

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени А. С. ПУШКИНА

ВЕСТНИК

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

Научный журнал

№ 3

Том 2. ФИЛОСОФИЯ

Санкт-Петербург
2014

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

Научный журнал

№ 3 (Том 2)'2014
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;
Е. С. Нарышкина, кандидат психологических наук, доцент

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, 2014

© Авторы, 2014

Содержание

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ.....	7
<i>Е. В. Алымова</i>	
Тема мужества в доклассической греческой культуре (на материале эпической поэзии).....	7
<i>М. А. Маяцкий</i>	
Мужество, справедливость, философия: читая «Лакхета» Платона.....	20
<i>Е. В. Фалёв</i>	
История как истолкование и историко-философский метод М. Хайдеггера.....	30
ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ.....	40
<i>П. А. Биргер</i>	
Успехи и проблемы античного научного эксперимента	40
<i>Т. И. Лузина, В. И. Спивак</i>	
Наука как предмет познания в философии первого позитивизма.....	48
<i>В. А. Куренной</i>	
Интернациональный аргумент в философской коммуникации XIX в.	57
<i>Е. А. Безлепкин</i>	
Понятие принципа в методологии науки и физике.....	73
<i>Н. К. Матросова</i>	
Место понятия «тип» в системе сложившихся и складывающихся универсалий.....	83
ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ	93
<i>И. Р. Тантлевский</i>	
«Когда [Бог] породит Мессию с ними...»: идея рождения Мессии Израиля в лоне Кумранского сообщества.....	93
<i>В. Д. Карандашов</i>	
Икона в русской культуре: история и философское осмысление	100
<i>М. Ю. Смирнов</i>	
Религии в России и современное религиоведение	110
<i>Е. С. Элбакян</i>	
Глобальное и этноконфессиональное в религиозной ситуации на постсоветском пространстве	121
<i>М. М. Мчедлова</i>	
Традиция и современность: религиозные координаты.....	133

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ 144

Т. Е. Дудар

Становление «человека экономического»
в философском дискурсе Нового времени..... 144

Д. А. Дорогов

От политики к критике и обратно: деконструкция универсалистской
политической онтологии в философии постмарксизма 155

**ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ,
ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ, КУЛЬТУРОЛОГИЯ 164**

А. П. Желобов

Антропология Достоевского и де Сада:
парадоксы сопряжения в свете русской мысли 164

Б. Ю. Анушин

От сакральной проекции камеры-обскура
к бытовой проекции фотокамеры 175

Е. А. Савельева

«Blow-up» Андрея Тарковского:
место архетипов в фототворчестве 183

Т. П. Самсонова

Кластерная техника в творчестве Галины Уствольской
как художественный знак и смысловое воплощение..... 193

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ..... 202

О. Л. Гнатюк

Современные модели высшей школы
Часть 2. Дилеммы выбора российской модели
высшего образования 202

Т. В. Ромашко, Н. Ю. Белякова

Роль информационно-коммуникативной среды
в становлении современного образовательного пространства..... 211

А. В. Хашковский, К. В. Преображенская

Имидж современного образования 226

А. В. Ульяновский, К. В. Преображенская

Бренд вуза в контексте брендов веры, доверия, ценностей 233

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ..... 241

К. В. Султанов, И. Б. Романенко

Детство и массовая культура
(обзор международной конференции)..... 241

Сведения об авторах..... 247

Contents

HISTORY OF PHILOSOPHY	7
<i>E. V. Alymova</i>	
Courage in Pre-Classic Greek Culture (as Presented in Epic Poetry).....	7
<i>M. A. Mayatsky</i>	
Courage, Justice, Philosophy: Reading Plato’s “Laches”	20
<i>E. V. Falev</i>	
History as Interpretation and Heidegger’s Method of History of Philosophy.....	30
HISTORY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE	40
<i>P. A. Birger</i>	
Success and Problems of Ancient Scientific Experiment.....	40
<i>T. I. Luzina, V. I. Spivak</i>	
Science as a Cognition Object in Early Positivist Philosophy	48
<i>V. A. Kurennoi</i>	
International Argument in 19th Century Philosophic Communication	57
<i>E. A. Bezlepkin</i>	
The Concept of Principle in Science Methodology and Physics.....	73
<i>N. K. Matrosova</i>	
The Notion "Type" in the System of Existing and Emerging Universalialia.....	83
PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES	93
<i>I. R. Tantlevskij</i>	
“When [God] Begets the Messiah with Them...”: The Idea of the Messiah of Israel Birth in the Bosom of the Qumran Community	93
<i>V. D. Karandashov</i>	
Icon in Russian Culture: History and Philosophic Reflection.....	100
<i>M. Yu. Smirnov</i>	
Religions in Russia and Modern Religious Studies	110
<i>E. S. Elbakyan</i>	
The Global and the Ethno-Confessional in Post-Soviet Religious Reality	121
<i>M. M. Mchedlova</i>	
Tradition and Modernity: Religious Coordinates.....	133

SOCIAL PHILOSOPHY	144
<i>T. Y. Dudar</i>	
The Formation of the "Economy Man" in the New Time Philosophic Discourse	144
<i>D. A. Dorogov</i>	
From Politics to Critique and Back: Deconstruction of Universalist Political Ontologies in Post-Marxist Philosophy	155
PHILOSOPHIC ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE, CULTURAL STUDIES.....	164
<i>A. P. Zhelobov</i>	
Dostoevsky's and de Sade's Anthropology: Correlation Paradoxes Through Russian Thought	164
<i>B. Ju. Anushin</i>	
From a Sacral Camera Obscura Projection to a Regular Camera Every-Day One	175
<i>E. A. Savel'eva</i>	
Andrey Tarkovsky's "Blow-up": Archetypes in Photography Art	183
<i>T. P. Samsonova</i>	
Cluster Technology Works by Galina Ustvol'skaya as an Artistic Sign and Semantic Incarnation.....	193
MODERN UNIVERSITY URGENT PROBLEMS	202
<i>O. L. Gnatyuk</i>	
Modern University Models <i>Part 2. Dilemmas of Choice in Russian University Education Model</i>	202
<i>T. V. Romashko, N. Ju. Beliakova</i>	
Informational and Communication Space Role in Forming Modern Educational Space	211
<i>A. V. Khashkovsky, K. V. Preobrazhenskaya</i>	
Modern Education Image	226
<i>A. V. Ulyanovsky, K. V. Preobrazhenskaya</i>	
A University Brand in the Context of Faith, Trust, and Values Ones.....	233
ACADEMIC LIFE.....	241
<i>K. V. Sultanov, I. B. Romanenko</i>	
Childhood and Mass Culture (an international conference review)	241
<i>About the Authors</i>	247

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 130.2 : 82 – 13

Е. В. Алымова

Тема мужества в доклассической греческой культуре (на материале эпической поэзии)*

В связи с исследованием темы мужества в диалогах Платона представляется целесообразным реконструировать доплатоновское понимание мужества, которое нашло свое выражение в греческой литературе. В данной статье внимание сфокусировано на эпической поэзии: на «Илиаде» и «Одиссее» Гомера. В Гомеровском эпосе – основе основ греческой культуры – актуализируются архетипические модели мужества. Мы выделяем три модели мужественного эпического этоса: модели Ахилла, Гектора и Одиссея.

In the context of studying the theme of courage in Plato's "Dialogues" it seems necessary to reconstruct the way courage was understood before Plato, as revealed in Greek literature. We focus our interest on Epic Poetry, i.e., Homer's "The Iliad" and "The Odyssey" archetypal for all the main paradigms of manliness and manly valors in Greek culture, singling out three models of courageous epic ethos, i.e., those of Achilles, Hector and Odysseus.

Ключевые слова: мужество, героизм, добродетель, справедливость, Гомер, Ахилл, Гектор, Одиссей, Платон.

Key words: manliness, heroism, virtue, justice, Homer, Achilles, Hector, Odysseus, Plato.

Потребность реконструировать концепт мужества в рамках доклассической греческой культуры возникла в связи с исследованиями, посвященными платоновскому пониманию мужества, чтобы быть совсем точными – в связи с пристальным изучением диалога «Лахет», центральной темой которого и является мужество. Вопрос о мужестве – вопрос обширный, достойный книги или, по меньшей мере, серии статей. Первая в этом ряду, очевидно, должна касаться начала, т. е. основы основ греческой культуры, а с ней и всей евро-

пейской традиции. Речь пойдет, в первую очередь, об эпосе, а во вторую – о лирической поэзии, которая, несмотря на скудость источников (то, что есть в нашем распоряжении, – крохи с пиршественного стола античной лирики) представляет собой важный источник для нашей темы.

Итак, Платон работает с двумя моделями мужества: одна – традиционная, связанная с ратными подвигами и славой, которая описывает мужество как преимущественное свойство бытия воином, и другая, согласно которой мужество – это стойкость перед лицом любых испытаний, в том числе испытаний вопросами, касающимися бытия человеком. Заметим, что важнейшую миссию – поведать о том, что с душой происходит после ее отделения от тела – Платон доверяет именно воину (Платон. Государство. X).

Сразу скажем, что, говоря о мужестве, участники диалога «Лакхет» называют его ἀνδρεία. Лингвистическая сторона вопроса заслуживает внимания. Существительное ἀνδρεία является производным от прилагательного ἀνδρεῖος (мужской → мужественный) и входит в активное употребление, по-видимому, не раньше V в. Причем так образованное слово, очевидно, предполагает концептуализацию феномена мужества, определенную рефлексию. Вероятно, самый ранний литературный источник, в котором зафиксировано слово ἀνδρεία, – это стихи поэта VII в. до н. э. Архилоха (Fr. 23 B, 18). Фрагмент читается плохо в силу значительной порчи текста, однако на основании реконструкции можно почти с уверенностью предположить, что в последних двух строчках говорится о том, что герой стихотворения, к которому обращается поэт, копьем и мужеством (ἀνδρεία) добыл себе великую славу (κλέος). В поэзии рубежа VI–V вв. до н. э. и первой половины V в. до н. э. слово ἀνδρεία хотя и редко, но встречается. Весьма показательный случай – стихи Симонида (Fr. 58 B, 7):

ἔστι τις λόγος
τὰν ἀρετὰν ναίειν δυσамβάτοις ἐπὶ πέτραις,
† νῦν δέ μιν θοᾶν † χῶρον ἄγνὸν ἀμφέπειν
οὐδὲ πάντων βλεφάροισι θνατῶν
ἔσοπτος, ὧι μὴ δακέθυμος ἰδρῶς
ἔνδοθεν μόληι,
ἴκηι τ' ἐς ἄκρον ἀνδρείας

«Говорят, что / Доблесть живет на неприступных скалах, / Нет – ее к тому же еще и священное место окружает. / И глазам смертных / Не узреть ее, если только тяжкий труд, душу терзающий, / Не вырвется изнутри / И не достигнет вершины мужества» [8, p. 186]¹.

¹Перевод наш. – Е.А.

В гомеровских поэмах понятие о мужестве выражается словом ἦνорῆν, однокоренным со словами ἀνῆρ, ἀνδρεῖος, ἀνδρεία. Причем само существительное встречается достаточно редко в «Илиаде» и вовсе не встречается в «Одиссее». Вот несколько примеров стихов, в которых поэт употребляет существительное ἦνорῆν: ἦνорῆφι πεποῖθώς – положившись на силу (Илиада. IV, 303) [5, s. 75], о Беллерофонте сказано, что τῷ δὲ θεοὶ κάλλος τε καὶ ἦνорῆν ἐρατεινὴν ὄπλασαν – ему боги даровали красоту и возделенное мужество (Илиада. VI, 156) [5, s. 117]. В прочих местах употребляются однокоренные прилагательные, как правило, приставочные. Так, война неоднократно называется πόλεμος φθισήνωρ – война, губящая людей (Илиада. II, 833) [5, s. 48]¹; герои – ὑπερήνωρεόντες – необузданной силы (Илиада. IV, 176) [5, s. 71]. Кроме того, о герое говорится, что он ἀγήνωρ – сильный, мужественный (Илиада. IX, 700) [5, s. 186], ἀγαπήνωρ – любящий силу (Илиада. XIII, 756) [6, s. 25]²; Ахилл назван ῥηξήνωρ – ратоборец (Илиада. VII, 228) [5, s. 137].

В «Одиссее» дело обстоит еще более замечательным образом. Дважды встречается форма εὐήνωρα (асс. sing. от εὐήνωρ), в одном случае речь идет о вине: εὐήνωραοῖνον – укрепляющее силы вино (Одиссея. IV, 622) [7, s. 76], в другом – о меди (вероятно, речь идет о доспехах и оружии): εὐήνωρα χαλκόν – укрепляющая силу медь (Одиссея. XIII, 19) [7, s. 234]. Приставка εὐ говорит о положительной коннотации этого слова. В остальных случаях слова того же самого корня употребляются в контекстах, где речь идет о насилии, чрезмерности и нарушении справедливости. Так, слова ἀγήνωρ и ὑπερήνωρ являются постоянными эпитетами, сопровождающими слово μνηστήρες³ (Одиссея. I, 106, 144) [7, с. 5, 6]⁴. Кроме того, эпитет ὑπερήνωρεόντες характеризует циклопов, «свирепых мужей и надменных, / Силою их (феаков. – Е.А.) превышавших и грабивших их беспрестанно»⁵ (Одиссея. VI, 5–6) [3, с. 68].

Ни совещаний, ни общих собраний у них не бывает.

Между горами они обитают, в глубоких пещерах

Горных высоких вершин. Над женой и детьми у них каждый

Суд свой творит полновластно, до прочих же нет ему дела, –

¹ Сравни: Илиада. IX, 604; X, 78; XI, 331; XIV, 43.

² Сравни: Илиада. XV, 392; XXIII, 113, 124

³ Так называемые женихи, претендующие занять место Одиссея на Итаке.

⁴ Сравни: Одиссея. II, 235, 266; XVI, 462; XVII, 65, 79, 105] и т. д.

⁵ Здесь и далее, кроме особо оговоренных случаев, текст «Одиссеи» цитируется в переводе В. Вересаева [3].

так описывает Гомер (Одиссея. IX, 112–115) [3, с. 101] мужей, закона не знающих (ἄθεστοί). Эту картину дополняет фигура Полифема:

...Одиноко

Пас вдалеке от других он барашков и коз. Не водился
С прочими. Был нелюдим, никакого не ведал закона
(Одиссея. IX, 187 – 189) [3, с. 103].

Это картина неполисного существования.

Первая, в источниках зафиксированная, а значит так или иначе осмысленная культурой, форма мужества – героизм. Этос героя тесно связан с эпическим миром. Век героев, если следовать Гесиоду, предшествовал железному веку, т. е. тому, в котором живем мы. Другими словами – веку героев лирической поэзии:

Снова еще поколение, четвертое, создал Кронион
На многодарной земле, справедливее прежних и лучше, –
Славных героев божественный род. Называют их люди
Полубогами: они на земле обитали пред нами.
Грозная их погубила война и ужасная битва
(Гесиод. Труды и дни, ст. 157–161) [1, с. 64].

Эпические модели героического поведения представлены в поэмах Гомера «Илиада» и «Одиссея».

Общая схема героического этоса может быть представлена таким образом:

1. Герой, прежде всего, – воин, а это значит:

А) Герой владеет искусством боя и демонстрирует его в поединках. Описание поединков предполагает описание доспехов и страдающей телесности, доходящее до жестокого натурализма. Возьмем для примера поединок Диомеда и Пандара:

Первый к Тидиду воскликнул блистательный сын Ликаонов:
«Пламенный сердцем, воинственный, сын знаменитый Тидея!
Быстрой моею стрелой не смирен ты, пернатою горькой;
Ныне еще испытаю копьем, не вернее ль умечу».
Рек он – и, мощно сотряси, послал длиннотенную пику
И поразил по щиту Диомеда; насквозь совершенно
Острая медь пролетела и звучно ударилась в броню.
Радуюсь, громко воскликнул блистательный сын Ликаонов.
«Ранен ты в пах и насквозь! И теперь, я надеюсь, не долго
Будешь страдать; наконец даровал ты мне светлую славу!»
Быстро ему, не смутясь, отвечал Диомед благородный:
«Празден удар, ты обманут! Но вы, я надеюсь, оба
Прежде едва ль отдохнете, доколе один здесь не ляжет

Кровью своею насытить несытого бранью Арея!»
 Так произнес – и поверг; и копье направляет Афина
 Пандару в нос близ очей: пролетело сквозь белые зубы,
 Гибкий язык сокрушительной медью при корне отсекло
 И, острием просверкнувши насквозь, замерло в подбородке.
 Ринулся он с колесницы, взгремели на падшем доспехи
 Пестрые, пышноблестящие; дрогнули тросские кони
 Бурные; там у него и душа разрешилась и крепость
 (Илиада. V, 276 – 296) [2, с. 67]¹.

Б) Герои очень сильны своей физической силой и не идут ни в какое сравнение с ныне живущими (Илиада. I, 271–272; XII, 445–449; XX, 285–287).

В) Жизнь героя разворачивается в горизонте смерти. И эта тема – важнейшая в дискурсе о мужестве, именно она получит философское истолкование.

2. Герой полагается только на свои силы, хотя и рассчитывает на поддержку со стороны богов. Гомер не описывает своих героев в гуще батальных сцен: его герои вступают с противником в единоборство, причем особый драматизм придает ситуации то, что хотя противники практически не уступают друг другу в своем мужестве, только одному суждено выйти из схватки победителем (исключение составляет, пожалуй, поединок Главка и Диомеда). Герой всегда *ἄριστος*. Почти всегда боги помогают герою: подкрепляют его силу (Илиада. V, 290–296), сохраняют жизнь, как, например, Афродита, спасающая тяжело раненного Диомедом Энея (Илиада. V, 308–318). С одной стороны, божественное содействие максимально актуализирует силы героя, с другой – если героя боги оставляют, то он предстает перед нами в своей обнаженной человечности, со всеми свойственными ей чертами, например, чувством страха перед лицом смерти. Но в то же самое время именно в такой пограничной ситуации у человека, которому ничего не остается, кроме как полагаться на самого себя, есть возможность продемонстрировать свою стойкость. Максимальная концентрация всех героических сил ввиду человеческого одиночества перед лицом неминуемой гибели представлена в сцене поединка Гектора и Ахилла (Илиада. XXII). Отношения героев и богов, однако, не описываются только содействием со стороны или отсутствием такового – герои иногда позволяют себе бросать вызов богам. Так, Диомед не единожды предстает своего рода богоборцем, бросая вызов то Аполлону (Илиада. V,

¹ Здесь и далее, кроме особо оговоренных случаев, текст «Илиады» цитируется в переводе Н.И. Гнедича [2].

440), то самому Аресу (Илиада. V, 846–867). Впрочем, из этого затруднительного положения Диомеда вызволяет Афина, что, конечно, не умаляет дерзости самого намерения.

3. Героический этос теснейшим образом связан с понятием чести – τιμή, что реализуется в нескольких смыслах. Во-первых, честь есть часть добытого в результате одержанной победы. И такая часть-честь – эквивалент проявленной доблести (ἀρετή), а поэтому даже «пастырю народов» Агамемнону не пристало лишать героя Ахилла того, что досталось ему по праву. Во-вторых, понятие о чести реализуется в представлении о соответствующих по роду противниках. Обратим внимание на эпитеты, сопровождающие имена героев в приведенном выше (п. 1) отрывке: «блистательный сын Ликаонов», «Диомед благородный». Перед нами противники, один из которых должен уступить в доблести и силе, но лучший уступает лучшему: и Пандар рассчитывает на εὔχος, славу. Замечательный пример являет сцена поединка между троянцем Главком и ахейцем Диомедом. Диомед, увидев на поле брани соперника, превосходящего всех мужеством, желает вступить с ним в единоборство. Прочитируем несколько стихов (лучше Гомера и Гнедча не скажешь):

Главк между тем, Гипполохид, и сын знаменитый Тидея
 Между фаланг на средину сходились, пылая сразиться.
 Чуть сосупились герои, идущие друг против друга,
 Первый из них взговорил Диомед, воеватель могучий:
 «Кто ты, бестрепетный муж от земных обитателей смертных?
 Прежде не зрел я тебя на боях, прославляющих мужа;
 Но сегодня, как вижу, далеко ты мужеством дерзким
 Всех превосходишь, когда моего копья нажидаешь.
 Дети одних злополучных встречаются с силой моею!
 Если бессмертный ты бог, от высокого неба нисшедший,
 Я никогда не дерзал с божествами Олимпа сражаться (...)
 Если же смертный ты муж и вскормлен плодами земными,
 Ближе предстань, да к пределу ты смерти скорее достигнешь»
 (Илиада. VI, 119–143) [2, с. 83–84].

4. Герой не одинок, даже если он Ахилл, стоящий особняком, не принимающий долгое время участие в общем деле – сражении с троянцами, – он пребывает в том или ином коммуникативном контексте. И этот контекст, форма коммуникации добавляют новые штрихи к портрету героя. Ахилл испытывает привязанность к своему старшему товарищу Патроклу настолько сильную, что только гибель Патрокла от руки Гектора способна заставить Ахилла забыть о попорченной чести и обиде. И если у Ахилла есть только одна ярко выраженная привязанность, то Гектор и Одиссей несут бремя многих.

Героический этос, образец архаической мужественности, характеризуется следующим: деятельная жизнь, стойкое претерпевание всяческих трудностей на грани жизни и смерти (λόνοι) ради достижения славы (εὔχος, κλέος), которая, – и этот мотив уже разрабатывается Пиндаром, – будет долговечна, если удостоится своего поэтического слова (ἔπη, λόγοι).

Несмотря на то, что гомеровский эпос позволяет выявить схему героического мужества, которой соответствуют все герои, ее не стоит абсолютизировать: и в эпическом контексте героизм проявляется по-разному, героический этос распределен среди разных героев, представляющих какую-то одну его сторону. Чтобы обозначить границы и сфокусировать рассуждения на ключевых, с нашей точки зрения, аспектах героической природы, остановимся на трех эпических персонажах, репрезентирующих три варианта героического (мужественного) поведения, – Ахилл, Гектор и Одиссей.

Прежде всего, Пелид. Между ним и Одиссеем состоялся весьма показательный диалог (Илиада. IX, 225–429). Одиссеем просит Ахилла «гнев отложить», «воздвигнуться» и, взяв в руки оружие, поддержать ахейцев. При этом он напоминает Ахиллу слова его отца Пелея:

Доблесть, мой сын, даровать и Афина и Гера богиня
Могут, когда соизволят; но ты лишь а персях горячих
Гордую душу обуздывай; кротость любезная лучше.
Распри злотворной, как можно чуждайся, да паче и паче
Между ахейян тебя почитают младые и старцы
(Илиада. IX, 254–258) [2, с. 122].

Очень симптоматично, что эти слова произносит именно Одиссей: выше мы отмечали, что в контексте «Одиссеи» сила граничит с насилием, а сам герой Одиссеем никогда не характеризуется как ἀγῆνωρ или подобными эпитетами. Этот отцовский завет не противоречит другому, согласно которому Ахилл должен «тщиться других превзойти, непрестанно пылать отличиться» (Илиада. XI, 784). Таким образом, важно превзойти других в битве с врагами, но учинять распри среди своих – негоже.

В ответе Пелида привлекают внимание два обстоятельства: первое – возмущение по поводу попорченной чести, что невыносимо для героя, и второе, самое существенное, – отношение к жизни:

С жизнью, по мне, не сравнится ничто: ни богатства, какими
Сей Илион, как вещают, обиловал, – град, процветавший
В прежние мирные дни, до нашествия рати ахейской (...)

Можно стяжать и прекрасных коней, и золотые треноги;
 Душу ж назад возвратить невозможно; души не стяжаешь,
 Вновь не уловишь ее, как однажды из уст улетела
 (Илиада. IX, 401–409) [2, с. 125–126].

На основании таких рассуждений Ахилл предлагает своим соратникам вернуться домой. Однако перед самим героем выбор:

Если останусь *я*¹ здесь, перед градом троянским сражаться, –
 Нет возвращения *мне*, но *слава моя* не погибнет.
 Если же в дом возвращусь *я*, в любезную землю родную,
Слава моя погибнет, но будет *мой век* долголетен
 (Илиада. IX, 412–415) [2, с. 126].

По сути, это единственная задача, решить которую нужно Ахиллу: прожить бесславно, но долго или склониться во цвете лет, обеспечив себе при этом вечную славу. Мы не случайно выделили курсивом местоимения первого лица, личные и притяжательные², – мысли Ахилла связаны только с ним самим, конфликт между попоранной честью и общим благом (общим делом, ради которого ахейское войско прибыло под Троию) решается в пользу защиты попоранной чести, что достигает своей кульминации в решении (но иначе быть и не могло) оставить свой гнев и ринуться в бой, чтобы отомстить за Патрокла.

Если придерживаться теории о единстве «Илиады»³, а стало быть, о легитимности применения герменевтического принципа *Homertex Homero*⁴, то приведенным выше отрывкам из ответа Ахилла Одиссею несколько не противоречат следующие слова Пеллида, обращенные к своему коню:

Слишком я знаю и сам, что судьбой суждено мне погибнуть
 Здесь, далеко от отца и от матери. Но не сойду я
 С боя, доколе троян не насыщу кровавою бранью.
 (Илиада. XIX, 421–423) [2, с. 283].

Таким образом, Ахилл репрезентирует такой тип мужества, согласно которому герой живет ради собственной славы, и все его

¹ Здесь и далее курсив наш. – *Е.В.*

² В греческом тексте не будет таких дословных соответствий, так как первое лицо выражается личными формами глагола и косвенными падежами личных местоимений, но суть дела это не меняет.

³ Именно на такой позиции стоит автор этой статьи.

⁴ Герменевтический принцип, предложенный Аристархом Самофракийским (ок. 210–140 гг. до н. э.), одним из библиотекарей Александрийской библиотеки, согласно которому Гомера нужно толковать из самого Гомера, принцип, предполагающий *apriori* единство текста.

бытие-человеком-и-героем имеет своей целью стяжание личной славы. Такому типу героизма и мужества соответствует воздаяние должного почтения отцу Гектора старцу Приаму (Илиада. XXIV): Гектор и Ахилл – противники, достойные друг друга, Ахилл называет Гектора δῖος – божественный, славный¹, хотя, нанеся ему смертельную рану, и говорит:

Сам я, коль слушал бы гнева, тебя растерзал бы на части,
Тело сырое твое пожирал бы я, – то ты мне сделал!
(Илиада. XXII, 346–347) [2, с. 317].

Если мужество Ахилла реализуется в личной героической славе и притом – не в горизонте общего блага, то мужество Гектора, напротив, предполагает полисный контекст: Гектор защищает свой дом. Слава для Гектора связана со стойкостью перед лицом очевидной для него неминуемой гибели Трои:

Твердо я ведаю сам, убеждаясь и мыслью, и сердцем,
Будет некогда день, и погибнет священная Троя,
С нею погибнет Приам и народ копыеносца Приама
(Илиада. VI, 447 – 449) [2, с. 90].

Мольбы Андромахи Гектора не склоняют, потому что, говорит он,

(...) страшный
Стыд мне пред каждым троянцем и длинноодежной троянкой,
Если, как робкий, останусь я здесь, удаляясь от боя,
Сердце мне то запретит; научился быть я бесстрашным,
Храбро всегда меж троянами первыми биться на битвах,
Славы доброй отцу и себе самому добывая!
(Илиада. VI, 441–446) [2, с. 90].

Решающий поединок «Илиады» – единоборство Ахилла и Гектора, которое закончилось гибелью последнего, – представляет столкновение двух парадигм героического мужества и позволяет очертаниям каждой проступить более отчетливо.

Герои остаются один на один: Ахилл привел троянцев в бегство, и они скрылись за городской стеной, только Гектор, «как скованный гибельным роком, / В поле остался один перед Троей», «беспредельно пылая сразиться с Пелидом» (Илиада. XXII, 5–6; 36) [2, с. 310, 311]. Ожидая Пелида, Гектор произносит монолог, какой вполне мог бы произнести герой трагедии: противостоять, очевидно, более сильному противнику и, возможно, погибнуть или сдаться – такова дилемма:

¹ Например: Илиада. IX, 356; XXIV, 593.

Стыд мне, когда я, как робкий, в ворота и стены укроюсь! (...)
 О! стыжуся троян и троянок длинноодежных! (...)
 (...) Если оставлю щит светлобляшный,
 Шлем тяжелый сложу и, копьё прислонивши к твердыне,
 Сам я пойду и предстану Пелееву славному сыну? (...)
 Если с троян, наконец, я потребую клятвы старейшин:
 Нам ничего не скрывать, но представить все для раздела
 Наши богатства, какие лишь град заключает любезный?
 Боги! Каким предаюсь я промыслам? Нет, к Ахиллесу
 Я не пойду как молителъ! (...)
 Нам же к сраженью лучше сойтись! И немедля увидим,
 Славу кому между нас даровать Олимпиец рассудит!
 (Илиада. XXII, 99–130) [2, с. 312–313].

Итак, Гектором движет стыд перед жителями Трои (αἰδέομαι Τρῶας καὶ Τρωάδας) и ответственность, как он думает, за свое безрассудство, погубившее троянский народ: Гектор отказался отвести войска в Трою, когда Ахилл, жаждавший отомстить за Патрокла, вернулся на поле битвы (Илиада. XXII, 104). Кульминации события достигают в тот момент, когда боги оставляют Гектора один на один с превосходящим по силам героем Ахиллом, которому они не перестают оказывать покровительство (Sic!) Гектор репрезентирует более сложную модель мужества, нежели Ахилл. Все детали этой картины имеют значение: страх, который испытал Гектор и который заставил его пуститься в бегство, преодоление этого страха и стойкость, призыв, обращенный к Ахиллу перед решающей схваткой, уважать честь того из них, кто погибнет (Илиада. XXII, 250–259). Но главным является целеполагание: Ахилл одержим жаждой мести и представляет только самого себя, за Гектором – Троя, он защитник.

В героической поэзии образца «Илиады» венчает героическую жизнь смерть в бою. Иначе обстоит дело в «Одиссее». И тут мы видим новый тип героического мужества: человек, конечно, смертен, но смерть настигает его не в бою – прежде, чем посмотреть в глаза смерти, человеку предстоит проделать путь длиною в жизнь, а на этом пути множество испытаний. Такой тип мужества представлен Одиссеем, мужем многознающим, который

*Долго скитался¹ с тех пор, как разрушил священную Трою,
 Многих людей города посетил и обычаи видел,
 Много духом страдал на морях, о спасеньи заботясь
 Жизни своей и возврате в отчизну товарищей верных.
 (Одиссея. I, 2–5) [3, с. 3].*

¹ Курсив наш. – Е.А.

Одиссея отличают легендарная рассудительность и смекалка (μῆτις), позволяющие ему преодолевать препятствия, стойкость (один из устойчивых эпитетов Одиссея – πολύτλας, «многостойкий в беде»¹), которую он демонстрирует не только в противостоянии многочисленным соблазнам, но и в упорной концентрации своей человечности на пути возвращения к себе (домой).

Здесь нужно задержаться, так как то, что мы назвали стойкостью Одиссея, совершенно необычно для героического этоса: одиссеева стойкость реализуется ввиду соблазнительной возможности обретения, казалось бы, сладостного забвения, которое на деле неизбежно обернулось бы утратой своей человечности, а стало быть, самого себя. Чтобы проиллюстрировать сказанное, достаточно упомянуть два сюжета: историю пребывания Одиссея у нимфы Калипсо и встречу с лотофагами, употребляющими в пищу только цветы лотоса, свойства которого таковы, что

Кто от плода его, меду по сладости равного, вкусит,
Тот уж не хочет ни вести подать о себе, ни вернуться,
Но средь мужей лотофагов оставшись навеки, желает
Лотос вкушать, перестав о своем возвращеньи и думать
(Одиссея. IX, 94–97) [3, с. 101].

Отголоски этой экзистенциальной амнезии слышны в мифе о судьбе воина Эра, в той его части, где речь идет о возвращении душ на землю: они все отправляются на равнину, по которой протекает река забвения Лета (τὸ τῆς Λήθης πεδῖον), а потом располагаются на берегу уносящей заботы реки Амелет (παρὰ τὸν Ἀμέλητα ποταμόν), воду которой пьют. Забвение постигло всех, кроме Эра, о рассказе которого, что примечательно, Платон говорит, что он не будет алкиноевой историей (ἀλλ' οὐ μέντοι σοὶ ἀλκίνοῦ γε ἀπόλογον ἔρῳ), намекая, очевидно, на рассказ Одиссея царю феаков Алкиною о своих странствиях. Нимфа с говорящим именем Калипсо (Καλυψώ ← καλύπτω – скрывать) долго удерживала Одиссея ἐν σπέεσι (в пещере – Sic!), надеясь «сделать бессмертным его и бесстаростным в вечные веки» (Одиссея. V, 136). Вырвавшись (не без помощи богов) из пещеры Калипсо, Одиссей попадает к феакам, царю которых Алкиною и его супруге рассказывает обо всем, что с ним случилось еще до того, как он попал в плен к Калипсо. Иначе говоря, рассказ Одиссея – это воспоминание, *анамнесис*, в котором он собирает самого себя. Кульминационным моментом этого воспоминания является рас-

¹ Перевод В. Вересаева [3].

сказ о спуске в Аид (Одиссея. XI), именно там Одиссей узнает о том, что ему суждена еще долгая жизнь, полная странствий.

Таким образом, героический этос, каким его представляет Одиссей, существенно отличается от героических моделей, представленных Ахиллом и Гектором. Мужество Одиссея – стойкость не перед лицом смерти, воплощенной в противнике на поле боя. Ничего героического в смерти Одиссея не будет, наоборот, Тиресий пророчит:

(...) не средь волн разъяренного моря
Тихо смерть на тебя низойдет. И, достигнутый ею,
В старости светлой спокойно умрешь (...)
(Одиссея. XI, 134 – 136) [3, с. 129].

Одиссей – герой пути, жизни как пути, который необходимо пройти, прежде чем достигнуть положенного конца, и на котором нужно постоянно собирать себя в своей человечности. Это роднит мужество Одиссея с мужеством философов, которые, как известно, «заняты на самом деле только одним – умиранием и смертью», как говорит Сократ в платоновском «Федоне» [4, с. 14].

Для полноты картины следует отметить еще одну черту, свойственную парадигме Одиссея, черту, которая не упоминается ни в связи с Ахиллом, ни в связи с Гектором. Как мы говорили выше, Одиссей не характеризуется с точки зрения силы, зато он сам постоянно демонстрирует озабоченность соблюдением правды и законов. Попадая в новое место, Одиссей в первую очередь задается таким вопросом:

(...) В какую страну, к каким это людям попал я?
К диким ли, духом надменным и знать не желающим правды
Или же к гостеприимным и с богобоязненным сердцем?¹
(Одиссея. VI, 119–121) [3, с. 70–71].

Такие примеры можно множить. Вывод один: Одиссей справедлив, а справедливость – добродетель полисная.

Пенелопа, обращаясь к женихам, нарушившим порядок в доме Одиссея, говорит, что ее супруг

Не обижал никого никогда он ни словом, ни делом,
Как для божественных это царей совершенно обычно:
Возненавидят того из людей, а другого возлюбят.
Он же во всю свою жизнь никого из людей не обидел
(Одиссея. IV, 690–693) [3, с. 51].

¹ Сравни: Одиссея. XIII, 200–202.

Подведем итоги. Эпическая поэзия, представленная, прежде всего, поэмами Гомера «Илиада» и «Одиссея» и составляющая неотъемлемую часть генома античной культуры, позволяет вычленить три архетипические модели мужества: первая – модель Ахилла, вторая – модель Гектора и третья – модель Одиссея. Первые два архетипа представляют мужество как героическое бытие-воином (со всеми сопутствующими этому бытию атрибутами, в частности, культом силы), реализующееся в виду неминуемой гибели, которая должна настичь героя в сражении, что обеспечит ему славу. Однако двух ключевых героев «Илиады» отличает целеполагание: модель Ахилла предполагает героическое самоутверждение, модель Гектора – защиту других. Иначе говоря, действия Гектора продиктованы не столько заботой о собственном бытии героем, сколько заботой о благе Трои. И наконец, в модели Одиссея, несмотря на фантастические декорации, в которых разворачивается драма его жизни, на первый план выступает бытие человеком и, что важно, существом, обладающим полисными добродетелями: рассудительностью, мужеством и справедливостью.

Список литературы

1. Гесиод. Труды и дни / пер. В. Вересаева // Античная лирика. Греческие поэты. – М.: Рипол Классик, 2001.
2. Гомер. Илиада / пер. Н.И. Гнедича; сост., прим., ст. А.И. Зайцева. – Л.: Наука, 1990.
3. Гомер. Одиссея / пер. В. Вересаева; ред. И.И. Толстого. – М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1953.
4. Платон. Федон / пер. С.П. Маркиша // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1993.
5. Homerus. Ilias. I–XII / Ed. W. Dindorf. – Leipzig: B.G. Teubner, 1910.
6. Homerus. Ilias. XIII–XXIV / Ed. W. Dindorf. – Leipzig: B.G. Teubner, 1911.
7. Homerus. Odyssea / Recognovit P. Vonder Mühl. Editio 3. – Stuttgart: B.G. Teubner, 1993.
8. Lyrica Graeca Selecta / Ed. D.L. Page. – Oxford: Oxford University Press, 1968.

Мужество, справедливость, философия: читая «Лакхета» Платона*

Тема мужества и военно-вирильной доблести далека от чистого академизма, и самая, по видимости, мирная политическая и социальная повестка может неожиданно актуализировать ее. Уже в платоновском «Лакхесе» ставится вопрос о том, нужно ли мужество только в бою. В статье обсуждается вопрос, является ли гражданское мужество идеалом Сократа / Платона, или же они предусматривают какую-то специфически философскую добродетель, близкую по типу мужеству, но превосходящую ее (*kallion*).

The topic of the military and/or masculine virtue is not purely academic, and even the most (apparently) peaceful social and political agenda can suddenly render it quite urgent. It becomes evident as early as in Plato's *Laches* inquiring whether one needs courage only in battle. The article discusses the question whether civic courage was Socrates's / Plato's ideal or they meant some specific philosophical virtue comparable with and yet superior to courage (*kallion*).

Ключевые слова: Сократ, Платон, диалог «Лакхес», мужество, добродетель / доблесть, архаичные (традиционные) ценности, гражданское мужество, философское мужество.

Key words: Socrates, Plato, the dialogue "Laches", courage, virtue, archaic (traditional) values, civic courage, philosophical courage.

Лента новостей способна придать актуальность самым отвлеченным академическим темам. Вот и сейчас та проблема военной (и, как мы увидим, не только военной) доблести, которую стало привычным обозначать через «мужество»¹, брутально вырвалась из сферы ученых дебатов и обрела своего рода непрошенную злободневность. Действительно, нынешний общественный кризис привел к попытке власти выйти из него через внешний военный конфликт. Это стало возможным только с опорой на определенный запрос снизу. Он был предъявлен в виде тоски по милитарным доблестям со стороны общества, объявившего эмансипационные идеалы уста-

© Маяцкий М. А., 2014

* *Статья подготовлена при финансовой поддержке РФНФ (Проект № 14-03-00569 «История как репрезентация мужества в диалогах Платона»).*

¹ Недозволительно, конечно, заменять при переводе и изложении античных дебатов слово «мужество» синонимом «смелость». По современным дискуссиям именно о вирильной стороне античного понятия мужества см. прежде всего Rosen R. & Sluiter, I. (eds). *Andreia: studies in manliness and courage in classical Antiquity* [7].

ревшими и поставившего в центр своих критериев и ценностей сытость и комфорт. Такая тоска обусловлена не только культурно – сменой ценностей или утратой определенности в мужской идентичности, требующей реванша. Процесс деиндустриализации, охвативший в ходе последних десятилетий страны Запада, принял в России формы катастрофы – стремительного, социально и морально не подготовленного разгрома. Одновременно рухнули привычные милитарные параллели в организации индустриального производства (армия рабочего класса, армия рабочих рук, трудовой подвиг, трудовая дисциплина, битва за урожай и пр.). Деиндустриализация и – шире – уход ручного или физического труда с авансены производства отнимает у общества последний шанс сублимировать квазиживотную энергетику невоенным способом. Цивилизационная тенденция к демократии и правовому государству ведет к уравниванию голосов и шансов: мужчины, женщины, дети и старики, здоровые и инвалиды должны иметь соответствующие возможности для благосостояния. Такая скучная идиллия (которая еще, впрочем, бесконечно далека от своего воплощения) не устраивает любителей грубой силы, равно как и тех, кто исполнен восхищения ею. В этих условиях неудивительно, что такие криминально-карнавальные персонажи, как Стрелков-Гиркин, стягивают на себя ностальгические фантазмы, становятся, пусть и на миг, героями нашего времени. Если не получилось построить правовое общество, так, может быть, удастся хотя бы пожить по законам джунглей? Идеалы справедливого общественного устройства оказываются вдруг отброшенными в пользу глубоко архаических моделей.

Немногим более десятилетия назад тема мужества так же стала предметом публичной, внеакадемической рефлексии. Это случилось буквально в первые дни после трагических событий 11 сентября 2001. Журнал *The New Yorker* обратился к самым видным интеллектуалам с просьбой прокомментировать по свежим следам произошедшую национальную драму. Мужеству и трусости посвятила свою реплику Сюзан Сонтаг. В пику официальной оценке она отказалась квалифицировать варварский акт террористов как трусливый. В отличие от американских летчиков, осуществлявших бомбардировки Ирака, авторы нью-йоркских терактов не просто рисковали своими жизнями, но и заведомо жертвовали ими. Мужество, по ее мнению, нейтральное в моральном отношении качество, и злодеев 11 сентября можно трактовать как угодно, но только не как трусов: «Что касается мужества (этой моральной нейтральной добродетели): что ни говори по поводу устроителей вторичной бойни, но они не были трусами» [9]. Она имела в виду буквальную само-

отверженность террористов, их способность пожертвовать свои жизни, которой нелепо противопоставлять высокотехнологичную стратегию американской армии, делающей всё возможное, чтобы обезопасить американских военных (хирургические ракетные удары, беспилотники...). Вскоре после этого Сонтаг обвинили в оправдании террористов, чуть ли не в потворстве им. Эти упреки были, конечно, несправедливы: она лишь отказалась применять к ним термин, употребляемый как антоним мужества. Мужество же она – совершенно в платоновской традиции – трактовала не как добродетель *per se* и в любых обстоятельствах, а связанную и зависимую от представлений о справедливости и благе.

Контекст размышлений о мужестве Сократа и Платона оказывается, таким образом, предельно близким к нашей сегодняшней ментальной ситуации. Всегда ли мужество является добродетелью? Является ли добродетелью мужество, проявленное в битве за неправо дело? Зависит ли моральная составляющая мужества от цели, которой оно служит? Способно ли само мужество эту цель определить и отличить благую цель от порочной? Отлично ли (и для кого) мужество во Благо от своего двойника – мужества, проявленного в несправедливой борьбе? Наконец, с точки зрения сократовского рационализма, разве возможно мужество не во благо (как его понимает актер)?

У Платона, по меньшей мере, два диалога затрагивают тему мужества. «Лакет» посвящен ей целиком, тогда как в «Протагоре» (360 c-d) дискуссия о мужестве служит иллюстрацией или же критерием проверки теории. «Лакет», с одной стороны, – типичный «сократический» диалог (т. е. относящийся к ранней фазе творчества Платона); с другой – он стоит в группе сократических диалогов особняком: именно в нем Платон достаточно подробно вводит образ Сократа (180 b-181c, 187 e-188 c), тогда как в других диалогах знакомство с ним участников (и слушателей/читателей) диалога предполагается и само собой разумеется. Поводом для введения Сократа является необходимость представить его именно в контексте мужества – рассказать о том, принимал ли он участие в военных экспедициях и как себя в них проявил. Такой заход был необходим и потому, что соотношение «слова – дела» (*logoi – erga*) представлялось классическому греку базисным. У Демосфена «понимание – начало доблести, мужество – ее исполнение» (LX, 17). В «Лакете» это соотношение служит одной из сквозных линий диалога¹.

¹ Эта линия взята за основу интерпретации диалога у: O'Brien, M. The Unity of the 'Laches' [6].

Сопоставление «Лахета» и «Протагора» одно время было предметом дебатов. Разница в трактовке темы между двумя диалогами очевидна. В «Лахете» противопоставляются позиции Лахета и Никия, при этом выбор или решение, по-видимому, остаётся открытым, тогда как в «Протагоре» Сократ явно выступает со своей рационалистичной позицией (мужество – это *знание/наука* о том, чего следует или не следует бояться). Эту разницу обычно объясняют, либо (1) утверждая, что в «Лахете» Сократ всё-таки стоит, пусть и не очень явно, на стороне Никия, отвергая и даже высмеивая Лахета, поэтому противоречия между «Лахетом» и «Протагором» нет никакого, либо (2) допуская эволюцию взглядов Платона: в «Лахете» он не был уверен в интеллектуализме Сократа и тестировал его, тогда как в «Протагоре» открыто к нему примыкает.

Другой специфической чертой диалога является эволюция самого вопрошания. Эта черта является столь важной и ярко выраженной, что частый (и только что приведенный) вывод о том, что диалог заканчивается ничем (или вничью), т. е. безрезультатно, нуждается в радикальном пересмотре. Главным результатом диалога, мастерски ведомого Сократом, является ступенчатый пересмотр предмета вопрошания. Действительно, читатели диалога (даже среди именитых исследователей) забывают или игнорируют то обстоятельство, что инициаторы дискуссии, незадачливые отцы Лисимах и Мелесий, сначала хотят узнать, как вырастить из их сыновей *прославленных* мужей: именно это они на самом деле имеют в виду, говоря о воспитании «достоинейших», или, буквально, «наилучших» (*aristoi*, 179 b 2). Их поэтому интересует только, насколько гоппли-томахия способствует стяжанию славы, тому, чтобы их сыновьям впоследствии «было что рассказать» своим детям (179 c).

Не столько диалектическое, сколько риторическое мастерство Сократа заключается в том, чтобы незаметно сместить центр тяжести обсуждения с этого – второстепенного и традиционалистского – вопроса к другим, более этическим. Философский гений Сократа состоит, собственно, в понимании *необходимости, насущности* такого смещения. Сначала Сократ незаметно протаскивает тезис о том, что мужество – это не вся добродетель. Нам сегодня такая постановка вопроса может показаться, скорее, самоочевидной, но классический грек был склонен не различать мужество и добродетель (в русском языке они подобным образом сливаются в слове «доблесть»): «Добродетель мужества является одной из самых базовых политических установок; [в древнегреческой политической мысли] она становится политической добродетелью *par excellence*» [1, p. 33].

Таким образом, мужество было не только для архаического, но и для классического грека воплощением добродетели, доблести (*aretê*). Косвенное свидетельство тому можно найти в том, что, например, у Демосфена, *kakia* употреблялась в смысле трусости. Латинское *virtus* служило переводом как *andreia*, так и *aretê*. Такое словоупотребление дошло до нововременной моральной философии. Кант сближает их, характеризуя способность оказывать сопротивление сильному, но несправедливому противнику как «Tapferkeit (fortitudo)», а добродетель как «Tugend (virtus, fortitudo moralis)». Для Сократа и раннего Платона отождествление мужества с доблестью, вообще, возможно только разве что через понятие страха: мужество есть знание о том, чего следует опасаться как *НЕ блага*. Симптоматично также, что в конце «Лакхета» разговор заходит о единстве доблести. В «Протагоре» же (Протагор. 329 e-d) вопрос уже эксплицитно ставится о том, следует ли рассматривать набожность, мужество, выдержку и справедливость как разные названия одного и того же или же как части единой добродетели. В «Лакхете» же задача, поставленная Сократом, а именно найти, какой *частью* добродетели является мужество, уже является его страатагемой: для генерала Лакхета мужество и есть (вся) добродетель.

Важной проблемой, которая ускользает от участников диалога, но на которую пытается их навести Сократ, является характеристика собственно мужества. Полностью ли рациональна эта добродетель? Именно мужество составляет наиболее проблематичный случай совмещения 'тюмического' с логикой рационалистической морали. Оппозиция этих опций в диалоге «Лакхет» остается нерешенной. Эволюционировала ли позиция Платона?

По мнению Д. Деврё, исторический Сократ был близок, если не идентичен по взглядам с Никием, тогда как Сократ «Протагора» – это Платон [3; 4]. Иначе говоря, платоновский («фиктивный») Сократ бьет исторического, утверждая, что науки мало и что дерзость тоже нужна. Этому, однако, противоречит то обстоятельство, что у других сократиков (или в других источниках наших знаний исторического Сократа), Ксенофонта и Антисфена, Сократ не предстает таким однозначным интеллектуалистом, как у Платона.

Для Лакхета военные умения (в частности, бой в военном снаряжении, гоплитомахия) суть не что иное, как ухищрения (*sophisma*). Интересно, что герои перформативно подкрепляют свои доктрины. Лакхет своей гневливостью указывает, куда может привести ставка на «тюмическое» [11, p. 117, n.4]. Однако Платон вряд ли мог пол-

ностью отождествить Сократа с Никием. Исторический Никий был слишком подвержен страхам и зависим от предсказаний оракулов и прочих суеверий, и известные исторические эпизоды показали, насколько опасным для общих интересов может быть такая осторожность. Впрочем, не следует забывать, что его поражение в сицилийской экспедиции, вызванное его медлительностью и нерешительностью, в немалой степени объяснимо тем, что он оспаривал целесообразность похода, считая его продолжением необузданного афинского империализма. Он проиграл в дебатах и был вынужден возглавить поход, который не одобрял и к которому у него поэтому не лежало сердце. Отсюда, возможно, его чрезмерный страх перед волей богов, против которой, как он считал, и пошли афиняне. В этом отношении между Никием и Сократом обнаруживается еще одно сходство, не зависимое от роли «знания» и от возможности (или нет) научиться добродетели. Для Никия, как и для Сократа, безразлично, ради какой цели и для какого дела проявляется мужество. Для Лахета же такой проблемы не существует. Он легко может приводить в пользу своей точки зрения попеременно военные эпизоды, в которых в какой-то степени решались судьбы Афин, и эпизоды простого грабежа, где не могло идти речи не только о борьбе за справедливость, но, собственно, и о мужестве (183 с-184 а).

Другим смещением, предпринимаемым Сократом, было движение дискуссии от чисто военного мужества к более широкому его понятию. В начале диалога и Лисимах с Мелесием, и тем более Лахет с Никием (они же – военачальники) не подвергают никакому сомнению полное отождествление мужества с воинской доблестью. Победа своего полиса над другими выступала для них окончательной гарантией правомерности действия и полноценным оправданием проявленного мужества. Задавая вопрос, который не входил до этого в горизонт обсуждения, а именно, существует ли добродетель (190 в), Сократ имплицитно разводит (предполагаемое) благо города и моральное оправдание действия.

В перспективе истории идей Сократ выступает здесь отнюдь не просто собеседником или даже неявным ведущим дискуссии. Практически дискуссия в «Лахете» является поворотным пунктом в истории самого мужества: из чисто военного это понятие станет общечеловеческой и общеполитической добродетелью. Если, по словам К. Басси, *andreia* является постгомеровским понятием, за-

фиксируя «переход от индивидуального воинственного к коллективному политическому этосу» [2, р. 26], то Сократ в «Лакхемосе» и воплощает этот переход наиболее красноречивым образом. Согласно Т. Шмиду, военная и гражданская разновидности мужества имеют разные родословные [8, р. 113]. Первая восходит к гомеровской воинской доблести. Причем у Гомера еще не было *andreia*, а только *enoree* – дерзость, смелость, в точном смысле этого слова – «способность смель»¹, вторая же – к *выдержке* (*tlemosunê*), доблести, которую воплощал Одиссей². «Выдержка» – это лишь обозначение, а отнюдь не эквивалент греческой *tlemosunê*. К выдержке и стойкости нужно еще примыслить и способность обернуть испытание и беду в свою пользу – то, что сегодняшние психологи называют «резильентностью» (*resilience*). Г. Френкель подчеркивает трудности перевода: «У нас нет точно соответствующей идеи, и приходится прибегать к весьма длинному парафразу. Здесь имеется в виду сильная и сложная установка ума; дух сопротивления, позволяющий угнетенному и задавленному снова стать на ноги; род активного терпения, укрепляющего закованного в цепи» [5, р. 421]. Конечно же, *andreia* восходит, скорее, к *enoree*, чем к *tlemosunê*, но уже в попытке определить *andreia* собеседники упоминают «некую твердость» (*karteria tis*), которая уже явно переняла черты *tlemosunê*. Сократ неявно смещает тему мужества и воспитания так, чтобы поставить вопрос о том, какой вид мужества нужен полису в мирное время. Для Сократа очевидно, что именно оно составляет нормальную темпоральность города, тогда как для Лакхемоса мир – это короткий (и, возможно, досадный) перерыв между войнами. Мужество гражданина Платон понимает как способность придерживаться своего суждения во всех обстоятельствах (Государство. 442 b-c, 429 c-430 b; см. также 659 a).

В том, что гражданину мужество может понадобиться и в мирное время, ни у Сократа, ни у Платона сомнений не было. Интересней другой вопрос: «Считали ли они гражданское мужество наивысшей его формой?» Мужественный гражданин придерживается, так или иначе, своего мнения (*doxa*). Уже в силу этого его мужество ограничено пределами его мнения как противостоящему истине и истинному знанию. Платоновский Сократ в «Государстве» эксплицитно включает мужество в число доблестей, свойственных

¹ См. ее обсуждение в Илиаде XIII, 274-94.

² См. Одиссея IV, 447; V, 222; VI, 188-90; XIII, 307-10; XVIII, 130-37, 319; XX, 9-30.

человеку философской природы *alias* идеальному правителю (490 с 10) наряду с великодушием, понятливостью, памятью. Как понимать это участие мужества в портрете идеального философа? Что о платоновской идее философа-правителя сообщает нам это обстоятельство? Тут и оказывается, что гражданское понятие о мужестве как о верности традиции при любых обстоятельствах оказывается недостаточным (и в высшей степени несократическим: Сократ на борьбу с традицией, собственно, и положил жизнь).

А. Тесситоре обратил внимание на то, что в «Государстве» Сократ намекает на различие, если не контраст, между политическим, или гражданским мужеством и неким, далее им не определяемым и не уточняемым, но более прекрасным (*kallion*) видом мужества (430 с). Позже в том же диалоге Сократ, говоря о качествах философа, употребляет слово «величие, великодушие, широта души» *megaloprepeia*. При всем семантическом объеме этого понятия [10] основу его составляет бесстрашие перед лицом смерти (486ab) [11, р. 126, п.22]. Эта характеристика отсылает нас к атмосфере «Апологии» и «Федона» и к поведению Сократа в последние дни и часы своей жизни. Не приходится сомневаться в том, что трагический конец Сократа, потрясший среди других сограждан и Платона, предопределил его концепцию мужества как в его гражданской, так и в иной, превосходящей ее ипостаси.

Другим ориентиром для понимания того типа мужества, который может и должен быть свойственен философу, дает понятие мыслящего, или рефлексивного самообладания (*emphrôn*), которое Алкивиад приписывает Сократу («Пир», 221a-c). Оно заключается в решимости подвергать сомнению и вопрошанию любые мнения и в отказе принимать любые традиции, пока они остались невопрошенными. Таким образом, при всем возможно едином происхождении гражданского мужества и его философской разновидности у них есть серьезные различия. Мужественный гражданин остается верен ценностям полиса подобно тому, как мужественный гоплит проявляет твердость, не отступая или (согласно лукавому исправлению Сократа), по крайней мере, отступая достойно. В этом смысле гражданское мужество может столь же легко быть инструментализовано полисом, как и воинское мужество. Философ отличается от гражданина с точностью до наоборот: он не принимает ни одной полисной ценности, не подвергнув ее испытанию. Тесситоре даже заостряет вопрос и говорит о глубинной *несовместимости* гражданского мужества и философского самообладания, скрытой их поверхностной

частичной совместимостью. Одним словом, они пребывают в напряженных отношениях [11, р. 130]. Если Лахет во всем полагается на мудрость города, а Никий – на мудрость богов, то Сократ воплощает готовность полагаться только на себя [11, р. 132]. Поэтому, по сути, сократовская концепция философского мужества-самообладания представляет собой угрозу той беспрекословной лояльности, которую Лахет считает основой гражданского мужества.

Напряжение между мужеством гражданским и мужеством «лучшим» (*kallion*) может принять и характер прямого конфликта. По разным платоновским диалогам рассыпаны ситуации прямой конфронтации мнения (большинства, *tôn pollôn*) и знания. Для достижения этого последнего необходимы не только диалектические навыки, подобно тому, как для победы в бою недостаточна наука гоппломахия. Необходимо противостоять напору некомпетентных мнений. С таким напором сталкивается арбитр, который должен оценить выступления атлетов или артистов во время соревнований или праздников. Ему приходится мобилизовать свое мужество, чтобы не поддаться влиянию шума толпы. Он должен быть не учеником, а, скорее, учителем ее («Законы», 658 e-659 a; ср. «Государство», 442 b-c, 429 c-430 b). От этого мужества арбитра зависит, не установится ли «порочная власть зрителей» (*theatrokratias ponêra*, «Законы», 701 a 3). Что же касается «знания того, чего бояться, а что сметь», то по другую сторону баррикад, со стороны актера или музыканта, вовсе не странно несколько не бояться выступать перед тысячной (некомпетентной) толпой и трепетать, выступая перед горсткой посвященных («Пир», 194 b-c, 218 d).

В сущности, Сократ показывает (в том числе самим движением диалога), что мужество *не* является абсолютной и главной добродетелью. Добродетель стремится к Благу – вот абсолютная моральная ось и принципиальный моральный критерий платонизма. Мужество не меньше, чем всё остальное, должно проверяться и поверяться этим критерием. Отсюда сократовская переинтерпретация мужества как «знания того, что бояться, а что сметь» ([*he*] *tôn deinôn kai tharraleôn epistêmê*, 194 e11-195 a1): бояться нужно только того, что может повредить душе, отвратив ее от блага. Для Сократа/Платона в (мирной) жизни не только всегда есть место для мужества, но и место для совершенствования этого мужества, чтобы сделать его еще *kallion*. Современное общество, которое без особого преувеличения можно характеризовать как *theatrokratias ponêra*, предоставляет для этого совершенствования поистине безграничные возможности.

Список литературы

1. Arendt H. *The Human Condition*. Garden City, NY: Doubleday & Co., 1959.
2. Bassi K. *The Semantics of Manliness in Ancient Greece*. in: Rosen & Sluiter, eds, 2003.
3. Devereux D. T. *Protagoras on courage and knowledge: Protagoras 351A-B // Apeiron*. – 1975. – Vol. 9.
4. Devereux D. T. *The Unity of the Virtues in Plato's Protagoras and Laches // The Philosophical Review*. – 1992. – Vol. 101, No. 4.
5. Fraenkel H. *From Poetry to Philosophy* / trans. M. Hadas and J. Willis. – N.Y.: Harcourt Brace Jovanovich, 1975.
6. O'Brien M. *The Unity of the 'Laches' // тYale Classical Studies*. – 1963. – Vol. 18.
7. Rosen R. & Sluiter I. (eds). *Andreia: studies in manliness and courage in classical Antiquity*. Leiden, Boston: Brill, 2003.
8. Schmid T. *Socratic Conception of Courage // History of Philosophy Quarterly*. – 1985. – Vol. 2, No. 2.
9. Sontag S. [Letter], in «The Talk of the Town», *The New Yorker*, 9/24, 2001.
10. Stein R. *Megaloprepeia bei Platon*. Bonn: Philos. Fakultät der Rheinischen Universität, 1965.
11. Tessitore A. *Courage and Comedy in Plato's Laches // The Journal of Politics*. – 1994. – Vol. 56, No. 1.

История как истолкование и историко-философский метод М. Хайдеггера

В статье рассматривается историко-философский метод М. Хайдеггера в связи с пониманием истории как истолкования в рамках его герменевтической философии. Анализируются применение базовых герменевтических принципов конгенности и герменевтического круга в работе историка философии и некоторые вытекающие из них методические правила, а также особенности их применения самим Хайдеггером.

This article considers Heidegger's method of history of philosophy in connection with his understanding of history as interpretation based on his hermeneutic philosophy. The author analyses the use of basic hermeneutic principles of congeniality and hermeneutic circle in the work of a historian of philosophy as well as some resulting methodical rules and the way Heidegger used them.

Ключевые слова: Хайдеггер, история, герменевтика, смысл, герменевтический круг, конгенность, история философии.

Key words: Heidegger, history, hermeneutics, sense, hermeneutic circle, congeniality, history of philosophy.

В своих историко-философских штудиях Хайдеггер исповедовал принцип «мыслить вслед за философом дальше, чем он сам». Этот принцип он использовал и в ранний, и в поздний период, но применение его до поворота 30-х годов и после него очень сильно отличается. До поворота Хайдеггер очень смело делал выводы относительно «подлинного смысла» учений различных философов, причем, как правило, сами эти философы не понимали этого подлинного смысла. В таком духе Хайдеггер оценивал в «Кассельских докладах» (1925) предисловие Гуссерля ко второму тому «Логических исследований», такое же суждение высказывается относительно значения работы Дильтея (которое не было понято самим Дильтеем и уж тем более другими его исследователями и последователями, например, Риккертом). В этих докладах Хайдеггер развивает свою интерпретацию «работы» Дильтея таким образом, что у самого Дильтея «просвечивают» основоположения, характерные для собственной «феноменологической герменевтики» Хайдеггера. В лекциях «Кант и проблема метафизики» (1925–1926) сам Кант

подвергся такому же суждению: «Достиг ли сам Кант полного прояснения проблемы [соотношения онтического и онтологического познания], остается второстепенным вопросом» [1, s. 12]. В работе «Преодоление метафизики», написанной после поворота, Хайдеггер сам признается, что он пытался «вычитать» у Канта больше, чем тот хотел сказать:

«Сначала преодоление метафизики удастся представить лишь исходя из самой метафизики как бы в виде некоего ее превосхождения ею же самой. В этом случае оправданно заходит речь о метафизике метафизики, затронутой в работе “Кант и проблема метафизики”, когда там делается попытка в данном аспекте интерпретировать кантовскую мысль, отправляющуюся пока еще просто от критики рациональной метафизики. *Правда, мысли Канта приписывается тем самым нечто большее, чем он сам мог иметь в виду в границах своей философии*» (курсив мой – Е.Ф.) [3, s. 77].

После Поворота начинает формироваться собственно герменевтическая философия Хайдеггера, в которой все философские проблемы получают решения, исходящие из герменевтических принципов. Само *истолкование* понимается как онтологическая категория, к истолкованию сводится практически сама жизнь как экзистенция. И уж тем более история вообще и история философии в частности трактовались Хайдеггером как *истолкование*. Ниже предлагается краткое изложение предпосылок, задач и методических приемов истории вообще и истории философии в частности с точки зрения герменевтической философии М. Хайдеггера. Хотя это определенная реконструкция, а любая реконструкция рискованна, всё же она учитывает новый смысл, который приобретает «метод» в хайдеггеровской философии как совокупность приемов для приведения мысли в движение.

История как истолкование

С точки зрения Хайдеггера, любое историческое исследование есть творческое *истолкование*, которое всегда есть *самоистолкование* исследователя.

Историческое исследование является *истолкованием*, так как предполагает процедуру *установления* (конституирования) *смысла* события (прошлого или настоящего) как *исторического*. Не что иное, как само историческое исследование устанавливает смысл события как «исторического». Сказать, что исследование «придает» событию такой смысл, будет неточно, так как до «придания» смысла «события» как такового не существует.

Попытаемся дать рабочие определения основных понятий, используемых Хайдеггером применительно к историческим феноменам.

а) **Смысл** – способность явления воздействовать на *бытие* субъекта. Не на *сознание*, поскольку большая часть смыслов устанавливается бессознательно, и даже не на *существо* (онтического, эмпирического субъекта, который сам есть совокупность установленных смыслов), а именно на *бытие*. Правда, в *бытии* субъект-объектная двойственность теряет силу, поэтому точнее будет сказать: «Смысл – это способность взаимодействия между явлением и присутствием затрагивать *бытие* их обоих».

б) **Событие** – «атом смысла», единица бытия смысла. «Атом» не в том смысле, что оно абсолютно неделимо и не может состоять из других событий, но сумма этих частных событий не составляет события общего, а деление события уничтожает его смысл, правда, порождая при этом множество новых.

в) **Историчность** – это особый вид смысла. Событие считается «историческим», если с течением времени его *смысл* (понятый согласно данному определению) не уменьшается, а возрастает. Всё больше людей ощущают на себе его последствия, независимо от того, осознают ли они его значимость и вообще – знают ли о нем. Оно имеет свой исторический характер изначально, в силу того, что затрагивает достаточно глубокие слои человеческого и мирового *бытия*. Но для исследующего *сознания* исторический характер события может стать доступен, как правило, лишь со временем в силу того, что человек никогда не может иметь прямого доступа к бытию, но всегда уже «заброшен» в сущее.

Так же как смысл – это всегда смысл для кого-то, так и событие – всегда событие для кого-то, оно предполагает *со-бытие*, (Mit-Sein) совместное бытие некоего явления действительности и толкующего сознания. *Историческое* событие устанавливается совместным бытием огромного круга явлений прошлого и «толкующей жизни» историка. Поэтому историк несет полную ответственность за ту картину истории, которую он устанавливает своим истолкованием, и должен обладать огромным «историческим чутьем», т. е. способностью чувствовать *движение смысла* в бытийной истории человечества.

Строго говоря, история – это и есть прошлое, как мы его истолковали. Отсюда неоднородность, многослойность, многоуровневость истории. Многие события могут веками оставаться непонятыми и не входить в историю, и если они не забываются совсем, то лишь потому, что запечатлены в текстах и памятниках (от-

сюда – значение библиотек, архивов и охраны памятников, особенно при вооруженных конфликтах). Однако с наступлением новой эпохи и приходом новых историков-толкователей эти события могут быть извлечены из «запасников» истории и получить статус исторических¹.

Поскольку историческое исследование всегда есть истолкование, то к нему можно применить основные правила *метода истолкования* (герменевтического метода): а) конгениальность; б) герменевтический круг.

а) Конгениальность. Требование конгениальности означает, что историк философии должен быть, *как минимум*, философом, чтобы суметь понять и оценить философские идеи и истолковать их, и *сверх того* — историком, чтобы установить их исторический смысл. Правда, это не значит ни того, что историк философии сам должен стать *историческим философом*, ни того, что исторические философы будут лучшими историками философии.

Чтобы быть историком живописи или музыки, не обязательно быть самому художником или музыкантом (возможно, и нежелательно), но чтобы быть историком философии, необходимо быть также и философом. Это связано с тем, что историческое истолкование в истории философии предполагает такое искусство владения словом и такую глубину проникновения в мысль философа прошлого и *за ее пределы* – в настоящее, какие могут быть только у философа (собственно, обладание ими и делает человека философом). Правда, повторяюсь, историк философии не обязательно будет философом, который сам составит историческую эпоху, однако наиболее ценными – в строго научном смысле – будут исторические исследования именно философов, причем не в последнюю очередь тех, которые сами обладают «историческим масштабом». Этому есть, по крайней мере, две причины:

- эти философы обладают наилучшим доступом к «историческому слою» в глубине бытия человечества;
- их исследовательская позиция очерчена наиболее четко, хотя она, как правило, не «объективна» в обычном смысле и часто даже откровенно предвзята, но эту предвзятость легко учесть при анализе, поскольку она исходит из артикулированных положений учения философа; позиция обычного историка философии точно так же

¹ Пример египетских пирамид показывает, как целые эпохи могут оставаться для нас непонятыми, т. е. провалами в истории – отчасти из-за недостатка текстов и памятников, устанавливающих *контекст* истолкования, но в большей степени из-за того, что чувства и стремления, мысли и предрассудки этих эпох слишком далеки от нас.

обусловлена определенной философской установкой, но эта установка обычно не артикулирована, а потому ее трудно учесть.

История философии неотделима от философии, кроме прочего, также потому, что философия есть *учение о движении человеческого духа от неистины к истине*, а история философии – свидетельство и осмысление того, как это движение осуществлялось в действительности. Это, конечно, не означает само по себе признания непрерывного прогресса в философии, так как целые эпохи могут быть периодами регресса и упадка, но в начале больших исторических эпох, как правило, совершается значительный прорыв вперед усилиями одного или немногих *гениев*, мудрецов, просветленных. Процесс и метод «смены установки», путь духа, творящего и рождающего в муках самого себя – это сущность философии, и эта сущность наиболее полно проявляется и разворачивается именно в историко-философском процессе, хотя также и в жизни отдельных философов – как в «голографических осколках». Таким образом, подлинным *субъектом* философского развития оказывается *человечество* в целом как *исторический субъект*. Поэтому не будет полной (после Гегеля, и особенно – после Дильтея и Хайдеггера) та философия, которая не является историчной, как не будет подлинной та история философии, которая не была бы «философичной».

б) Герменевтический круг – это наиболее общая структура истолкования. Историческое истолкование,двигающееся по этому кругу, включает в себя: *понимание* – пассивную, «рецептивную» сторону; историческую *критику* – активную, творческую деятельность толкующего субъекта.

Понимание, по Хайдеггеру, является не столько результатом истолкования, сколько его необходимым условием. Понимание – исходная, отправная точка герменевтического круга, и истолкование, пройдя цикл критики, вновь возвращается к этой исходной точке (сверяясь с ней также и во время движения по кругу). В результате понимание становится более истинным, полным, глубоким и ясным.

Понимание включает в себя *изучение языка* оригинального текста памятника, причем «текст» и «язык» понимаются в самом широком смысле, от лингвистического «естественного» языка до языка иносказаний, символов, умолчаний и т. д., используемых данным автором именно в данном тексте. Понимание в пределе должно привести к *полному отождествлению*, насколько это возможно, исследовательской установки историка с той установкой, которую занимал автор во время написания текста.

В акте понимания исследователь подходит к тексту *непосредственно*, «некритически» – как к прямому выражению мысли автора. Понимание требует способности достичь максимальной «беспредпосылочности», исключить и вывести за скобки всю современность, все личные установки, предубеждения и предпочтения. Признаком того, что понимание в значительной степени достигнуто, будет неспособность *сказать* что-либо по поводу текста, состояние «молчания мысли» – потому что только при молчащей мысли можно услышать, что несет текст сам по себе. Процесс выражения понимания в словах очень сложен и требует огромной дополнительной работы, которая и представляет собой *историческую критику*.

Критика. Историческая критика, собственно, и составляет основную *зримую* часть того, что называется историческим исследованием (понимание является ее невидимой и невыразимой в слове основой). Цель критики совпадает с целью истолкования в целом и заключается в том, чтобы понимание, добытое историком в борьбе с «духом забвения», выразив в слове, сделать доступным современникам. Критика проводится в двух аспектах – *синхронном* и *диахронном*. Первый включает в себя ряд весьма сложных и тонких задач.

1. Логический анализ: определение того, насколько автор последователен в развитии своей мысли. Моменты непоследовательности не являются просто недостатками, по крайней мере, для историка философии как для историка, так как они представляют наибольший интерес; ведь именно здесь рассудочная логика уступает место антиномичному разуму и сверхразумным велениям сердца, в которых наиболее полно отражается *бытийный смысл* философствования, то, как философ ощущал и проводил через свою мысль «событие бытийной истории человечества». Так, например, Хайдеггер в книге «Кант и проблема метафизики» доказывает мысль, что Кант при внесении изменений в текст второго издания «Критики чистого разума» отклонился от последовательного развертывания мысли, которое в первом издании привело его, по Хайдеггеру, к «продуктивной силе воображения» как последней основе обоих главных познавательных способностей – чувственности и рассудка. В этой непоследовательности Хайдеггер видит не просто «логический дефект» системы Канта, но, напротив, ее содержательный итог – указание на «безосновность» метафизики, на то, что она не

может быть основана в пределах своей собственной установки и должна преодолеть, «снять» саму себя.

2. Оценка аутентичности и целесообразности терминологии.

В эту задачу входит, во-первых, конечно, *строгое* (насколько возможно) *определение значения* (логического содержания) *понятий*, используемых философом; сопоставление этих понятий с конкретными терминами естественного языка философа и других естественных языков (прежде всего, языка истолкователя); сюда относится, в частности, анализ границ возможности перевода, который при удаленных культурных ареалах является определяющим для всего историко-философского исследования.

Во-вторых, собственно *терминологическая критика*, т. е. определение того, насколько аутентичны и целесообразны *термины*, использовавшиеся философом для выражения в языке его *понятий*. Степень целесообразности может быть невелика, например, в силу коннотаций термина в естественном и философском языке, не согласующихся с основным значением этого термина в контексте мысли данного философа. Например, термин «бытие» в «Бытии и времени» Хайдеггера сам автор в более поздних работах («На пути к языку») расценил как неадекватный тому содержанию, которое он хотел бы им выразить, так как длительная традиция употребления этого термина в «метафизике» придала ему целый ряд коннотаций, излишних в контексте его мысли. Здесь Хайдеггер выступал по отношению к самому себе как историк философии. Такую задачу может успешно выполнить не только сам философ. Историк философии также может на основе реконструкции основного хода мысли философа судить об адекватности терминов, хотя это не значит, что следует заменять их на более адекватные – обычно достаточно просто оговорить, в каком именно смысле используется определенный термин в определенных контекстах.

3. Выявление и четкое формулирование *проблем* и *вопросов*, стоявших перед философом. Эта работа должна, конечно, отталкиваться от формулировки проблем у самого философа, если таковая имеется, но проблема должна быть сформулирована таким образом, чтобы становилось очевидным ее значение *за пределами* данного философского учения, связь с исторической жизнью человечества данной эпохи.

К *критике* следует, очевидно, отнести, кроме *синхронного* анализа, также и *диахронный*.

1. Определение предпосылок и «корней» философского учения

в а) философской предыстории: как она осознавалась самим философом и как ее можно реконструировать с исторической точки зре-

ния; б) «гражданской» предыстории, т. е. совокупности факторов и мотивов социального характера.

Здесь проявляется важнейшее свойство философии быть выражением «объективного духа времени»: философия не только *отражает* определенное состояние *бытия* человечества в данной эпохе, но сама составляет *событие*, образующее эпоху. Например, философия Платона, по мысли Хайдеггера, – событие, образующее эпоху европейской метафизики, как минимум, до Гегеля. Роль философа здесь заключается в том, чтобы некую реальность, воздействующую на глубинные слои бытия человечества и смутно ощущаемую многими, выразить не в форме поэтического прозрения, но в форме точного и обоснованного слова-логоса. Философия здесь очень близка поэзии. Но поэзия, по-видимому, скорее, выражает «дух времени» в категориях вечного, прозревая вечный смысл в явлениях временных и преходящих, философия же, наоборот, давая вечному выражение в слове, в языке, тем самым облекает его в плоть времени. Поэтому именно изучение истории философии, а не истории поэзии может позволить наиболее глубоко проникнуть в «дух времени» конкретной исторической эпохи.

2. Определение последствий и путей развития данного учения:

а) реально осуществившихся;

б) логически и исторически возможных, но еще не реализовавшихся.

Очень часто полная реализация потенции философского учения происходит далеко не сразу после того, как это учение становится известным. Такой была судьба трудов Аристотеля, Николая Кузанского, Спинозы. Сейчас такова судьба большинства русских философов. Здесь роль историка философии особенно важна, так как он может стать тем, кто вернет человечеству достоинство огромной ценности, даст учению прошлого фактически второе рождение и вторую жизнь.

Теперь, когда мы в общих чертах обрисовали работу историко-философской критики в рамках герменевтического метода Хайдеггера, нужно вновь вернуться, согласно методу герменевтического круга, к пониманию. Действительно, понимание накладывает существенные ограничения на работу критики. В частности, критика терминологии и особенно подстановка терминов могут, как правило, применяться лишь к современным либо недавним философским учениям. Этому есть две причины. Во-первых, философы прошлого во многом сами определяют коннотации терминов в естественном и философском языке («бытие» Парменида, «идея» Платона, «субъ-

ект» Декарта и т. д.). Во-вторых, живая ткань языка, на котором написаны философские тексты, «иссушается» временем, язык становится в той или иной мере «мертвым» (таков, например, язык Гегеля, хотя немецкий язык, конечно, жив), а замены можно делать лишь в живом, развивающемся языке. Кроме того, действительное словоупотребление философа может дать материал для этимологической критики, для выявления «внутренней формы слова» (Потебня), звучания атомарных смыслов в корнях слов, даже если эти смыслы не выводятся из этимологии (ср. псевдоэтимологию «Кратила» Платона).

Что касается терминов, внешнего «одеяния» мысли, то тем более касается идей, т. е. *понятий*: ни в коем случае нельзя, по Хайдеггеру, подменять понятия, используемые философом (как бы они ни обозначались терминологически) *другими* понятиями, будь то понятия современного мышления или просто других философских «стилей». Нужно крайне осторожно использовать эти «трансцендентные» для данного философского языка понятия даже для общей характеристики и оценки философского учения. Отсюда – общеметодологическое требование *понятийной аутентичности*: в историко-философской интерпретации можно, как правило, использовать и реконструировать только те понятия (не *термины*), которые действительно присутствовали в языке и мышлении данной эпохи.

В частности, это предполагает «археологические раскопки» в многоуровневых значениях терминов (поскольку к понятиям мы имеем доступ только через термины) и отделение путем философской и лингвистической критики более древних слоев смысла от более поздних. Такую работу, например, проводил Хайдеггер в отношении греческих понятий «логос», «алетейя», «фюсис» и т. д., освобождая их от «метафизических наслоений».

Поэтому, например, в герменевтической истории философии не будут считаться строгими историко-философские исследования Гегеля, проецировавшего в прошлое понятия собственной диалектики, которая была передовым философским учением своего времени, с собственным понятийным аппаратом, но именно поэтому не могла дать аутентичных понятий для историко-философского исследования. Наоборот, историко-философские взгляды Аристотеля будут более строгими, так как он, хотя и рассматривал прошлую философию через призму собственных понятий, но эти понятия не были совершенно чужды языку и мышлению толкуемых им философов (понятия материи, движущего начала, формы и цели).

Итогом «понимающей критики» должно стать, по Хайдеггеру, новое философское содержание, творчески развивающее сущностное зерно толкуемого текста. В этом выражается историчность философии, которая коренится в осмыслении истории философии и произрастает из этого осмысления:

«...Никакое разъяснение не должно довольствоваться тем, что извлечет суть дела из текста, – оно, отнюдь тем не похваляясь, обязано приложить сюда и нечто свое. Такой прибавок человек непосвященный, принимая за содержание текста то-то и то-то, всегда ощущает как нечто вчитанное в текст со стороны толкователя и, притязая на свое право судить, подвергает его критике. Однако настоящее разъяснение никогда не понимает текст лучше автора – но только понимает его иначе. И необходимо только, чтобы это иное затрагивало то же самое, не промахивалось мимо того, чему следует своей мыслью поясняющий текст» [2, с. 213–214].

Список литературы

1. Heidegger M. Gesamtausgabe. I. Abteilung. Bd.3. Kant und das Problem der Metaphysik. Fr.a.M., 1991.
2. Heidegger M. Gesamtausgabe. I. Abteilung. Bd.5. Holzwege. Fr.a.M., 1977.
3. Heidegger M. Gesamtausgabe. I. Abteilung. Bd.7. Vorträge und Aufsätze. Fr.a.M., 2000.

ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

УДК 1 (091) (3) : 167.23

П. А. Биргер

Успехи и проблемы античного научного эксперимента

В статье рассматриваются взгляды на проблему античного научного эксперимента, теоретические предпосылки, влияющие на отношение к эксперименту в античности, на конкретных примерах демонстрируются как достижения античных экспериментаторов, так и проблемные стороны греческого эксперимента, рефлексия над которыми может оказаться полезной при анализе и современного научного эксперимента.

The article describes various attitudes to ancient scientific experiment and factors influencing it, the author demonstrating both success of ancient experimentators and problems connected with Greek experiments, pointing out that this reflection could be useful for modern scientific experimentation.

Ключевые слова: наука, историческая эпистемология, античность, научный эксперимент, теория, медицина, опыт, метод.

Key words: science, historical epistemology, ancient Greece, scientific experiment, theory, medicine, experience, method.

Сформировавшись в эпоху научной революции Нового времени, эксперимент является одним из основополагающих методов науки. Согласно классическому определению отечественного исследователя науки А. В. Ахутина, эксперимент – это «род опыта, имеющего познавательный, целенаправленно исследовательский, методический характер, который проводится в специально заданных, воспроизводимых условиях путем их контролируемого изменения» [1, с. 425]. Вместе с тем, основания научного эксперимента далеко не так однозначны. Как видно, в этом определении нет упоминания об объективности полученного знания, хотя очевидно, что именно эта характеристика на протяжении истории науки являлась

одной из важнейших причин выбора экспериментального метода как одного из главных методов исследования. Все экспериментальные процедуры, так или иначе, направлены на то, чтобы элиминировать вмешательство экспериментатора в исследуемый процесс, свести к минимуму возможные колебания переменных и воздействие внешних факторов, получив тем самым представление о том, как процесс происходит «на самом деле». Эксперимент, таким образом, рассматривается как достоверная репрезентация процессов, происходящих в самой природе.

Вместе с тем, в таком определении эксперимента мы сталкиваемся с серьезным противоречием. Претендуя на репрезентацию естественных процессов, эксперимент, тем не менее, является абсолютно искусственным человеческим конструктом. Действительно, событий, как они совершаются во время эксперимента, в природе не происходит практически никогда. Эксперимент препарирует реальность до неузнаваемости, выделяет из нее такие переменные, которые не существуют сами по себе в «естественных условиях», он производит «насилие» над предметом исследования, но продолжает при этом претендовать на объективность.

В строгом смысле слова научный эксперимент является продуктом Нового времени. Однако вправе ли мы предположить, что менее отрефлектированные формы эксперимента существовали ранее? В философских исследованиях роль эксперимента в античной науке оценивается по-разному. С одной стороны, ряд исследователей придерживается весьма логичной позиции: если нам известны хотя бы несколько случаев успешного применения эксперимента, то разумно предположить, что таких случаев было больше, просто они не дошли до нас. Г.Е.Р. Ллойд приводит цитату Дж. Бернета: «Невозможно представить, что любознательные люди могли применить экспериментальный метод в одном случае и не перенести его на другие проблемы <...> Всё, что мы знаем об этом вопросе, доступно из сборников и справочников, составленных века спустя людьми, не заинтересованными в науке, для ещё менее заинтересованных в ней читателей» [8, p. 75]. Если мы видим мало примеров экспериментирования в античности, то это, согласно такому рассуждению, вина поздних исследователей, через труды которых греческая учёность дошла до нас.

С другой стороны, уже в «Новом органоне» Бэкона говорится, что «из всех философий греков и из частных наук, происходящих из этих философий, на протяжении стольких лет едва ли можно привести хотя бы один опыт, который облегчал бы и улучшал положение

людей и который действительно можно было бы приписать умозрениям и учениям философии» [2, т. 2, с. 37]. Что же касается экспериментов Аристотеля, то Бэкон вовсе считает, что «его решение принято заранее, и он не обратился к опыту, как должно, для установления своих мнений и аксиом; но, напротив, произвольно установив свои утверждения, он притягивает к своим мнениям искаженный опыт, как пленника. Так что в этом отношении его следует обвинить больше, чем его новых последователей (род схоластических философов), которые вовсе отказывались от опыта» [2, т. 2, с. 29].

С точки зрения С. Самбурского, для древних греков идея изоляции объекта эксперимента от среды – т. е. то, на чем строились классические эксперименты Галилея и Ньютона – была абсурдной. И для Аристотеля «окружающая среда была неотъемлемой частью самого феномена, и он считал даже идею изоляции несостоятельной» [9, р. 233]. По мнению же Г.Е.Р. Ллойда, в попытках ответить на общий вопрос, экспериментировали ли греки, исследователи «слишком часто забывают, что эксперимент обладает различной полезностью и релевантностью в разных областях научного исследования и даже для разных проблем в рамках одного поля; более того, можно сказать, что роль эксперимента может варьироваться на разных уровнях научного развития, в зависимости от уровня знаний, достигнутых в конкретной сфере в конкретный период» [8, р. 76].

До нас дошли (пусть часто и через вторичные источники) сведения о проводимых в разные периоды античности опытах разной степени сложности и с разным успехом используемые для подтверждения или опровержения теорий. В таком контексте более разумным представляется не пытаться сделать единый вывод о качестве и статусе античного эксперимента, а рассмотреть конкретные примеры опытов, проводимых древними греками, и разобраться, насколько они соответствуют современным представлениям об эксперименте как о «целенаправленном изучении и фиксировании данных об объекте, находящемся в специально созданных и точно фиксируемых и контролируемых условиях» [4, с. 30].

Современные исследователи науки приводят примеры целого ряда экспериментов, проводимых древними греками. В трактате «Оптика» Птолемей иллюстрирует эксперименты, направленные на доказательство теории распространения света: автор закрывает на зеркалах места, в которых отражается объект, и постепенно открывает их, обнаруживая, что «зрительный луч» распространяется по прямой. В другом эксперименте, используя три типа зеркал – обыч-

ное, выгнутое и вогнутое – Птолемей доказывает свой тезис о том, что угол падения равен углу отражения. В своих наиболее сложных экспериментах, направленных на изучение преломления света в средах, Птолемей кладет на дно цилиндра с водой диск, разделенный на 90 секторов, подобно транспортиру, и, используя цветные отметки и помещенный в воду тонкий стержень, выясняет, как именно преломляется изображение в воде. Более того, Птолемей использует воду «разной плотности», оставляя прочие элементы эксперимента неизменными, и приходит к выводу, что плотность воды не влияет на преломление света. Фактически он пользуется экспериментальным методом не намного хуже современного ученого, контролируя несколько переменных: сосуд, количество воды, угол стержня и т. д. Он меняет только одну – плотность воды – и отмечает, меняется ли результат) [8, р. 82].

Наибольших успехов в плане эксперимента, и это признается многими авторами, греки достигли в медицине и биологии, особенно если слегка расширить временные рамки и включить в рассмотрение работы выдающегося врача II в. н. э. Галена. Но даже начиная с Алкмеона Кратонского (V в. до н. э.), греческие медики активно прибегают к технике препарирования, причем не только взрослых животных, но и эмбрионов и даже вивисекции. В частности, Аристотель передает результаты вскрытия животных и рыб, благодаря которым удалось опровергнуть популярную в то время теорию о том, что пол эмбриона определяется положением, занимаемым им в утробе матери [11, р. 184]. Эксперименты проводили и Гиппократ, и его последователи. В работе «О сердце» автор приводит (пусть и мельком) несколько интересных анатомических экспериментов:

«После смерти, если кто, зная древний обряд, удаляет сердце и если одну из перепонок отодвинет, другую же наклонит, то не войдет в сердце ни вода, ни воздух, который будут вдвухать, особенно с левой стороны» [3, с. 180].

Врач верно отмечает не только принцип работы клапанов сердца, но и то, что клапаны аорты сильнее клапанов лёгочной артерии. К сожалению, врач даёт отличающееся от современного объяснение этого феномена: «ибо ум человека пребывает по природе в левом желудочке и управляет остальной душой» [3, с. 180], но сам факт экспериментальной проверки теории (пусть и неверной с современной точки зрения) примечателен. Во втором параграфе того же сочинения выдвигается следующий тезис: «... надгортанник есть крышка, очень точно закупоривающая и не дающая прохода ничему, кроме питья», который проверяется экспериментальным мето-

дом: «если кто окрасит воду в голубой цвет или красный и даст ее выпить очень жаждущему животному, лучше всего свинье, ибо это животное не отличается ни разборчивостью, ни чистотою, потом перережет ей горло в то время, как она пьет, то он найдет надгор-танник окрашенным питьем» [3, с. 177].

Примечательно, что автор признаёт, что этот эксперимент «не всякому удастся». Таким образом, уже в текстах греков мы видим отсылку к опыту «любого человека», которая будет особенно важна для Р. Бойля и его коллег по Королевскому научному обществу. Кроме того, известно, что в третьем веке до нашей эры греческие врачи проводили эксперименты, в том числе и над живыми людьми (осужденными преступниками), в частности, совершали рассечение нервов и тем самым выясняли, за движения каких частей тела они отвечают. Изучая разветвления нервов и реакции «пациентов», Эра-систрат пришёл к выводу, что нервы являются и «передатчиками» движения [11, р. 185].

Следует признать, что далеко не все эксперименты греческих врачей были настолько успешными. Зачастую, особенно когда дело касалось более сложных проблем, например «субстанций», из которых состоит тело человека, они прибегали к «экспериментам», которые, хотя формально и можно считать таковыми, но по современным меркам просто абсурдны. Например, один из авторов гиппократова корпуса пытался «доказать» свою теорию о причинах женских болезней с помощью эксперимента над куском ткани:

«... у женщины мышцы более рыхлые и более мягкие, чем у мужчины, а раз это так, тело женщины тянет из живота жидкость быстрее и больше, чем тело мужчины. Действительно, если кто положит сверх воды или даже во влажное место на два дня и две ночи очищенную шерсть и платье чистое из плотной ткани, весящее точно столько же, как и шерсть, то, вынув их, он найдет на весах, что шерсть сделалась гораздо тяжелее, чем платье; это происходит таким образом: вода, находящаяся в сосуде с широким отверстием, беспрестанно испаряется кверху, и шерсть, будучи редкой и мягкой, получает более испарения, а платье, плотное и густое, оказывается наполненным, получив не особенно много» [3, с. 620].

В этом примере типичные проблемы античного научного эксперимента предстают особенно ясно. Здесь он не инструмент открытия, не даже в подлинном смысле эпистемологическое явление — это, скорее, риторический прием, нежели научный процесс. Исследователь придерживается выбранной им теории и пытается сформулировать её доказательства, прибегая порой к весьма натянутым аналогиям.

Одной из причин такого подхода к эксперименту, по мнению Х. Гомперца [7, р. 174], является отношение к самой теории. Греки далеко не всегда были уверены в том, что факты могут подтвердить теорию в большей или меньшей степени, так как теория существовала для них только как единое целое. Поэтому, если какой-то факт хотя бы частично «подтверждал» теорию или один из фактов, её составляющих, он признавался аргументом в пользу теории как таковой. Например, Ипполит писал о Ксенофане следующее: «Ксенофан думает, что земля смешивается с морем и со временем растворяется в воде, утверждая, что у него есть следующие доказательства: в глубине материка и в горах находят раковины. В Сиракузах, по его словам, был найден в каменоломнях отпечаток рыбы и тюленей, на Паросе – отпечаток лавра в толще камня, а на Мальте – плоские отпечатки всех морских существ. Эти [отпечатки], по его словам, образовались в древности, когда все обратилось в жидкую грязь, а отпечаток на грязи засох. Все люди истребляются, всякий раз как земля, погрузившись в море, становится грязью, а потом снова начинают рождаться. И такое основание бывает во всех мирах» (Ксенофан. А 33 Лебедев) [6, с. 165].

В данном случае Ксенофан интерпретирует в общем-то верный факт: «отпечатки морских существ в глубине материка означают, что когда-то там было море», как доказательство того, что Земля регулярно обращается в грязь, давая этим начало новой жизни.

Согласно Сенеке, один греческий философ так объясняет с помощью повседневного опыта свою теорию происхождения землетрясений:

«В доказательство того, что именно вода повинна в землетрясениях, Фалес приводит то обстоятельство, что при всяком более или менее крупном землетрясении на поверхность вырываются новые источники, как это случается и при кораблекрушениях; когда судно накренится и ляжет на бок, оно зачерпывает воду, и если груза на борту слишком много, вода бьет вверх и заливают корабль, а если нет – все равно поднимается значительно выше обычного уровня и справа и слева» [5, с. 320].

Снова повседневный эмпирический опыт становится аргументом для предельно широкого теоретического тезиса. Даже весьма практически ориентированные исследователи, например, Гален, не брезгают прибегать к риторическим приемам. Л. Тотелин в своём исследовании авторских стратегий Галена рассматривает его методы апроприации опыта предшественников с помощью риторики.

Гален приводит результаты исследований других врачей в качестве аргумента в пользу эффективности своих рецептов. Тотелин отмечает, что «сам Гален не был эмпириком, но он неоднократно отмечал, что в области фармакологии один частный тип опыта, компетентный (*diōrismenē reira*), обретает приоритет над логическим рассуждением в получении фармакологического знания» [10, p. 310].

Таким образом, однозначной характеристики экспериментальному методу античности дать невозможно. Утверждение, что греческие учёные не экспериментировали, очевидно, ложно, что показано на дошедших до нас примерах. Утверждение же о том, что эксперимент успешно существовал в древней Греции, также будет преувеличением: несмотря на вышеуказанные примеры, греки в большинстве случаев не осознавали эпистемологической важности своих экспериментов и пользовались ими бессистемно, использовали их для «доказательства» исключительно умозрительных теорий и, разумеется, проводили их без протокола. Греческое понятие эксперимента можно было бы сформулировать, отсылая к Ллойдю, как «непосредственное обращение к наблюдению, где данные наблюдения получены благодаря сознательному вмешательству с целью изучить феномены в искусственных условиях» [8, p. 72]. Это не нейтральный инструмент выбора между теориями, но средство подтверждения своей или опровержения чужой теории. В греческой науке эксперимент имеет четкие риторические коннотации, так как, будучи связан с миром конкретных вещей, не может являться проводником в мир истины, элементами которого являются идеи.

Как показывает отношение к античному эксперименту история философской и научной рефлексии, греки не оказали значительного влияния на дальнейшее развитие науки. Сколь бы то ни было заметное признание историками науки греческий научный эксперимент получает только в наше время. Следует признать: обобщенное мнение о том, что в Древней Греции не было эксперимента как такового, базируется на очевидных предпосылках, однако при подробном рассмотрении конкретных случаев становится ясно, что такое мнение является чрезмерным упрощением реальной ситуации. Приведенные в данной статье примеры демонстрируют, что экспериментальное подтверждение теории, пусть и не без серьезных недостатков, было не чуждо греческим исследованиям.

Список литературы

1. Ахутин А.В. Эксперимент // Новая филос. энцикл.: в 4 т. Т. 4. – М.: Ин-т философии РАН, 2010. – С. 425–426.
2. Бэкон Фрэнсис. Сочинения: в 2 т. – М., 1978.
3. Гиппократ. Избранные книги. – М., 1936.
4. История и философия науки: учеб. пособие для аспирантов / под ред. А.С. Мамзина. – СПб., 2008.
5. Сенека. Философские трактаты. – СПб., 2001.
6. Фрагменты ранних греческих философов. – М., 1989.
7. Gomperz H. Problems and Methods of Early Greek Science // Journal of the History of Ideas. 1943. – V. 4. – № 2. – P. 178–199.
8. Lloyd G.E.R. Methods and Problems in Greek Science: Selected Papers. Cambridge University Press, 1991.
9. Sambursky S. The Physical World of the Greeks. – Routledge & Kegan Paul Ltd., 1956.
10. Totelin Laurence M.V. And to end on a poetic note: Galen's authorial strategies in the pharmacological books // Studies in History and Philosophy of Science. 2012. – № 43. – P. 307–315.
11. Von Staden H. Experiment And Experience In Hellenistic Medicine // Bulletin of the Institute of Classical Studies. 1975. – V. 22. – Issue 1, Dec. –P. 178–199.

Наука как предмет познания в философии первого позитивизма

В статье рассматриваются взгляды на науку и научный метод первых позитивистов. Более подробно анализируется концепция О. Конта. Делается вывод о том, что в поиске универсального метода познания первые позитивисты задачи науки видели в систематизации и обобщении научного эмпирического знания.

The views and scientific method of first positivists are studied in the article, O. Cont's concept analyzed in more detail. The authors come to the conclusion that the first positivists in their search of a universal cognition method considered scientific empirical knowledge systematization and generalization the task of science.

Ключевые слова: наука, первый позитивизм, метод познания, концепция О. Конта, эмпирическое знание, универсальный метод познания.

Key words: science, scientific method, early positivist philosophy, O. Cont's concept, empirical knowledge, universal cognitive method.

Предмет, круг проблем, концептуальный и терминологический аппарат современной философии науки определяется, прежде всего, тенденциями и характером ее эволюции как особого направления в развитии философской мысли, сложившегося к началу второй половины XIX в. Среди основных факторов, определивших направление исследовательского поиска философии науки, является позитивизм, представлявший мощное идейное течение, охватившее многообразные сферы деятельности – науку, политику, педагогику, философию, историографию в Европе в середине XIX в. Выдающиеся математики (Лобачевский, Риман, Клейн), не менее блестящие физики (Фарадей, Максвелл, Герц, Гельмгольц, Джоуль), микробиологи (Кох и Пастер), биологи-эволюционисты (Ч. Дарвин, Т. Гексли и др.) своими исследованиями обеспечивают формирование новой научной картины мира [8, с. 15]. Первые позитивисты исходили из единых программных установок об утверждении примата науки и естественно-научного метода перед всеми другими видами знаний, об абсолютизации принципа и закона причинности, о признании реальности и безграничности социального прогресса на основе научной рациональности, об отождествлении законов общества и природы (социальная физика).

Новое понимание сути науки и научного метода наиболее полно изложено в трудах Огюста Конта. Его взгляды развивались по двум основным направлениям: во-первых, это ориентация всего научного знания на опытные науки, доминирование в методологии эмпирических методов; во-вторых, необходимость создания некоей новой религии – с новой церковью, новым культом. Пытаясь совместить эти две позиции, Конт говорит даже о том, что ученые должны составить объединение позитивного духовенства. Научное знание, таким образом, становится одним из компонентов священнослужения человечеству. Но если Конт как-то совмещал эти две линии в своем философском творчестве, например, выдвигая проект иерархии власти позитивистской церкви, то у его последователей эти линии расходятся совершенно. Так, Э. Литтре, представляя сциентистскую линию внутри позитивизма, подчеркивал значимость и ценность именно первой тенденции в позитивизме, а Лаффит полагал, что центральное положение позитивизма связано с его религиозной ориентацией.

Остановимся на первой тенденции в философии первого позитивизма – сциентистской. Конт «переориентировал» науку с изучения первых и конечных причин явлений на изучение их непреложных законов, с вопроса *почему* на вопрос *как*. Наука не может анализировать причины явлений, – так она остается в пределах метафизического состояния. Наука должна изучать и статику, и динамику объекта – то, как он сохраняет свое равновесие, устойчивость, и то, как он развивается, изменяется. Другими словами, целью науки является и предмет, и объект исследования. Науку, научное знание, по мнению Конта, прежде всего характеризует ориентированность на эмпирический базис, оно основано на наблюдении. Наука проникается методами эмпирического естествознания – наблюдением, анализом фактов, их проверкой, классификацией, обобщением. Таким образом, предметом позитивной философии, по Конту, является изучение:

- общих научных положений, исследование взаимных отношений и связей наук друг с другом в качестве противодействия далеко идущей специализации и созданию системы однородной науки;
- логических законов человеческого разума;
- хода работы человеческого разума по пути исследования.

Для обоснования этих положений о сущности и методе позитивной науки Конт выдвинул закон трех стадий, согласно которому духовный прогресс человечества проходит последовательно три этапа: теологический, метафизический (философский) и позитив-

ный. Эти этапы проходит человечество в своем стремлении познать мир, в своем умственном развитии. На теологической стадии духовного развития человек стремится объяснить все явления вмешательством сверхъестественных сил, на метафизическом – тоже стремится достигнуть исчерпывающего абсолютного знания о мире, но только через ссылку на различные придуманные первосущности и первопричины, якобы скрывающиеся позади мира явлений, позади всего того, что мы воспринимаем в опыте. На третьей, позитивной стадии познания, утверждал Конт, «человеческий ум признает невозможность приобрести абсолютное знание, отказывается от исследования происхождения и цели вселенной и знания внутренних причин явлений для того, чтобы заняться <...> открытием их законов, т. е. неизменных отношений последовательности и сходства явлений» (без анализа вопроса об их сущности и природе) [2, с. 105].

Конт полагал, что наука и ее законы могут отвечать только на вопрос *как*, но не на вопрос *почему*. Каждому из этих трех этапов духовного прогресса человечества соответствует определенный, соответствующий духу времени метод познания, а именно: теологический, метафизический и позитивный (научный), причем характер этих методов существенно различается и даже прямо противоположен. Первый из них характеризует младенческий период науки, отличающийся сверхъестественными идеями, связующими наибольшее число наблюдений. Факты, попадающие в сферу наблюдения, рассматриваются здесь априорным способом. Метод во втором, переходном, периоде соединяет факты согласно идеям, которые представляют собой олицетворение абстракции. Метафизическое мышление, по мнению Конта, способствует тому, что мысль приобретает большую широту и незаметно подготавливается к истинно научной работе. Но коренная ошибка этого мышления в том, что, как и теологическое мышление, оно стремится узнать абсолютные начала и конечные причины всего сущего. Но это невозможно, поскольку человек не может выйти за пределы опыта. Таким образом, метафизика должна оставить эти бесплодные и безнадежные попытки познать абсолютную природу и сущность всех вещей и устремиться по пути накопления положительного знания, получаемого частными науками. Наука как третья стадия духовной эволюции сменяет предшествующие ей теологическую и метафизическую стадии, являясь высшим достижением интеллектуальной истории человечества. Позитивное состояние – это окончательная форма всякой науки. Здесь «факты сгруппированы согласно идеям или за-

конам вполне позитивного характера, подсказанным и подтвержденным самими фактами, которые часто являются достаточно простыми и общими, чтобы стать принципами» [2, с. 105]. В гносеологическом плане это означает, что наука должна ограничиться описанием внешних сторон объектов, их явлений и отбросить умозрение как средство получения знаний и метафизику как учение о сущности. Закон трех стадий, выражающий суть его концепции развития знания, определенным образом характеризует каждую науку.

Каждая наука, по Конту, отличается различной степенью быстроты прохождения трех стадий своего развития. По этой причине на различных этапах развития научного знания сосуществуют науки, находящиеся на различных стадиях своего развития – одни проходят теологическое состояние, другие пребывают на метафизическом уровне, третьи достигли позитивного. Принципиальная, диалектическая идея Конта в том, что более ранние этапы и отрасли научного знания являются одновременно и менее развитыми, чем более поздние. Развитие научного знания идет как переход от менее развитых наук к более развитым, что соответствует переходу науки от одной стадии к другой. Разделяя науки на два типа – абстрактные и конкретные – он выявляет фундаментальные и прикладные науки, подчеркивая их взаимодействие в истории науки и большое значение конкретно-прикладных наук для совершенствования абстрактно-теоретических отраслей научного знания. Так, алгебра является, по мнению Конта, абстрактной наукой, занимающейся исчислением функций и решением уравнений, а арифметика – прикладная часть математики – занимается исчислением численных значений, т. е. приложением понятий алгебры к определенным количественным характеристикам. Наряду с таким различием Конт проводит различие между науками по объекту изучения. Так, он вычленяет физику неорганических и органических тел, подчеркивая, что путь, по которому идет человеческий разум, в этих двух типах знания специфичен:

«В первом случае человек вынужден сначала рассматривать частные факты, чтобы затем подняться до открытия некоторых общих законов, которые впоследствии становятся отправным пунктом его исследований. В физике органических тел... человек неминуемо начинает свои позитивные открытия с наиболее общих фактов, доставляющих ему затем необходимый факел для освещения изучения деталей, точное познание которых, в силу их природы, остается для него навсегда запретным» [2, с. 149].

Рассматривая строение научного знания в целом, Конт предлагает свою классификацию наук. Отвергая бэконовский принцип классификации в зависимости от различных познавательных способностей человека (рассудок, память и воображение), Конт выдвигает идею, согласно которой все эти способности применяются одновременно и во всех науках. Он предлагает более объективный и научный принцип разделения наук в зависимости от их предмета, от характера их содержания. Основная классификация наук, предлагаемая Контом, выглядит так: астрономия, физика, химия, физиология, социальная физика (социология).

Эта классификация представляет динамическое приложение к так называемому закону классификации, фиксирующее определенную последовательность в построении родовидовой иерархии: восхождение знания от простого к сложному и от большей общности явлений к меньшей. Такой «путь» человеческого знания является одной из форм развития науки, зафиксированной Контом, и составляет основной принцип его классификации.

Итак, науки должны наблюдать и описывать то, что открывается в опыте, формировать эмпирические законы. Эти законы служат для описания фактов и имеют значение только для явлений (феноменов). Главную задачу позитивной философии Конт видит в уяснении сущности и способа действия универсальных естественных законов. Открытие этих законов – цель науки, научного познания в противоположность старым убеждениям о познании как выявлении причин всего сущего – как первых, так и последних. Эти законы, по Конту, действуют не только в природе, но и в обществе, управляют жизнью людей. Эти убеждения Конта определили его идею социологии как особой науки об обществе.

Идеи Конта относительно позитивной науки разделял Джон Стюарт Милль, который считал, что человек не может знать ни сущности, ни даже действительного способа возникновения ни одного факта, он может знать только отношения последовательности или сходства фактов друг с другом. Постигание истины возможно лишь на путях согласования научно-познавательной деятельности с представлениями, во-первых, о единообразии природы, во-вторых, об опытном происхождении знаний, в-третьих, о том, что законы есть не что иное, как повторяющиеся последовательности. В позитивной науке он видел философию нового типа, призванную решить задачи систематизации, кодификации научных знаний и их освобождения от различного рода метафизических – чисто спекулятивных, не основанных на опыте – построений. Но и это знание

относительно, а не абсолютно, поскольку опыт не имеет никаких окончательных границ, а может расширяться беспредельно.

Согласно другому крупнейшему представителю первого позитивизма, Герберту Спенсеру, позитивная философия, или наука, должна иметь синтетический характер, интегрируя весь наличный комплекс научных знаний о мире и человеке на основе идеи эволюции, истолкованной в терминах материи, движения и силы. Так же, как Милль и Конт, он критикует построения умозрительной метафизики, не основанные на опыте, и обосновывает решающее значение научного метода как источника объективных знаний о различных видах бытия. Так как основным и доминирующим принципом его методологии является идея постепенного эволюционного прогресса, его философию науки в целом можно назвать эволюционистской. Г. Спенсер «объединил в своей трактовке науки различные тенденции, существовавшие в английском общественном сознании – позитивистский эмпиризм, утилитаризм и эволюционизм» [3, с. 292]. Позитивная философия, по Спенсеру, должна иметь синтетический характер, объединяя, интегрируя весь наличный комплекс научных знаний о мире и человеке на основе идеи эволюции, истолкованной в терминах материи, движения и силы. Вообще же процесс эволюции, по Спенсеру, – это процесс переходов материи от «...состояния неопределенности, несвязной однородности к состоянию определенной и связанной разнородности, во время которых неизрасходованное движение претерпевает аналогичное же превращение» [4, с. 8]. Процесс эволюции, таким образом, подчинен определенному ритму, этот ритм исключает «скачки», революционные трансформации в природе и обществе. Интересно отметить, что, разделяя главную идею первых позитивистов, в частности О. Конта, об истинном знании как выражении научного метода, основанного на опыте, сам Спенсер себя не причисляет к их последователям. Более того, в других вопросах он полемизирует с О. Контом, в частности, в вопросе относительно роли идей в обществе. Для Конта научные идеи являются главным двигателем социального прогресса, Спенсер же проводит иную точку зрения: «Идеи не управляют миром и не вносят в него переворотов, мир управляется и изменяется через чувства, для которых идеи служат только руководителями» [5, с. 77–78]. По мнению Спенсера, общество существует благодаря реализации пяти форм деятельности: 1) непосредственно направленной на самосохранение; 2) удовлетворяющей опосредованно жизненные потребности, влияющие на самосохранение; 3) деятельностью по воспитанию и образованию; 4) деятельностью

по поддержанию социальных и политических отношений; 5) досуга. В каждой из этих форм деятельности велика роль научных знаний, науки, каждая из них осуществляется и развивается в прямой зависимости от уровня развития знания: чем совершеннее человеческие знания внутри формы общества, тем она лучше и успешнее.

В своей философии науки Спенсер доводит до конца традиции философии «здравого смысла», отождествляя науку с обыденным сознанием, рассматривая ее как «расширение восприятий путем умозаключений». Он отождествляет обыденное и научное знание по содержанию, а вся история науки сводится им к выяснению последовательных фаз внутри знания. По Спенсеру, знание развивается эволюционно, последовательно – от простого к сложному через дифференциацию и интеграцию. Порядок открытий следует за познанием генезиса и сложности явлений и выражается в приумножении законов, выявляющих единообразие отношений между явлениями. Убеждение в существовании закона «становится могучим двигателем», подвигающим ученых на новые исследования. Установление закона позволяет осуществить научное предвидение, перейти от качественного предвидения к количественному. Открытие законов, по Спенсеру, зависит, во-первых, от влияния явлений на личное благополучие людей, во-вторых, от очевидности явлений, между которыми необходимо найти закономерное отношение, в-третьих, от абсолютного постоянства соотношений, в-четвертых, от относительного постоянства явлений и, в-пятых, от их простоты. Развитие науки понимается Спенсером и как развитие метода, как переход к сознательному и систематическому развертыванию умственных операций. «Преобладающий, характерный признак интеллектуальной деятельности, рассматриваемой с точки зрения последовательных стадий ее эволюции, состоит в том, что умственные процессы, которые первоначально не сопровождалась сознательным отношением к способу их выполнения или приспособления к доступным целям, впоследствии становятся сознательными и систематическими». Эти умственные процессы приобретают организованную форму, вписываясь в процесс эволюции в целом.

Научные методы и их применение, по Спенсеру, важны в производстве, приготовлении и распределении товаров. Так, для строительства необходимо знание математики. Столь же значимы для различных видов деятельности человека, по мнению философа, и физические науки. Достижения физики находят свое полезное применение в создании паровой машины, телеграфа, в усовершенствовании

вании бытовых приборов. Спенсер отмечает важное практическое значение химии, особенно для производства средств для жизни. Отметим, как идеи Спенсера о роли научного знания и метода отразились на его педагогических и политических взглядах. Исходя из идеи практически утилитарной роли научного знания, он считает необходимым перестроить систему образования, которое должно ориентироваться на современный уровень науки, не пережевывать мертвые формулы, а давать жизненное знание, применимое в различных отраслях промышленности. Не сомневаясь в том, что научное образование необходимо для каждого, он ратует за отказ от пагубной системы зазубривания, жертвующей духом ради буквы, и построение процесса обучения в соответствии с развитием наших мыслительных способностей. Поскольку «умственный прогресс необходимо направляется от конкретного к абстрактному» [6, с. 40], постольку и образование должно начинаться не с абстрактных, а конкретных знаний.

В духе первого позитивизма, абсолютизовавшего значение и роль науки в различных сферах деятельности человека, английский философ активно пропагандирует науку, показывает ее эстетическую ценность, поэтичность. Он обсуждает вопросы влияния науки на умственное и нравственное воспитание, подчеркивает дисциплинирующее воздействие занятий науками:

«Наука постоянно прибегает к индивидуальному разуму. Ее истины принимаются не на основании одного авторитета; всякому предоставляется свобода испытать их. Каждый шаг в научном исследовании подлежит его обсуждению. Человек не обязан тут принимать истину, не проверив ее <...> Из всего этого вытекает независимость, составляющая наиболее ценный элемент характера» [6, с. 60–61].

Таким образом, по Спенсеру, наука оказывается средством нравственного воспитания и дисциплинированности личности.

Английский философ считает науку по характеру глубоко религиозной. Ее религиозность он видит в поклонении и возвеличении изучаемых предметов, в безусловной вере в единообразие действий, которое проявляется во всех видах, в осознании границ познания, которые нельзя перешагнуть. Его агностицизм проявляется в утверждении принципиальной непостижимости универсальной силы, проявлениями которой являются природа, жизнь и мысль. Убеждение в том, что истинная наука формирует глубокое религиозное чувство и религиозную культуру, что наука и религия едины, было присуще не только Спенсеру, но и многим английским естествоиспытателям. Например, Гексли, известный пропагандист теории эволю-

ции, подчеркивал неразрывную связь между «истинной наукой» и истинной религией», объясняя процветание науки именно пропорционально научной ее глубине и твердости ее основ.

Таким образом, сциентистское превознесение науки превращало ее в основание нравственности, искусства и всей культуры, что оборачивалось агностицизмом и в конечном итоге утверждением ценности религиозного опыта. Тем не менее именно философия первого позитивизма, ориентированная на опытно-экспериментальное естествознание и индуктивный метод, положила начало становлению философии науки как особого направления развития философского знания.

Список литературы

1. Лезгина М.Л. Идея как форма научного познания // Философия права. – 2013. – №5. – С. 21–25.
2. Конт О. Курс положительной философии. Т. 1. Ч. 1. – СПб., 1899.
3. Огурцов А.П. От натурфилософии к теории науки. – М., 1995. – С. 292.
4. Спенсер Г. Синтетическая философия. – Киев, 1997.
5. Спенсер Г. Причины моего разногласия с О. Контом // Опыты научные, философские и политические. Т.2. – СПб., 1899.
6. Спенсер Г. Основные начала. – СПб., 1899.
7. Спивак В.И. Основные методологические концепции философии науки на этапе ее становления // Вестн. Лен. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. Сер. Философия. Т. 2. – 2011. – № 3.
8. Стрельченко В.И. Очерки истории и философии науки. – СПб., 2012.

УДК 061.88 (100) (09) : 316.77 : 1

В. А. Куренной

Интернациональный аргумент в философской коммуникации XIX в.*

В статье рассматриваются процессы интернационализации научной коммуникации в период до Первой мировой войны на примере философии. Вводится понятие «интернациональный аргумент» и аналитически выделяются три типа апелляции к международному научному сообществу – прагматический, репутационный и коммуникативный. На примере философских дискуссий в Германии первой трети – конца XIX в. раскрывается место и роль коммуникативного интернационального аргумента в среде немецкой университетской философии в этот период.

This article examines the internationalization of academic communication in the period before World War I, taking philosophy as an example. It introduces the concept of “international argument” and analytically points out three types of appeal to the international community: the pragmatic, the reputational and the communicative ones. The author describes the character of international communication and its significance for German academic philosophy of the 1830s through the 1900s using German philosophic discussions that took place in the period in question.

Ключевые слова: международная коммуникация в науке, интернационализация знания, философская аргументация, Ф. Э. Бенеке, Г. Эббингауз, интернациональный аргумент.

Key words: International communication in science, internationalization of knowledge, philosophic argumentation, Friedrich Eduard Beneke, Hermann Ebbinghaus, international argument.

В настоящее время существует множество отдельных исследований и обобщающих работ, посвященных различным аспектам интернационализации [13] или, по выражению Юргена Остерхаммеля, формированию «интернационализмов» [26, s. 723–735] в общественной и политической жизни XIX – начала XX в. Применительно к области научной коммуникации отдельный круг исследований посвящен нарушению и слому этих процессов в ходе Первой мировой войны [32, s. 515–544], хотя при этом и отмечается, что «наше зна-

© Куренной В. А., 2014

* *Статья подготовлена в рамках работы над проектом по гранту Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Институциональная история философии: формирование профессиональной философии в немецкой институциональной среде XVIII–XX вв.» 12–03–00451 (а).*

ние этих событий все еще недостаточно и требует решительного улучшения» [32, s. 516]. На основании этих и других исследований можно сказать, что общая динамика процессов интернационализации знания в период XIX – начала XXI в. имеет разнонаправленный характер: интенсивный рост интернационализации в этой сфере, идущей во многом синхронно с интернационализацией в других областях общественной и политической жизни, сменяется периодами крайнего ослабления международной научной коммуникации¹. Начало Первой мировой войны – наиболее яркий пример подобной коммуникативной дезинтеграции: «В действительности, – замечает немецкий историк Вольфганг Момзен – после 1918 года ничто не осталось таким, каким оно было до 1914 года» [25, s. 8]. Война привела, в частности, к почти полной изоляции России от сетей спонтанной международной коммуникации на весь советский период. Приход к власти национал-социалистов в Германии и Вторая мировая война самым существенным образом изменили ландшафт международной научной коммуникации, в частности, Германия утратила свои позиции ведущего мирового научного и университетского центра. Процесс формирования интернациональных организаций особенно интенсивно разворачивается с середины XIX в.²: с 1848 г. в США устойчивую организационную форму приобретает движение за права женщин, в Женеве в 1863 г. начинает действовать организация Красного креста, а в 1864 г. в Лондоне при личном участии К. Маркса учреждается Первый интернационал.

В науке процессам интернационализации способствует представление о сообществе ученых как *res publica literaria*, унаследованное от рационалистического универсализма эпохи Просвещения и постоянно присутствующее в современной научной культуре [18]. Рост международных связей в науке совпадает с формированием современных институтов знания и прежде всего современных моде-

¹ В широкой исторической и региональной перспективе процесс этого чередования интенсификации и кризисов международных отношений в современной науке представлен в работе [3].

² Именно в это время К. Маркс и Ф. Энгельс в «Манифесте Коммунистической партии» (1848) заявляют об общей тенденции к глобализации современного капитализма: «На смену старой местной и национальной замкнутости и существованию за счет продуктов собственного производства приходит всесторонняя связь и всесторонняя зависимость наций друг от друга. Это в равной мере относится как к материальному, так и к духовному производству. Плоды духовной деятельности отдельных наций становятся общим достоянием. Национальная односторонность и ограниченность становятся все более и более невозможными, и из множества национальных и местных литератур образуется одна всемирная литература» [8].

лей университета, где лидирующую роль играет Гумбольдтовская модель исследовательского университета (1810), а также по мере стабилизации современных форм научной коммуникации – научных журналов и международных конференций. На рубеже XIX и XX вв. наука переживает настоящий организационный бум. Проходит множество международных научно-дисциплинарных конференций: в 1889 г. – первый Международный психологический конгресс (Париж), в 1897 г. – первый Международный конгресс математиков (Цюрих), в 1900 г. – первый Международный философский конгресс (Париж). Важную роль в ходе развития международных отношений в области знания имела международная мобильность студентов. Для России с конца XVII до начала XX в. определяющую роль играли связи с немецкими университетами. Поток русских студентов в Германию был значительным (в сравнении с общей численностью студентов в России) и увеличился в начале XIX в. В то же время резкое сокращение их численности – вплоть до полной приостановки в 1850 г. – приходится на «мрачное семилетие» (1848–1855) после революционных событий конца 1840-х гг.¹

С другой стороны, эти процессы, включая укрепление национальных институтов знания и образования, развиваются в условиях формирования и постепенного укрепления в Европе национальной модели государства [27]. Наука и образование начинают рассматриваться как элемент межнациональной конкуренции, ярким примером чего является распространенное мнение, что войну 1870–1871 гг. Пруссия выиграла у Франции благодаря превосходству своей школьной и университетской системы. На рубеже XIX–XX вв. формируются различные международные площадки, включающие в себя элемент соревнования, демонстрирующие достижения отдельных государств. Наиболее значительные из них – это Олимпийские игры (Афины, 1896), первая Всемирная выставка в Париже (1900), Нобелевская премия (1901), которая до настоящего времени является наиболее известной театрализованной версией демонстрации успехов национальной науки. За прошедшее столетие число различных форм подобной состязательности только выросло. Что касается сферы науки и образования, сегодня они включают такие формы, как индексы цитируемости в международных научных журналах, на повышение уровня которых, в частности, ориентированы меры гос-

¹ По данным А. Андреева количество русских студентов в Германии за период с 1698 по 1849 г. составило 926 чел., в том числе с 1698 по 1810 г. – 637 чел., а с 1811 по 1849 г. – 289 чел. [1].

ударства по стимулированию эффективности научных институтов в современной России. Не менее значительную роль здесь играют мировые «рейтинги университетов». Стимулирование повышения уровня национальных университетов в этих рейтингах сегодня рассматривается как один из инструментов развития «конкурентоспособности» национальной науки и образования¹. Эти направления современной научной и образовательной политики показывают, что значительную роль в них играет государство, стремящееся стимулировать повышение уровня «конкурентоспособности» национальной науки и образования (во всяком случае, в странах догоняющего развития, таких как Россия). Вторым направлением государственной активности в этой сфере является стимулирование процесса международной стандартизации и гомогенизации национальной научной и образовательной институциональной среды, в том числе за счет подписания соответствующих международных договоренностей². Стоит также отметить, что все эти меры воспринимаются частью научного и образовательного сообщества как враждебные по отношению к национальной науке и образованию. Во всяком случае, в России в настоящее время постоянно генерируется огромный пласт публичной критики как реформирования системы образования на основе Болонских соглашений, так и ориентации на международные индексы цитируемости и публикационную активность в международных научных журналах.

На фоне этих общих процессов и тенденций рассмотрим ряд исторических случаев, обнаруживающих, каким образом эти процессы интернационализации реализовались в рамках конкретного научно-дисциплинарного поля философии до начала Первой мировой войны. Нас будет интересовать развитие интернационализации внутри самого профессионального поля философской коммуникации, для чего мы проанализируем появление и развитие в нем такой коммуникативной формы, которую мы определим как *интернациональный аргумент*.

¹ Так, в России согласно Указу Президента РФ от 7 мая 2012 г. № 599 «О мерах по реализации государственной политики в области образования и науки» эти меры должны обеспечить, в частности, «вхождение к 2020 г. не менее пяти российских университетов в первую сотню ведущих мировых университетов согласно мировому рейтингу университетов».

² Россия присоединилась к Болонскому процессу в сентябре 2003 г. на берлинской встрече министров образования европейских стран.

Под интернациональным аргументом здесь понимается эксплицитное указание на состояние научного знания за пределами национальных границ, используемое в полемических целях. Использование этого аргумента далее будет рассмотрено на выборочных примерах философско-гуманитарных дискуссий XIX – начала XX в. Необходимо отметить, что анализ философских дискуссий оформляется в настоящее время как отдельный эпистемологически-продуктивный подход в историко-философских исследованиях и, шире, исследованиях интеллектуальной истории¹, однако значение международного контекста и соответствующих приемов аргументации пока не рассматривались в этом контексте специально. При этом стоит добавить, что апелляция к международному коммуникативному сообществу вплоть до настоящего времени является одной из наиболее устойчивых фигур аргументации, используемой как в современных внутренних научных дискуссиях, так и при обсуждении направлений политики реформирования научных институтов, прежде всего в странах догоняющего развития, таких как Россия. В данной фигуре аргументации аналитически можно выделить три типа:

1) **прагматический**: обращение к зарубежному опыту и международной научной коммуникации необходимы, так как они более эффективны, чем национальные, способны повысить «конкурентоспособность» последних (подобная форма аргументации постоянно используется в современной российской государственной политике, нацеленной на реформирование сферы науки и образования)²;

¹ См., в частности, три тома, посвященные анализу трех «великих споров» в немецкой философии XIX в. [11], анализ «спора о психологизме» [23; 29; 6]. Общая классификация и анализ ряда основных дискуссий в немецкой университетской философии XIX – начала XX в. см. [5].

² Ориентация на различные индексы коммуникативной активности, рассматриваемые при таком прагматическом подходе как безусловные ориентиры научной деятельности, приобретает, как можно предположить, особенно острый, можно сказать, фетишизированный характер в странах догоняющей или подражательной модернизации. Александр Кьосев, анализируя специфику университетской политики в таких странах, отмечает: «Университет в своем современном виде – в Германии, Франции и США – базируется на идее истины, единстве знания и свободы, т. е. на фундаментальном принципе разума. А в романтическом и просвещенческом толковании "разум" означает, помимо прочего, и ту самую "универсальность", которая заложена и в названии университета, универсума знаний и культуры. Но, как оказалось, в странах процесса модернизации он, "универсальный университет", постоянно производит своих неуниверсальных двойников – локальные, провинциальные образовательные учреждения, возникшие по его образу и подобию и превратившие центральные вопрошания в широко известные положения, в "престижные" цитаты для провинции» [7, с. 96].

2) **репутационный**: зарубежные центры знания и образования являются наиболее авторитетными и влиятельными в данной области знания, поэтому необходимо им следовать, – именно такой тип аргумента в 1910 г. избрали для определения своей позиции в рамках манифеста «От редакции»¹ редакторы русского издания первого выпуска Международного ежегодника по философии культуры «Логос» – уникального международного проекта начала XX в., к случаю которого мы еще вернемся ниже;

3) **коммуникативный**: научная деятельность представляет собой особый вид коммуникации, предполагающий нормативное включение в общую рациональную аргументированную дискуссию, поэтому всякая самоизоляция указывает на нарушение нормы открытой коммуникации с научным сообществом.

Далее мы подробнее рассмотрим третий – коммуникативный – тип интернационального аргумента. На наш взгляд, он представляет собой наибольший интерес в плане фактического формирования международного коммуникативного саморегулирования сообщества ученых, поскольку обладает автономной нормативной значимостью². Формирование подобной сферы автономного саморегулирования и коммуникации указывает в то же время на процесс профессионализации научно-дисциплинарного знания, так как не-

¹ Ср.: «Мы по-прежнему, желая быть философами, должны быть прежде всего западниками. Мы должны признать, что как бы значительны и интересны ни были отдельные русские явления в области научной философии, философия, бывшая ранее греческой, в настоящее время преимущественно немецкая. Это доказывает не столько сама современная немецкая философия, сколько тот несомненный факт, что все современные оригинальные и значительные явления философской мысли других народов носят на себе явный отпечаток влияния немецкого идеализма; и обратно, все попытки философского творчества, игнорирующие это наследство, вряд ли смогут быть признаны безусловно значительными и действительно плодотворными» (От редакции // Логос: Междунар. ежегодник по философии культуры. 1910. Кн. 1. Репр. изд. М.: Территория будущего, 2005. С. 13). Статья от редакции не подписана авторами, основная редакционная коллегия журнала в это время включает С. Гессена, Э. Метнера, Ф. Степуна и Б. Яковенко.

² Коммуникативно-интерпретативная концепция научного знания эксплицитно сформулирована К.-О. Апелем (см. [2]). Эта концепция позволяет придать коммуникативному интернациональному аргументу значимый нормативный характер, хотя по своему смыслу эта нормативность не может быть редуцирована к фактическому состоянию, в том числе международной научной коммуникации (не исключена такая возможность, что фактическое состояние международной коммуникации в определенный момент может войти в противоречие с ситуацией «идеального коммуникативного сообщества ученых»). Однако хотя такая возможность и не исключена, этот вариант можно считать крайне маловероятным в существующих исторических условиях.

обходимый атрибут профессии – это наличие автономных норм саморегулирования [19; 28]. Два других типа интернационального аргумента, напротив, не являются автономными, поскольку или подчинены гетерономным целям (прагматический тип), или основаны на латентном признании авторитета и апелляции к нему (репутационный тип).

Становление и развитие коммуникативного типа интернационального аргумента в философско-гуманитарной среде мы можем зафиксировать, обратившись к его использованию в рамках крупных полемических дискуссий. При этом анализ случаев его использования в немецкой университетской философии XIX в. позволяет минимизировать влияние эффекта догоняющего развития, в контексте которого чаще всего используется прагматический или репутационный типы данного аргумента. В качестве отправной точки для анализа возьмем случай напряженной полемики Фридриха Эдуарда Бенеке (1798–1854) с послекантовскими философскими системами немецкими абсолютного идеализма.

Положение Бенеке в немецкой философии XIX в. является парадоксальным. С одной стороны, предложенный им в полемике с Кантом и немецким абсолютным идеализмом вариант философии сознания, основанный на ретроспективно-эмпирическом изучении сознания, следует признать одной из наиболее влиятельных по своим долгосрочным последствиям программ в немецкой философии XIX в., учитывая тот всеобъемлющий характер, который психологизм приобрел к концу XIX в.¹ В этом качестве основоположника радикальной версии психологизма Бенеке признавали все основные критики психологизма, включая В. Виндельбанда и Э. Гуссерля. Не менее значительное влияние Бенеке приобрел в сфере педагогики. В то же время его прямая полемика с немецкой классической философией, несмотря на ее острый характер, предвосхищающий многие последующие формы подобной критики, не имела никакого успеха в момент своего появления. В частности, его имя мы фактически никогда не встретим в исторических обзорах, посвященных «краху» философии Гегеля. Более того, эта критика имела своим следствием крайне негативную реакцию окружающего его философского сообщества как в лице самого Гегеля, так и других представителей

¹ Здесь, однако, можно говорить лишь о предугадывании психологизма, а не о прямом влиянии, которого он никогда не имел на главных представителей психологизма второй половины XIX в.

немецкой университетской философии, обвинявших его, например, в «беспринципности» (Карл Розенкранц). Это имело крайне отрицательные последствия для его университетской деятельности, что выразилось, в частности, в том, что у него дважды отзывали право на преподавание в университете (*venia legendi*)¹. Связано это было в том числе именно с тем, что Бенеке, внесший значительный вклад в трансляцию в немецкий философский контекст британской психологии и идей первого позитивизма, регулярно стремился использовать интернациональный аргумент в своих полемических сочинениях. Яркий образец такого использования представлен в его работе «Кант и задачи нашего времени», выпущенной к 50-летию выхода в свет работы И. Канта «Критика чистого разума». В этой работе Бенеке дает подробный критический анализ того состояния изоляции от международной научной деятельности, в котором Германии оказалась к началу 1830-х гг. Предлагая с этой точки зрения проанализировать последствия влияния Канта на немецкую философию, Бенеке отмечает:

«... вследствие господства философии Канта и философем, обязанных ему своим возникновением, наступил полный раскол в философских исследованиях между нами и всеми другими народами. Еще в середине прошлого века мы видим, как все народы сотрудничают между собой – как в других науках, так и в философии. <...> Еще и сейчас такого рода отношение существует между остальными философски образованными народами. <...> Только мы, немцы, исключены из этого союза и словно бы непреодолимыми границами отделены от всех других народов. <...> Уже на протяжении двадцати или, пожалуй, тридцати лет у нас не выходило почти ни одного перевода и даже никакого подробного рассмотрения какой-нибудь иностранной философской работы» [12, s. 7–9].

Критику обособления национальной философской среды от интернациональных сетей коммуникации можно считать первым вариантом современного интернационального коммуникативного аргумента в поле философской полемики. Бенеке не обращается ни к прагматическим, ни к репутационным аспектам состояния международной среды, акцентируя внимание лишь на самом фактическом состоянии связности немецкой и зарубежных философских сетей коммуникации в новой ситуации XIX в., когда *res publica literaria* эпохи Просвещения оказалась уже в прошлом. Однако Бенеке на останавливается на констатации разрыва немецкой и международ-

¹ Подобный изложение разнообразных обвинений в адрес Бенеке, а также анализ роли его работ для немецкой университетской философии XIX в. см.: [21, s. 69–88].

ной среды коммуникации и указывает, что данная ситуация имеет прогрессирующее негативное воздействие и на состояние философской коммуникации в пределах самого немецкого контекста, в частности, ведет к фрагментации внутринациональной коммуникации и как следствие к репутационным издержкам для статуса самой философии:

«Акции философии упали у нас ниже, чем где бы то ни было еще ... Уже лет двадцать как никакой посвященный исключительно философии журнал не пережил своего первого номера; почти никогда не выходят в других журналах философские статьи, а если это и случается <...>, то они нечитанные откладываются в сторону. В философских работах (число которых все более и более сокращается) цитируются в лучшем случае сочинения той школы, к которой принадлежит их автор; других для него не существует; и дошло уже до того, что даже никакая полемика больше невозможна между противостоящими друг другу партиями. Для них потеряны любые общие связующие точки; что для одного белое, то для другого черное, начиная от первых основных понятий и положений; язык одной школы абсолютно непонятен другим, и скоро дойдет до того, что каждый начнет говорить только сам с собой. Значит пришло время обратиться нам к самопознанию того бесчинства, которое уже долго творится у нас с самым высоким и священным под предлогом изложить внутреннюю сущность всех вещей в ее чистой истине» [12, s. 10].

Несмотря на то, что Бенеке дает ярчайший образец интернационального аргумента коммуникативного типа, его использование имело для него, как уже было отмечено, значительные отрицательные последствия, включая обвинения в отсутствии привязанности к родине. Клаус Христиан Кёнке в этой связи цитирует едкое замечание в одном из немецких сочинений по истории философии 1851 г., где говорится, что «рождение этого сенсуалиста в немецком городе – это ошибка» и что его симпатии связаны совсем не с Германией и Берлином, где он действительно родился [21, s. 72].

Ситуация, однако, самым существенным образом меняется к концу XIX в., что в целом коррелирует с описанным быстрым процессом интернационализации научной коммуникации на рубеже XIX–XX вв. Ярким примером действенности интернационального аргумента коммуникативного типа является его использование Германом Эббингаузом в полемической работе «Об объясняющей и описательной психологии» (1896) [17], направленной против проекта «описательной и аналитической психологии» Вильгельма Дильтея (1894) [15]. Эта критика была оставлена Дильтеем без ответа, а в его творчестве наступил многолетний перерыв, воспринимавшийся учениками и современниками как определенный разрыв с предше-

ствующей работой. Дело здесь, очевидно, не только в личной реакции Дильтея, остро переживавшего этот эпизод¹. Травма, полученная Дильтеем, впрочем, была настолько сильной, что он даже отказался принять приглашение Теодора Липпса выступить на третьем Международном психологическом конгрессе (Мюнхен, 1896) из-за нежелания встретиться там Эббингауза². В глазах профессионального сообщества Эббингауз действительно одержал в этой дискуссии аргументированную победу. Показательно здесь мнение Эдмунда Гуссерля, который в ранний период развивал собственный вариант «дескриптивной психологии». В своих лекциях по феноменологической психологии он называет возражения Эббингауза на работу Дильтея «блестяще написанными» и констатирует следующий исход этой полемической атаки: «В любом случае успех поначалу оставался на стороне экспериментальной психологии – в том числе и в глазах наблюдавших со стороны философов» [20, s. 20].

Аргументация Эббингауза имеет развернутый и многоаспектный характер, который здесь может быть изложен лишь схематичным образом. Первую часть работы он посвящает подробной экспликации хода рассуждений и основных критических аргументов Дильтея в адрес «объясняющей психологии». Лишь в конце этого обзора он делает несколько предварительных критических замечаний, которые играют далее ключевую роль в его аргументации.

Проект описательной психологии не просто дополняет, но заменяет собой объяснительную психологию.

Описательная психология имеет привилегированный по отношению к объясняющей психологии эпистемологический статус: «она стремится к чему-то другому – принципиально иному и лучшему» [17, s. 55].

Предлагается проект учреждения некоторой совершенно новой науки: Дильтей, согласно Эббингаузу, «сразу полностью преобразовывает пределы своей науки. Тем самым мы получаем слишком много рамок (*sehr viel Rahmen*), но, к сожалению, очень мало связи» [17, s. 56].

В основной части своей работы Эббингауз разворачивает и детализирует свою критическую аргументацию по этим и другим направлениям, которую можно свести к следующим основным тезисам.

¹ В своем обстоятельном изложении обстоятельств этого спора Фритьоф Руди отмечает «необычайную остроту полемики» Эббингауза [30]. Подборку материалов по дискуссии см. также в [31].

² Дильтей писал графу Паулю Йорку фон Вартенбургу (10.III.1896), что не хочет «ни при каких обстоятельствах находиться с ним в одном помещении» [16, s. 210].

Психология развивается вместе с другими науками и является частью этого развития. Дильтей не говорит ничего нового в области психологии в части необходимости отказа от модели старой ассоциативной психологии, оперировавшей механическими метафорами физики и химии. Эта модель, согласно Эббингаузу, давно отклонена и преодолена с опорой на современные биологические модели. Психология, таким образом, имеет историю совершенствования, двигаясь в своем развитии вместе с другими науками, но эта особенность отнюдь не свидетельствует против нее.

Необходимо обращать внимание на актуальное и при этом интернациональное состояние научных исследований. В части критики этой старой модели ассоциативной психологии Дильтей соотносится только с одной немецкой школой – И.Ф. Гербарта и гербартианцев. Он не только игнорирует современное ее состояние, которое далеко не совпадает с гербартианством, но, имея в виду гербартианскую модель, пренебрегает интернациональным характером научных психологических исследований: «Герbart, конечно, приобрел значение в пределах Германии. Но его метафизическая изощренность, его необоснованные фикции, его мифологемы всегда служили ему преградой для выхода за ее пределы. Английская ассоциативная психология, напротив, приобрела интернациональный характер» [17, s. 62]. Таким образом, *отсылка к зарубежной науке и международному состоянию исследований в этой области* является у Эббингауза действенным приемом критической аргументации.

Наука и научность несовместимы с безошибочностью. Так как проект Дильтея нацелен на достижение в области психологического познания принципиально иного уровня достоверности, то он или не научен или (Эббингауз, щадя, кстати, Дильтея, избирает именно этот вариант смягченного аргумента) надеется достичь того, чего достичь не может. Фактически у Эббингауза мы имеем дело с вариантом формулировки демаркационного критерия *фальсифицируемости* научного знания: «Дильтеевские дополнения пробелов опыта не более и не менее гипотетичны, чем предположения других психологов; и в этом важном пункте между ними нет ни малейшего различия. Заполнение этих пробелов должно быть «угадано», в этом мы вновь убедились. Но где угадывается, там может быть угадано ложно; привилегии правильного угадывания не имеет никто» [17, s.76]. Данный узловый момент аргументации Эббингауза разворачивается как раз в связи с ключевым содержательным моментом дискуссии – вопросе о структуре психической жизни, связки которой,

согласно Дильтею, объяснительная психология конструирует, а предлагаемая им должна аналитически описывать.

Таким образом, если отвлечься от детальных содержательных аспектов полемики Эббингауза с Дильтеем, а рассмотреть ключевые элементы его полемической стратегии, то она сводится к тому, что проект описательной и анализирующей психологии Дильтея вступает в противоречие с тремя основными характеристиками научного знания: *его постепенным историческим развитием, его коммуникативной коллегиальностью, имеющей интернациональный характер, его фальсифицируемостью и вытекающим из этого нормативным отказом от привилегированного эпистемологического доступа к эмпирической реальности*. Данная аргументация в целом соответствует основным современным демаркационным моделям научного знания, понимаемого как исторически-изменчивая, коммуникативно-связная и при этом (в части познания эмпирической реальности) ограниченная в плане достоверности своих результатов область познания. Так, часть аргументации Эббингауза, которая включает в себя интернациональный аргумент, не имеет при этом ни прагматической, ни статусной составляющей – он лишь указывает на то, что позиция Дильтея является слабой в силу изоляции от более широкого интернационального коммуникативного контекста и замкнутости лишь на контекст национальной науки.

Критика Эббингауза оказалась успешной в силу еще одного фактора, которая отсылает нас к одному из моментов рассмотренной выше аргументации Ф.Э. Бенеке. Последний отмечал, что изоляция от интернационального коммуникативного сообщества негативным образом сказывается и на состоянии самой этой замкнутой коммуникативной среды, стимулируя ее прогрессирующую фрагментацию также в пределах самого национального и культурно-языкового контекста. В этой связи следует добавить, что ситуация, при которой на стороне Дильтея в этой дискуссии не выступил никто, можно рассматривать как результат подобного же эффекта фрагментации, зафиксированного уже Бенеке. Дильтей вводит своей проект описательной и анализирующей психологии с чистого листа, намереваясь в одиночку переопределить предмет и метод психологии. Однако в действительности в последней трети XIX в. формируются несколько основных вариантов дескриптивной психологии, которые представляют собой попытки философов и философствующих психологов предложить такой подход к изучению сознания, который бы не совпадал с подходами экспериментальных психоло-

гов, ориентированных на использование натуралистических моделей объяснения. Самостоятельный проект Дильтея является лишь одним из них. Второй связан с работой «Психология с эмпирической точки зрения» Франца Brentano (1874) [14], а также работами его многочисленных учеников и последователей (включая Карла Штумпфа и раннего Гуссерля). Наконец, третий разрабатывался в «мюнхенской школе психологии» Теодором Липпсом и множеством его учеников, позднее составивших основной костяк раннего феноменологического движения [33]. Иными словами, речь идет о весьма широком течении, в русле которого проект Дильтея является всего лишь одним из вариантов широкой и процветавшей в конце XIX в. программы философской «описательной психологии». То, что Дильтей оказался один на один с резкой критикой Эббингауза, можно объяснить тем, что он проигнорировал наличие сходных программ в Германии и Австрии, что и свидетельствует как раз об указанном еще Бенеке процессе прогрессирующей фрагментации коммуникации в силу отказа от интернационального горизонта коммуникации в науке.

Таким образом, на рубеже XIX–XX вв. можно зафиксировать наличие в немецкой философско-гуманитарной среде таких условий, при которых интернациональный аргумент коммуникативного типа становится весьма действенным инструментом полемики и аргументации.

Данный вывод является не просто еще одной исторической иллюстрацией к описанным в начале статьи общим процессам интернационализации как в науке, так и в других областях общественной жизни. Он заставляет нас более критически отнестись к тезису о континуальном развитии немецкой философии в период с XIX в. до прихода к власти национал-социалистов в 1933 г., широко распространенному в современной исследовательской литературе. Приведем несколько примеров такой континуалистской трактовки. Так, Г. Шнедельбах завершает свой анализ проблематики немецкой послегегелевской философии именно 1933 г. [34]. Сходным образом на проблему периодизации смотрит и Фриц Рингер, выстроивший свою концепцию «немецких мандаринов» в границах периода 1890–1933 гг. [9]. В одном из современных стандартных немецких учебников по философии, вышедших в том числе под редакцией Г. Шнедельбаха, дан следующий комментарий относительно значения границы, связанной с Первой мировой войной: «1918 год вообще не является философским переломом, что, возможно, объясняется тем, что немцы после политических катастроф еще бо-

лее интенсивно старались связать себя со своей традицией, образующей их как культурную нацию» [24, s. 13]. Данный тезис, на наш взгляд, верен только в том отношении, что поражение немцев в войне привело также к своеобразной мобилизации национальной культуры вокруг собственной традиции. Но именно это и противоречит тенденции к интернационализации научной коммуникации в довоенной университетской науке и философии, активно и полемически-продуктивно апеллирующей к международному научно-философскому контексту.

Процессы дезинтеграции международной коммуникации в философской среде в ходе Первой мировой войны сегодня хорошо описаны. Значительную роль тут сыграло активное включение интеллектуалов фактически во всех воюющих странах в пропагандистскую кампанию. «Чистые философы идут на войну», – так охарактеризовал этот процесс в Германии Мартин Куш [23, s. 213]¹. Риторику, сопоставимую с немецкой, вполне можно обнаружить и в России в этот период [10]. Если говорить о русско-немецких отношениях, то с началом войны в России прекратил свой выход Международный ежегодник по философии культуры «Логос» – уникальный немецко-российский журнальный проект². С другой стороны, в послевоенный период со стороны стран-победительниц также предпринимались целенаправленные шаги по исключению Германии из интернациональных научных связей. Так, на Конференции международных научных организаций в Лондоне в 1918 г. было принято решение отстранить немецких ученых от международных мероприятий на двадцать лет [32, s. 520]. Совокупность этих факторов, связанных с Первой мировой войной, привела к значительному снижению международной интеграции в среде немецких ученых и философов, что и следует, на наш взгляд, рассматривать в качестве важнейшего фактора самоизоляции значительного сегмента немецкой университетской науки, описанной в том числе Ф. К. Рингером. В то же время общая тенденция в немецкой университетской среде до начала войны имела прямо противоположную направленность и была нацелена на расширение значения интернациональной коммуникации. Таким образом, тезис о континуальном развитии немецкой философии в первой трети XX в. не является состоятельным в этом аспекте.

¹ Ср. также [9, с. 218–239].

² Подробный обзор истории «Логоса» см. в [22]. См. также наше компаративное исследование влияния различия институциональных сред в России и Германии на содержательную модификацию философской программы журнала в этих различных контекстах [4].

Список литературы

1. Андреев А. Русские студенты в немецких университетах XVIII – первой половины XIX в. – М.: Знак, 2005.
2. Апель К.-О. Трансформация философии / пер. с нем. под ред. В. Куренного. – М.: Логос, 2001.
3. Колчинский Э. (Ред.). Наука и кризисы: Историко-сравнительные очерки. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2003.
4. Куренной В. Межкультурный трансфер знания: случай «Логоса» // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2008–2009 год [9] / под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. – М.: Регнум, 2012. – С. 133–217.
5. Куренной В. Полемика профессионалов: конкуренция и опровержение исследовательских программ в современной философии // Философско-литературный журнал «Логос». 2010. – № 6 (79). – С. 3–36.
6. Куренной В. Психологизм и его критика Эдмундом Гуссерлем // Логос. – 2010. – № 5. – С. 166–182.
7. Кьосев А. Университет между фактами и нормами // Отечественные записки. – 2002. – № 2 (3), 2002. – С. 82–98.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. – М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. – С. 419–459.
9. Рингер Ф. К. Закат немецких мандаринов: Академическое сообщество в Германии, 1890–1933. – М.: Новое лит. обозрение, 2008.
10. Эрн. В. Ф. От Канта к Круппу // Меч и Крест: ст. о современных событиях. – М.: Типография Т-ва И. Д. Сытина, 1915.
11. Bayertz K., Gerhard M., Jaeschke Walter (Hgg.) Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Bd. I: Der Materialismus-Streit; Bd. II: Der Darwinismus-Streit; Bd. III: Der Ignorabismus-Streit. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007.
12. Beneke F. E. Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit. Eine Jubelendschrift auf die Kritik der reinen Vernunft. Berlin, Posen und Bromberg: Druck und Verlag von Ernst Siegfried Mittler, 1832.
13. Boli J., Thomas G. M. (Eds.) Constructing World Culture. International Nongovernmental Organizations since 1875. – Stanford University Press, 1999.
14. Brentano F. Psychologie vom empirischen Standpunkt. Bd. I. Hrsg. von O. Kraus. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973.
15. Dilthey W. Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie // Dilthey W. Gesammelte Schriften. V. Band. Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. 8., unveränderte Edition. Stuttgart/Göttingen: G. Teubner Verlagsgesellschaft / Vandenhoeck & Rupprecht, 1990.
16. Dilthey W., von Wartenburg P. Y. Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul York von Wartenburg, 1877–1897. – Halle: Verlag Max Niemeyer, 1923.
17. Ebbinghaus H. Über erklärende und beschreibende Psychologie // Rodi F., Lessing H.-U. (Hgg.) Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

18. Israel J. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*. – Oxford University Press, 2001.
19. Jackson J. A. (Ed.) *Professions and Professionalization / Sociological Studies*, Vol. 3. Cambridge University Press, 1970.
20. Husserl E. *Husserliana*. Band IX. *Phänomenologische Psychologie*. Den Haag, 1968.
21. Köhnke K. Ch. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
22. Kramme R. *Philosophische Kultur als Programm. Die Konstituierungsphase des LOGOS // Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der «geistigen Geselligkeit» eines «Weltdorfes»: 1850-1950*. Hrsg. von Treiber H., Sauerland K. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995. S. 119–149.
23. Kusch M. *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. London – New York: Routledge, 1995.
24. Martens E., Schnädelbach H. (Hgg.) *Philosophie. Ein Grundkurs*. Band I. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1991.
25. Momsen W. J. *Der Erste Weltkrieg: Anfang vom Ende des bürgerlichen Zeitalters*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2004.
26. Osterhammel J. *Die Verwandlung der Welt: Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München, C. H. Beck Verlag, 2009.
27. Norrback M., Ranki K. (Eds.) *University and Nation. The University and the Making of the Nation in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*. – Helsinki: SHS, 1996.
28. Parsons T. *Professions // The International Encyclopedia of the Social Sciences*. –New York: Macmillan, 1968.
29. Rath M. *Der Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie*. Freiburg (Bresgau) – München: Alber, 1994.
30. Rodi F. *Die Ebbinghaus-Dilthey-Kontroverse. Biographischer Hintergrund und sachlicher Ertrag // Ebbinghaus-Studien*. Hrsg. Von W. Traxel. 2. Passau, 1987. S. 145-154.
31. Rodi F., Lessing H.-U. (Hgg.) *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
32. Rüegg Walter (Hg.) *Geschichte der Universität in Europa*. Bd. 3: *Vom 19. Jahrhundert zum Zweiten Weltkrieg (1800–1945)*. – München: C. H. Beck, 2004.
33. Smid R. «Münchener Phänomenologie» – zur Frühgeschichte des Begriffs // *Pfänder-Studien*. Hrsg. von H. Spiegelberg und E. Avé-Lallemant (*Phaenomenologica*, 84). –The Hague/Boston/London, 1982.
34. Schnädelbach H. *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

Понятие принципа в методологии науки и физике*

В статье с позиций структурного анализа уточняется содержание следующих понятий: методологический принцип физики, физический принцип и философский принцип. Показано, что в содержании этих понятий можно выявить онтологические, эпистемологические и логические уровни (основания). Сделан вывод о том, что структуры понятий методологического и физического принципов подобны (изоморфны), в силу чего возникает возможность применить к их исследованию одинаковые методы.

Relying on structural analysis, the author treats the following concepts: the methodological principle of physics, the physical principle and the philosophical principle, showing that ontological, epistemological and logical constituents of principles can be singled out and making evident isomorphism of the structures of methodological and physical principles that makes it possible to apply the same methods to various types of research.

Ключевые слова: принцип, философский принцип, методологический принцип, физический принцип, экспликация, структура.

Key words: principle, philosophical principle, methodological principle, physical principle, explication, structure.

Понятие «принцип» используется практически во всех областях теоретической и практической деятельности человека, оставаясь, тем не менее, достаточно неоднозначным понятием. Введем рабочее определение понятия «принцип». В первом приближении под принципом будем понимать положение, принимаемое изначально в научном исследовании (для гипотетико-дедуктивной модели), обладающее достаточной степенью общности для данной области знания, выполняющее, как минимум, эвристическую и конструктивную функции [3].

Явное постулирование принципов, из которых с помощью логических приемов и вспомогательных гипотез строится теория, можно обнаружить, например, в работах И. Ньютона, А. Эйнштейна, П. Дирака. Подобные работы в области математики и геометрии называют аксиоматиками, а в области физики – гипотетико-дедуктивными моделями. В основе таких систем лежат поло-

жения метафизического характера, т. е. недоказуемые предположения. Подобную точку зрения занимает, например, Ю. С. Владимиров: «Аксиоматический подход имеет метафизический характер, – это задание исходных, недоказуемых ничем положений» [2, с. 83]. К примеру, специальная теория относительности базируется на двух принципах (постулатах) – принципе относительности Эйнштейна и принципе постоянства скорости света. В философских системах также можно выделить базовые принципы, например, принципы системы Б. Спинозы, которая построена по образцу дедуктивной геометрии Евклида: 1) существование субстанции; 2) признание явлений и процессов проявлениями (модусами) субстанции.

Экспликация понятия «методологический принцип физики»

Наиболее четкое определение методологического принципа дает А. Л. Симанов:

«Каждый принцип формируется на основе процесса конкретно-научного познания, выступая его итогом, квинтэссенцией познавательной практики и регулятивом этой практики. Тем самым специфицируется как содержание данного принципа, так и его функционирование. С другой стороны, любой методологический принцип связан по своей природе также с философскими взглядами и предпочтениями исследователя» [8, с. 7].

Здесь раскрыты следующие признаки методологического принципа: обозначена связь с уровнями познания (конкретно-научным и философским) и со взглядами (научными и философскими) исследователя; перечислены общие функции (отмечены онтологическая и гносеологическая). Однако определение не раскрывает структуру содержания понятия.

Другое определение предлагает Н. Ф. Овчинников. Он пишет:

«Нас интересуют процессы вызревания научных теорий, процессы их роста. Разнообразные истоки или корни этих процессов мы назовем принципами теоретизации. Поскольку эти принципы органически включены в методы построения теории, они могут называться и методологическими принципами» [6, с. 5].

Здесь подчеркнута связь принципа и метода, отмечена конструктивная функция принципа и отдельно обозначен принцип развития.

Обратим внимание на определение понятия «научный метод» В. К. Лукашевича, который подробно характеризует его структуру [4, с. 63]. Автор пишет, что как целое метод есть «знание, отра-

жающее одну из форм системной организации исследуемого объекта» [4, с. 77]. Добавим, что это знание реализуется как совокупность операций, необходимых для взаимодействия между объектом и познающим субъектом. Структура научного метода следующая.

Первый уровень – предметно-концептуальный – это «представление об одной из возможных форм системной организации исследуемого объекта» [4, с. 79]. Можно назвать этот уровень также онтологическим. Нам кажется, что метод не только отражает, но и воспроизводит онтологическую модель исследуемого объекта.

Второй – операционально-нормативный – «совокупность принципов, норм, правил, предписаний, регламентирующих целенаправленное взаимодействие исследуемого объекта и средств познания» [4, с. 79]. Можно назвать этот уровень также эпистемологическим. То есть, это – совокупность операций, направленных на реализацию концептуального уровня, а также на взаимодействие между субъектом и объектом.

Третий – логический – уточняет операциональное содержание метода, отбрасывая те познавательные действия, которые не вытекают с необходимостью из его логического содержания.

Описанные уровни научного метода не противоречат представленным определениям методологического принципа и поэтому могут быть переопределены как его уровни. Таким образом, мы получаем следующие уровни методологического принципа.

Первый – предметно-концептуальный – содержит онтологические основания методологического принципа. Например, среди оснований принципа объединения можно отметить представление о единстве мира. Это представление может быть либо формальным (возможность единого математического языка описания мира), либо содержательным (возможность единственного и минимального количества оснований для описания мира).

Среди наиболее интересных представлений единства в физике можно отметить так называемые «теории всего». Среди формальных теорий больше всего заслуживает внимания теория М. Тегмарка, который пишет, что «все структуры, которые существуют математически, существуют также физически» [12, р. 1]. Очевидно, что это – один из вариантов платонической концепции, однако Тегмарк превращает этот подход в теорию, «выводя» из своей гипотезы физически проверяемые следствия. Среди содержательных теорий более всего заслуживает внимания теория струн, которая кладет одно основание, одну сущность – протяженную струну – в основу описания мира.

Вторым уровнем является уровень регулятивов, который будет включать в себя совокупность правил-рекомендаций и правил-запретов. Для принципа объединения можно привести следующие регулятивы: регулятив принципа математизации (стремление к единому универсальному языку описания мира); регулятив принципа соответствия (требование непротиворечивости и преемственности физических теорий), регулятив принципа простоты (стремление к минимальному числу принципов описания мира). Эти регулятивы в научном исследовании будут реализовывать концептуальный уровень. Приведем, например, регулятив, называемый принципом Гемпеля: «Если А и Б являются оба истинными и А обеспечивает объединенное описание явлений 1 и 2, в то время как Б дает разъединенное описание этих же явлений, тогда А может объяснить 1 и 2, а Б не может» [11, р. 206].

Третий – уровень реализации (функционирования) методологического принципа. Принцип объединения реализуется в виде редукции (например, попытка сведения электродинамики к механике, и наоборот) или синтеза (например, попытка синтеза квантовой механики и теории относительности) физических теорий. Об этом пишет, например, М. Бунге, называя редукцию и синтез «унификационными стратегиями» [10, р. 148–153].

Подчеркнём взаимосвязь уровней. Регулятивы обусловлены уровнем концептуальных оснований, который связывает средства познания между собой и с предполагаемым объектом познания. Функции детерминированы регулятивами, а следовательно, и концептуальными основаниями.

Приведем таблицу, раскрывающую структуру научного метода и методологического принципа.

<i>Уровни</i>	<i>Научный метод</i>	<i>Методологический принцип</i>
Первый	Предметно-концептуальный	Концептуальные основания
Второй	Операционально-нормативный	Регулятивы
Третий	Логический	Функции

Таким образом, методологический принцип физики представляет собой взаимосвязанную систему, которую можно сопоставить и – в определённых аспектах – отождествить со структурой научного метода.

Однако методологические принципы имеют свое особенное содержание, которое наглядно проявляется через анализ уровней методологии как системы.

В советской методологической литературе обычно эксплицируются три уровня методологии [8]. Во-первых, *философская методология*, которая «образует высший уровень методологического анализа, включающий мировоззренческую интерпретацию результатов науки, анализ общих форм и методов научного мышления, его категориального строя с точки зрения той или иной картины мира» [5, с. 21]. Во-вторых, *общенаучная методология*, которая «включает изучение общенаучных принципов, подходов и форм исследования» [5, с. 24]. Наконец, в-третьих, *конкретно-научная методология*, включающая «совокупность методов, принципов исследования и процедур, применяемых в той или иной отрасли науки» [5, с. 26]. Конкретно-научным методом будет, к примеру, газометрический метод определения активности каталазы. Общенаучные – формализация, алгоритмизация, вероятностный, статический метод, системный подход и пр.

Методологические принципы проявляются на всех уровнях методологии как системы. Операциональный и функциональный уровни методологического принципа можно зафиксировать на конкретно-научном уровне, т. е. в научных тестах в виде инвариантов теоретических операций ученых (например, стремление синтезировать или редуцировать группу исследуемых явлений к наименьшей группе, стремление объяснить группу явлений через принятую модель мира и т. д.).

На философском уровне можно зафиксировать проявление концептуального уровня методологического принципа, поскольку особенность этого уровня для методологических принципов – предельная абстрактность. Объектом методологического принципа физики выступает само знание, поэтому принципы становятся знанием о знании, вследствие чего их концептуальный уровень оказывается в большой степени абстрактным.

Таким образом, методологический принцип представляет собой объединение общего (связь с научным методом) и особенно-го (предельная абстрактность концептуального содержания). «Если в случае общего вид и содержание системы методологических принципов будет определять философская система, то в случае особенно-го они могут быть определены конкретно-научной теорией» [8, с. 7].

Экспликация понятия «физический принцип»

Методологические принципы принадлежат системе метатеоретического и теоретического знания, в то время как физические принципы – только системе теоретического знания. Поэтому дальнейшая задача – выявить существенные черты физических принципов.

Можно привести следующие примеры принципов (постулатов) физики: 1) общие законы природы имеют одинаковый вид во всех инерциальных системах отсчета (Эйнштейн – СТО); 2) скорость света в вакууме не зависит от скорости движения источников света и одинакова во всех инерциальных системах отсчета (Эйнштейн – СТО); 3) каждая точка, которой достигло волновое движение, является центром элементарных волн, причём огибающая этих элементарных волн будет волновой поверхностью в следующий момент времени (Гюйгенс – волновая оптика).

Вначале проанализируем, как В. С. Степин и В. П. Бранский описывают генезис физических принципов. В. С. Степин пишет: «Связь основания теории с картиной мира находит выражение не только в содержательной структуре понятий, но и в организации теоретических высказываний. Корреляции между конструктами картины мира фиксируются в особых типах высказываний, которые являются теоретическими принципами» [9, с. 194]. Высказывания, которые фиксируют «признаки конструктов картины мира и их связи, относятся к типу принципов, в которых характеризуется структура реальности, исследуемой в рамках соответствующей науки» [9, с. 194]. К примеру, механическая картина мира постулировала передачу взаимодействий между атомами без промежуточной среды. Это – принцип дальнего действия Ньютона.

Картина мира может быть связана с основаниями нескольких теорий, и в таком случае соответствующий принцип может быть переформулирован в рамках использующей его теории. Так, например, принцип дальнего действия в рамках электродинамики Ампера формулируется как принцип мгновенного распространения по прямой сил электрического и магнитного действия (принцип Ампера). Экспликацию понятия «теоретический (физический) принцип» В. С. Степин связывает с понятием «картина мира». Под последней он понимает некоторую систему «общих представлений об “устройстве” природы» [9, с. 181]. Таким образом, генезис физических принципов у него происходит в картине мира.

Под физическими принципами В. П. Бранский понимает совокупность двух видов принципов. Первые – умозрительные принципы. Опишем процесс их генезиса. Вначале происходит идеализация накопленного теоретического материала в виде предельных представлений (например, представление о материальной точке). Затем, наблюдая некоторый образ (гештальт), исследователь заменяет его элементы идеализациями. «Замещая в эмпирическом представлении о рое мошек каждую мошку материальной точкой, получаем модель идеального газа» [1, с. 40].

Вторые – теоретические принципы. Это «умозрительный принцип, позволяющий из множества возможных математических структур выбрать такую, которая является выражением фундаментального теоретического закона» [1, с. 46]. Например, с помощью галилеевского принципа инерции Ньютон из множества возможных уравнений движения материальной точки выбрал свое уравнение движения. Следует отметить, что принципы, принадлежащие разным умозрительным концепциям, считаются независимыми.

Идеи Бранского мы считаем расширением и дополнением идей Степина по той причине, что первоначальный процесс генезиса физических принципов у первого автора происходит через идеализацию старого эмпирического и теоретического знания, которое можно трактовать как физическую картину мира у второго автора.

Таким образом, физический принцип обладает совокупностью следующих элементов: концептуальное содержание, связанное с накопленным теоретическим материалом (картина мира); нормативные и функциональные проявления (подгруппа теоретических принципов). Поэтому, нам кажется, структуры методологических принципов физики и физических принципов схожи. Рассмотрим, например, принцип дальнего действия Ньютона: передача через пустоту действия силы тяготения между атомами. Предметно-концептуальный уровень выражен в понятиях, связанных с механической картиной мира: пустота (пустое пространство), атом, сила, тяготение. Операционально-нормативный уровень представлен тем, что принцип выражает некоторый регулятив (запрет). Например, нет посредников передачи силы, скорость света ограничена и постоянна. Регулятив является высказыванием, которое структурирует модель мира (принцип дальнего действия отрицает наличие «посредников» (промежуточной среды) передачи силы от частицы к частице). Логический уровень связывает принцип (его концептуальное содержание) с определенной теорией, в данном случае – с классической механикой Ньютона.

Отметим, что при замене элемента из концептуального уровня изменяются остальные уровни и принцип логически связывается с другой картиной мира, соответственно – с другой теорией. Например, возьмем третий закон (принцип) Ньютона: равенство действия и противодействия. При замещении концептуального элемента «сила тяготения между материальными точками» элементом «сила магнитного взаимодействия между элементами тока» получим принцип Ампера, который связан с электромагнитной картиной мира.

Таким образом, мы приходим к выводу о том, что структуры методологических и физических принципов изоморфны друг другу.

Определение понятия «философский принцип»

Философски принципы могут иметь аксиологическое, гносеологическое, метафизическое или онтологическое содержание. Например, среди аксиологических принципов – категорический императив И. Канта. Нас интересуют две разновидности, касающиеся понятия объективной реальности, – это онтологические и метафизические принципы. Мы считаем, что имеет смысл разграничить их.

Под первыми будем понимать такие принципы, которые фундируют соответствующие им физические принципы. Они со временем становятся фундаментом некоторой теории (т. е., онтологические принципы могут быть переведены в категорию физических принципов при технологической возможности провести подтверждающий эксперимент). Идеал теории, содержащей физические принципы в своем ядре, – это гипотетико-дедуктивная теория (или модель), из которой затем можно получить определенные следствия, проверяемые в эксперименте. Эти следствия и устанавливают относительную истинность или ложность фундаментального физического принципа (принципов), лежащего в основе проверяемой теории. Так, например, модель реальности, представленная как совокупность дискретных атомов и пустоты (Демокрит, Эпикур, Бошкович, Бойль, Ньютон), выраженная в принципе атомизма, эволюционировала от античности до середины XVIII в. Ее развивали такие ученые, как Р. Бойль и Дж. Дальтон. Создание научной теории стало возможно в XVIII–XIX вв., когда физика и химия стали базироваться на точных экспериментальных данных. Экспериментальное подтверждение атомной гипотезы нашёл Дж. Дальтон, переведя онтологический принцип атомизма в физический. С помощью такого перевода ему удалось создать атомно-молекулярную теорию.

Метафизические принципы нельзя проверить на опыте (в этом смысле они спекулятивны). Тем не менее они доступны косвенной проверяемости через выведенные из них следствия. Они составляют более глубокий уровень философских принципов в целом. Мы считаем метафизическим, например, принцип всеобщей универсальной взаимосвязи. По сути, именно они фундируют онтологические принципы, а те в свою очередь составляют основу как для физических, так и для методологических принципов. Философские принципы в основном можно считать метафизическими. Так, если вспомнить субстанцию Спинозы, то такой принцип может привести к идее о возможности геометризации физики (т. е. рассмотрение материи, состоящей из вещества и полей как искривления обобщенного пространства-времени (субстанции)), что первым пытался сделать А. Эйнштейн.

По итогам анализа приведем таблицу, в которой зафиксируем связи исследованных принципов (как целостной взаимосвязанной системы).

Метафизические принципы	
Онтологические принципы	
Теоретическое исследование (эмпирические факты)	Метатеоретическое исследование («текстуальные факты»)
физические принципы	методологические принципы

Список литературы

1. Бранский В. П. Философские основания проблемы синтеза релятивистских и квантовых принципов. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1973. – 175 с.
2. Владимиров Ю. С. Метафизика. – М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2009. – 568 с.
3. Лебедев С. А. Философия науки: краткая энцикл. – М.: Академ. проект, 2008. – 691 с.
4. Лукашевич В. К. Научный метод: Структура, обоснование, развитие. – Минск: Навука і тэхніка, 1991. – 207 с.
5. Методология в сфере теории и практики. – Новосибирск: Наука, 1988. – 305 с.
6. Овчинников Н. Ф. Принципы теоретизации знания. – М., 1996. – 214 с.
7. Природа научного познания: Логико-методологический аспект. – Минск: Изд-во БГУ, 1979. – 272 с.
8. Симанов А. Л., Стригачев А. Методологические принципы физики: общее и особенное. – Новосибирск: Наука, 1992. – 222 с.

9. Степин В. С. Теоретическое знание. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 744 с.

10. Bunge M. Two Unification Strategies: Analysis or Reduction, and Synthesis or Integration // Otto Neurath and Unity of Science. – Springer, 2011. – P. 145–156.

11. Sober E. Two uses of unification / The Vienna Circle and Logical Empiricism. – Kluwer academic publishers, 2003. – P. 205–214.

12. Tegmark M. Is “the theory of everything” merely the ultimate ensemble theory? // Annals of Physics. – 1998. – № 270. – P. 1–51.

УДК 124.4

Н. К. Матросова

**Место понятия «тип»
в системе сложившихся и складывающихся универсалий***

В статье рассматривается культурно-исторический процесс формирования обобщающих понятий. Выделено понятие «тип», указано его применение в конкретных дисциплинах. Уделяется внимание близким понятию «тип» семантическим понятиям. Проанализирована динамика развития понятийного аппарата и особенности его функционирования в условиях неклассической науки.

The article describes the cultural-historical process of general concepts formation, highlighting the concept of "type" and its use in definite disciplines and paying attention to related semantic concepts. The author analyzes the dynamics of concepts development and peculiarities of their functioning in non-classic science.

Ключевые слова: динамика языковых форм, тип, часть-целое, форма, семантика.

Key words: dynamics of linguistic forms, type, part-whole, form, semantics.

Для всех наук общим является представление знания в виде определенных языковых репрезентаций. Именно благодаря разработанности понятийных форм осуществляется полновесное вхождение в область исследования. При этом мы можем отметить тот неоспоримый факт, что широко используемые научные понятия наших дней имели в прошлом иную смысловую окраску или вообще отсутствовали в научном лексиконе.

История вопроса показывает, что познавательная установка классической науки базировалась на признании однородности мира, неизменные формы которого рождали запрос на столь же неизменные понятия. Задачей науки Нового времени было выявление внутренних связей разнообразных явлений и сведение этого многообразия к единым основаниям с последующим однозначным языковым оформлением. Развитие понятийного аппарата Нового времени шло через первоначальную волну самоназваний, переходило в дальнейшем к выработке понятий и, наконец, к строгой исследовательской терминологии. В науке XVII–XVIII вв.

© Матросова Н. К., 2014

* *Статья подготовлена в рамках Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), грант № 13-03-00386.*

господствовало положение об обязательной однозначности терминов, их иерархической соподчиненности, к ним предъявлялись требования краткости и строгой дефиниторности.

В условиях нарождающейся неклассической науки ситуация меняется. Известно, что содержание понятийных форм является как результатом предшествующей индивидуально-коллективной познавательной деятельности, так и итогом совершенствования и изменения понятий, отражающих пласт новых открытий, становление нового стиля мышления. Усилившееся внимание к анализу понятийного аппарата научного знания в конце XIX в. было стимулировано изменением общекультурного фона рубежа веков, формированием неклассической науки, настоятельно требовавшей новых понятий и языковых конвенций. Формы описания реальности, созданные классической наукой, оказывались недостаточными. При этом менялись характеристики и самого предмета познания, которые все чаще связывались с понятиями неопределенности и вероятности. Новые интеллектуальные и духовно-мировоззренческие тенденции приводили к семантической трансформации понятий, добавлению новых смыслов, отказу от их узкогносеологического истолкования.

Экспликацией сказанного могут служить типологические построения, которые мы встречаем как в естествознании, так и во многих социогуманитарных дисциплинах. Факт их появления на рубеже XIX–XX вв. был своеобразным вызовом натуралистической исследовательской программе классической науки, исходившей из установки, что исследованию подлежит «реально существующее». Формирование языка типологических исследований во многом проходило в русле развития научного знания в целом. Это развитие шло через описательную стадию, затем объяснительную и, наконец, сущностно-логическую. В более широком плане это можно представить как движение от феноменального уровня анализа к ноуменальному. Динамика развития научного знания, по крайней мере, до начала XX столетия, указывала на возрастание ноуменальной направленности и ослабление феноменальной. Это касалось и языка научных исследований. Неслучайно с конца XIX в. такие дисциплины, как археология, этнография, социология, живут единой логико-методологической установкой – перейти от описания к научным понятиям.

Анализ проблемы предоставляет возможность убедиться, что в истории становления и развития философского знания были заложены установки, явившиеся логико-методологическим лейтмотивом большинства типологических исследований. Смыслосодержащий исток понятия «тип» мы находим в идеях мыслителей прошлых столетий, стремившихся выявить устойчивые, качественные состояния бытия. Исследования типологической направленности наших дней во многом удерживают те смыслы, которые были заданы ещё мыслителями Древней Греции, элейской и ионийской философией: «дух» и «чувственность», «образность» и «понятийность». Как известно, античные мыслители искали смысловой каркас чувственного мира, который, отторгая его наглядность, был способен зафиксировать глубинный порядок бытия. Сложность разделения понятийной конструкции и образной основы применительно к понятию «тип» присутствует в той или иной форме во всех типологических концепциях. Конкретно-научный анализ типологической проблематики позволяет указать на своеобразную логико-методологическую промежуточность понятия «тип». Обладая смысловой подвижностью в сочетании с нацеленностью на выявление качественного, сущностного начала, оно позволяет как «явить» исследуемое в определенной чувственной форме, так и уйти от неё. Понятие «тип» выступает своеобразным логическим посредником, удерживающим чувственное и смысловое начала. Можно сказать, что «тип» – это и понятие, и образ.

Известно, что самостоятельная лексико-смысловая единица всегда выковывается в столкновении с другими, достаточно близкими в смысловом плане понятиями. Именно такое смысловое «сближение» и «дистанцирование» происходило с понятием «тип», он «очищался» от близких ему языковых значений, обретая свою легитимность. Несмотря на то, что содержательное значение понятия «тип» выделено уже в первой четверти XX в., и сейчас мы встречаем его смысловые обертоны.

Смысловая направленность типологических построений указывает на исторические связи понятия «тип» с такими философскими категориями, как «единое», «единичное и общее», «сущность–существование», «часть–целое», «устойчивость», «форма» и рядом других.

Прежде всего, типологические конструкции связаны с понятиями «часть–целое», логическое осмысление которых уходит в античность и традиционно осмысливается в рамках положения «Всякое целое, [состоящее] из частей, причастно цельности, пред-

шествующей частям» [4, с. 485]. Исторически понятия «часть–целое» всегда были неизменными характеристиками целостности, хотя в истории познания они истолковывались по-разному, обретая свои смысловые насыщения. Соотношение части и целого в идеях античных мыслителей представляет нам две линии интерпретаций: атомистическую, когда части предшествуют целому, и холистскую, предпосылающую целое его частям. Указанные линии, без сомнения, имели перекрещивания и напластования. Так, Зенон Элейский приходил к отрицанию возможности целого, состоящего из частей, поскольку не мыслил части в целом, а целое в частях, ибо, где есть части, там нет целого.

В философии и Платона, и Аристотеля мы встречаем противостояние древнегреческой атомистике, связанное с несводимостью вещей к их составляющим, несводимостью части к целому. Физика Аристотеля, в отличие от количественной физики Демокрита, явилась качественной, что прослеживается, в частности, в понимании им феномена увеличения. Для Аристотеля это не просто прибавление элементов, а органический рост, неизменно связывающий и часть, и целое. Все это находит отражение в одном из первых определений целостности, данных им в «Физике». Целостность Аристотель характеризовал как диалектические переплетения части и целого, отмечая, что целостность – это «то, в чем ничто не отсутствует».

Много позже, в эпоху Просвещения, с усилением механистического видения мира особое внимание стали уделять логико-математическим характеристикам части и целого, усматривая их дробность, указывая формально-структурные конститuentы анализируемого с их помощью объекта.

Значительный вклад в рассмотрение проблемы соотношения понятий «часть–целое» внес Г.В. Гегель. Анализируя указанные понятия, он отмечал, что, с одной стороны, часть вне целого – уже не часть, так как в целостном образовании части выражают природу целого и приобретают специфические для него свойства. С другой стороны, полагал немецкий мыслитель, целое вне или до частей немислимо, ибо предметность, лишенная структуры, не может иметь свойств и не может взаимодействовать с другими предметностями. Главное, к чему приходит Гегель, – это рассмотрение частей не как детерминант целого, а признание целого как динамического единства, которое из себя рождает необходимые для своего существования части.

В XX в. польским логиком Станиславом Лесневским была предпринята попытка рассмотрения указанной проблематики, связанная с логической формализацией отношения «часть–целое», т. е. создания логики целостностей, получившей название мереологии, сложность построения которой приводила исследователей к констатации того, что написание статьи о мереологии требовало в итоге написания книги. Мереология Лесневского опирается на теорию множеств, которая, в отличие от концепции разделительных множеств Кантора, является теорией собирательных множеств. Свои идеи Лесневский изложил в серии журнальных статей [9].

Если в научном познании выделение частей целого рассматривается как необходимая составляющая раскрытия его содержания, то в метафизическом плане целостность воспринималась как общая основа динамики мира, как онтологическое основание эволюционного процесса. Теоретико-методологическую установку такого рода мы встречаем у Я. К. Смэтса, автора известной работы «Холизм и эволюция». Смэтс связывает положение взаимообусловленности частей и целого с понятием «творческого синтеза», являющегося выражением способности всего живого к внутренней самоорганизации, необходимой для создания целостностей во вселенной [11, p. 100].

В контексте нашего рассмотрения отметим, что «составное» целое, опирающееся на часть, далеко не всегда образует ту сквозную и потому законченную целостность, каким оказываются типологические построения, наделенные свойством транзитивности [12]. Можно сказать, что целое отлично от целостности, плодотворность функционирования которой определяется присущей ей автономностью, когда отсутствует зависимость от частей, наличие механической составности, когда речь идет о целостности как полноте в ее самодостаточности и отстраненности от окружения [5, с. 67].

Понятие формы – одно из самых старых понятий, близких по смыслу как понятию «целостность», так и понятию «тип». В истории философии и науки это понятие имело огромное количество интерпретаций, и потому обращение к нему мы встречаем как у античных авторов, так у современных исследователей как в сфере строгого научного знания, так и в художественно-эстетической.

В античности форма рассматривалась в качестве умопостигаемой сущности вещей, неслучайно в понятии «форма» значение имела именно её неизменность. Форма воспринималась как идеальное статичное образование, что находило отражение в идеях Платона, геометрических построениях Евклида. В учении Демокрита форма

предстает материальной оболочкой вещей, и потому атомы у него отличаются именно по форме, а не по тяжести, температуре или цвету. Характеристику неизменности формы образно выразил Платон, говоря о том, что форма присутствует в вещах, как один день присутствует в разных местах одновременно, оставаясь собой и не разделяясь, не отделяясь от самого себя. Аристотель занял двойственную позицию. Смягчая платоновское противопоставление эйдосов и материи, он полагал, что сущее отмечено единством бытия и небытия, материи и формы, причем последняя как «цель» и как энергия существования оказывается заключенной внутри каждого явления. Физическим вещам он присваивает свойства, что порождает их качества и способствовало прояснению вопроса о том, как общая «форма» «выливается» в частные, причем сама она не может подвергаться изменению – изменяется телесный субстрат, заключающий в себе оформленность.

В средневековой философии Фома Аквинский в своем труде «Сумма теологии» подробно характеризует понятие формы [8, с. 207]. Форма, по его мнению, является источником любых изменений как в природном, так и в социальном мире. Именно форма придает бытийственность любому объекту и заставляет вещь стать актуально сущим. Как известно, Аквинат выделял субстанциальную и акцидентальную формы. И если субстанциональная форма выражает бытие абсолютно, то акцидентальная делает вещь лишь конкретно существующей. Но в любом случае, как полагал средневековый мыслитель, единство вещи держится именно на форме.

В XIX в. развитие представлений о форме связано с именами немецких мыслителей, придававших ей организмический характер. Так, Фихте связывал форму с гармоничным началом, соотносил ее с качественным состоянием мира. Благодаря форме, полагал Фихте, мир становится упорядоченным и живым целым. Неслучайно он связывает понятия «жизнь» и «форма», отмечая их целостность и органичность. Форма рождена самой жизнью и потому исполнена полноты: «Жизнь, – пишет он, – это абсолютный творец формы» [7, с. 73].

Со временем понятие формы (в отличие от её трактовок в античности) стало восприниматься как результат «созданного», как результат деятельности созидающего разума. Платоновские «идеи» превращаются в «духовный субстрат», способный принимать различные формы, при этом понятие формы в логическом плане все более сближается с понятием структуры. В неклассической науке происходит «открытие форм» как подтверждение многомерности

мира. Так, в математике создание неевклидовой геометрии продемонстрировало, что как пространство, так и форма – не более чем система отношений, зависящих от нашего предпочтения, а так называемая «чистая» форма – определенный вариант этих отношений, некое предельное состояние. Отметим, что многогранность и полифоническое звучание понятия формы обретает даже в одной дисциплине. Так, исследователи отмечают, что дискретно-дифференциальное понимание языковой формы влекло за собой разрывы в ее осмыслении, рождая различные версии истолкования [1, с. 287].

Если перейти к сопоставлению понятия «тип» с понятиями, рожденными в наше время, то в блоке социогуманитарных дисциплин близкими ему оказываются понятие «габитус», структурирующее практическую жизнь человека и представляющее единство устойчивых показателей жизнедеятельности человека, и «окаем», понятие социально-экономической направленности, выражающее структурную целостность национального хозяйства [6]. Кроме указанных понятий, мы можем выделить ряд других, характеризующих законченные, целостные состояния социального мира. Среди них понятия «патриархальное общество», «ритуал», «социальная память», вбирающие уникальные и универсальные парадигмы развития общества и призванные выразить его качественные состояния. Археологи выделяют ряд обобщающих понятий (мод, культур-форма, морфема), сделанных в разрезе так называемых «конкретов» и «абстрактв». При этом понятие «мод», являющееся идеализацией конкретных воплощений некоторых частей, компонентов артефакта, рассматривается как приближение к обобщению типологического порядка.

В конце XX в. А. Кестлер вырабатывает термин «холон», который в дальнейшем перешел в интеграционную концепцию К. Уилбера. Холон, как и физический квант, характеризуется как неразложимая целостность. Уилбер понимает холон как нечто, одновременно являющееся и целым самим по себе, и частью чего-то ещё.

Уместно также соотнести понятия «художественный стиль» и «тип» (понятие «тип» в данном случае следует рассматривать как результат художественной типизации, обобщения, идущего от прообраза (прототипа) к создаваемому типу). И понятие «тип», и понятие «стиль» выражают своеобразную попытку соединения индивидуального эстетического переживания с некими общими,

объективными основами. При этом оба понятия наделены смысловой подвижностью, что позволяет отметить их логико-функциональную близость.

Проанализированная ситуация позволяет отметить, что в рассмотрении языка типологии мы сталкиваемся с ситуацией параллельного существования близких по смыслу понятий, получивших название «когнитивного семейства», когда из совокупности близких в смысловом плане понятий в качестве ведущего способно выделиться одно, которое становится нормативным и позволяет устранить терминологическую избыточность.

Современный понятийный аппарат во многом резонирует с языком типологии. Язык научного познания наших дней уже не ориентирован на однозначность дефиниций, не обладает жесткостью связи между знаком и значением и часто лишь фиксирует границы применимости понятия. Так, мы встречаем выражение «открытое понятие», содержание которого полностью не определяется эмпирической данностью. Открытые понятия, не отторгая значимость онтического начала, выходят за пределы эмпирически-исходного. Представители археологии (А.В. Арциховский) отказываются от жесткости проведения границ в исследовании артефактов и прибегают к понятиям «переходный», «промежуточный» тип. Конкретная научная практика убеждает нас в том, что современное познание не может использовать только точные понятия. Семантическая емкость строгих дефиниций оказывается недостаточной для выражения смыслов, которые могут располагаться в нескольких смыслодержущих центрах.

Рассматривая логико-методологическую сущность типологии, следует отметить работу К. Гемпеля и П. Оппенгейма [10], указывающую на принадлежность понятия «тип» к «нестрогому» знанию. Немногочисленные, но содержательные работы указанных авторов, посвященные типологии, ставят интересный вопрос: каким образом плавные переходящие свойства объекта, их текучесть и изменчивость могут быть зафиксированы научными понятиями, выполняющими свои функции в достаточно жестких формах и устремленные, прежде всего, к однозначности? В результате проделанного анализа авторы приходят к констатации ступенчатых понятий – понятий, определяемых по принципу «более–менее». Таковым в их интерпретации выступает типологическое понятие.

Позиция Гемпеля и Оппенгейма делает правомерным сравнение понятия «тип» с понятием «нечеткое множество», предложенным азербайджанским математиком Л. Заде в 60-е гг. прошлого столе-

тия [2]. Нечеткое множество – класс объектов, в котором нет строго определенных границ между объектами, входящими в этот класс, и теми, которые в него не входят. Л. Заде, как и А. Кофман, считает, что теория размытых множеств стимулирована наличием неопределенных ситуаций, которые объективно заложены в мире. Эта позиция вызвала волну скепсиса в отношении признанных базовых понятий и затребовала использование категорий, наделенных вероятностной трактовкой. Обращение к качественным понятиям и нечетким категориям, – полагает Заде, – естественный механизм, лежащий в основе наших суждений о сущностях, не имеющих четко заданных границ. Подтверждением сказанного явилась не только теория нечетких множеств, но и теории нечетких логик, нечетких лингвистических переменных и т. п.

Задача введения нечетких описаний многопланова. С одной стороны, она заключается в том, чтобы установить связь между количественными показателями исследуемого и их качественным описанием. Исследовательская практика показывает, что, разрабатывая способ кодировки реальности, прибегая при этом к количественным показателям, расчетам, через понятие «нечеткость» одновременно совершается экскурс в область эйдетического, в область умопостигаемых понятий духовного мира. Неслучайно М. Вартофский отмечал, что так называемая нечеткая идея может быть явлена в понятии «вещь воображения» [3, с. 287]. Это указывает на бесконечное множество различных вариантов осмысления анализируемого.

Мы убеждаемся, что новый стиль мышления требует как новых познавательных-методологических установок, так и новой терминологии. Язык научного познания уже не ориентирован на однозначность дефиниций, не обладает жесткостью связи между знаком и значением и часто лишь фиксирует границы применимости понятия.

Список литературы

1. Вартофский М. Модели. Репрезентация и научное познание. – М.: Прогресс, 1988.
2. Заде Л.А. Размытые множества и их применение в распознавании образов и кластер анализе // Классификация и кластер. – М., 1980.
3. Зенкин С. Форма внутренняя и внешняя (Судьба одной категории в русской теории XX века) // Рус. теория 1929–1930-е годы. – М., 2004.
4. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика. – М.: Искусство, 1974.
5. Полани М. Личностное знание. – М., 1985.

6. Рахаев Б.М., Рахаев Л.М. Структурная целостность национального хозяйства как условие его экономической динамики // *Общественные науки и современность*. – 2007. – № 2.
7. Фихте И.Г. Факты сознания // *Соч.:* в 2 т. Т.2. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 73.
8. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч.1. – М., 2002.
9. Lesniewski S. O podstawach matematyki // *Przegląd Filozoficzny*. Roczn.30, z.2-3. 1927, Roczn. 31, z.3. 1928, Roczn. 32, z.1-2. 1929, Roczn. 33, z.1-2. 1930.
10. Oppenheim P., Hempel C. G. *Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik*. Leiden, 1936.
11. Smuts J.C. *Holism and evolution*. Macmillan and Co., London, 1927. – P. 100.
12. Sommers F. Types and ontology // *The Philosophical Review*. – 1967. – V. 72. – № 3–4.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 26 «652» – 86Е

И. Р. Тантлевский

**«Когда [Бог] породит Мессию с ними...»:
идея рождения Мессии Израиля в лоне Кумранского сообщества^{*}**

В статье дан анализ ряда текстов Кумранской общины (включая *IQSa* 2:11–15; *IQH^a* 11:7–10, 14:14–16, 16:4–12; *4QPВ*), аллегорически изображающих данное религиозное сообщество как потенциальных духовных «земных» «отца» и «мать» светского Мессии, который, согласно ожиданиям общинников, появится в конечные дни именно в их среде благодаря их благочестивой деятельности.

The author analyses some of the Qumran texts (including *IQSa* 2:11–15; *IQH^a* 11:7–10, 14:14–16, 16:4–12; *4QPВ*) allegorically depicting the community as potential spiritual earthly “father” and “mother” of the lay Messiah, who, according to the sectarians’ expectations, would arise in the latter days just in the midst of them owing to their pious activities.

Ключевые слова: Кумранская община, мессианизм, эсхатология, аллегорические тексты и их истолкования.

Key words: the Qumran community, Messianism, eschatology, allegorical texts and their interpretation.

I

Одним из ключевых для понимания особенностей мессианско-эсхатологических представлений иудейской Кумранской общины (II в. до н. э. – I в. н. э.) является фрагмент так называемого Текста «Двух колонок» (1QSa) 2:11–15, который мы переводим следующим образом:

На [соб]рании именитых людей, [созываемых на] заседание совета общины, – когда [Бог] породит (יולי) Мессию с ними (אלה):
 пусть войдет (туда) Главный [Священник] всего сообщества Израиля и все бра[тья его, сыны] Аарона, священники, [призываемые] на заседание, люди именитые, и сядут пе[ред ним, каждый] в соответствии со своим достоинством. А затем [пусть войд]ет [Месс]ия Израиля, а перед ним пусть сядут главы ты[сяч Израиля, каж]дый в соответствии со своим достоинством, в соответствии со [своим] по[ложением] в их станах и их походах.

В настоящей статье мы хотели бы акцентировать внимание на последнем сегменте вынесенной в заголовок фразы из процитированного пассажа – אלה, «с ними». В свете ряда релевантных кумранских текстов, как нам представляется, можно допустить, что автор Текста «Двух колонок», созданного, по всей вероятности, на заре Кумранской общины, подразумевает, что его сообщество способствует приходу Мессии-царя в мир и что он должен вскоре появиться именно в ее недрах.

Обратимся в этой связи, прежде всего, к тексту одного из кумранских Благодарственных гимнов Учителя (1QH^a 11:7–10)¹; его автор, персонифицирующий Кумранскую общину, уподобляя ее роженице, восклицает:

Я – в тяготе, как женщина перворождающая,
 к которой подступили схватки,
 и резкая боль в устье матки
 вызывает содрогания в «горниле» беременной –
 ибо (должны) проходить дети сквозь проходы (букв. «устье матки» –
 И. Т.) смерти.
 И чреватая Мужем (גבר) стиснута болями своими,
 ибо сквозь проходы смерти она высвобождает Мужчину (זכר);
 и с болями Шеола² вырвется из «горнила» беременной
 Чудо-Советник (אֱלֹהֵי פֶלֶא) со своим могуществом),
 и высвободится Муж (גבר) из проходов³.

¹ Ср.: Благодарственные гимны 4Q428 (4QH^b), фр. 2, 4Q432 (пар 4QH^f), фр. 4, кол. 1.

² О библейских концепциях подземного мира – Шеола см., например [2, с. 372–377; 3].

³ Кумранские тексты переводятся по изданию [5].

В данном аллегорическом изображении общины, порождающей светского Мессию, т. е. способствующей посредством своей благочестивой деятельности в эпоху всеобщего нечестия приходу «Чудесного советника с его мощью», содержится прямая аллюзия на текст книги пророка Исаяи 9:5[6], в котором предвещается появление идеального давидического Мессии-царя (князя):

Ибо родился у нас младенец,
сын дан нам!
И будет (возложена) власть на плечи его
и наречено имя ему:
Чудо-советник¹,
Могучий бог²,
Вечный отец,
Князь благополучия³.

С аналогичной аллегорией мы встречаемся и в тексте 1 Еноха 62:4–9, где появление Мессии – Сына человеческого (ср.: Дан. 7:13–14) в общине святых и избранных (или, другими словами, его земное «рождение») описывается следующим образом:

Тогда охватит их (т. е. “избранников”. – *И. Т.*) боль, как охватывает она женщину при родовых муках <...> когда ее сын входит в уста матки <...> и боль охватит их, когда они увидят Сына человеческого, сидящего на троне своей славы (или: «Троне Его Славы»; ср.: Откр. 3:21. – *И. Т.*)⁴.

Заметим в данной связи, что и в Еврейской Библии, и в Новом Завете содержатся примеры уподобления страдающего общества и отдельных мужчин роженицам (см., например: Ис. 26:17–18, Иер. 6:24, 30:6, Ос. 13:13, 15, Мих. 4:9–10; также Гал. 4:19, Откр., гл. 12; ср. также: 1 Кор 3:1–2; Флм. 10,12). В качестве параллели к кумранской аллюзии общины-«матери», «порождающей» светского Мессию, можно указать на Откр., гл. 12, где истинный Израиль (12:1) изображен в качестве женщины, рождающей Христа (12:2,5; ср.: Иер. 30:21).

II

Помимо «женской» аллюзии Кумранской общины в кумранских текстах можно найти и аллюзию сообщества – потенциально-го духовного *земного* «отца» светского Мессии, который, как они верили, появится «в конечные дни» именно в их среде благодаря их

¹ Или «Чудный Советник»; «Задумывающий чудеса».

² Или «бог-витязь» (*эль гиббор*); ср. Ис. 10:21, где Бог обозначается как *Эль Гиббор*; ср. также имя идеального правителя в Ис. 7:14, 8:8: *Иммáну Эль* и фразу в Ис. 8:10: «ибо с нами Бог (*иммáну Эль*)».

³ Князь благополучия: евр. *шалóm*: «мир», «благоденствие»; «мир», «лад»; «здоровье» и др.

⁴ Ср. также: Завещание Иосифа 19:8.

богоугодным устремлениям, благочестию, праведному образу жизни и др. Так, например, такая имплицитная аллегория, вероятно, содержится в тексте Комментария на Благословение патриарха Иакова (4QPB), в истолковании общинниками текста *Быт.* 49:10 (кумранская цитата):

Не отойдет властитель¹ от колена Йехуды
и жезл от ног его (букв. «от промежности его» – *И. Т.*)
до того, как придет тот, кому он принадлежит²...

Слово «жезл», очевидно, употреблено в данном библейском стихе в *double entente*: это символ главенства и в то же время эвфемистическое обозначение фаллоса, символ детородной силы потомков Йехуды. Что касается автора кумранского Комментария на Благословение Иакова, то он также играет на двойном значении слова *мехоккék* (1:2): это – «жезл» и в то же время обозначение лидера Кумранской общины – «Законодателя» (он же [«Разъясняющий] Учение» (1:5)³), т. е., по-видимому, кумранского Учителя праведности⁴. Приверженцы Законодателя обозначаются в рассматриваемом Комментарии как «ноги» Йехуды или (что скорее) одного из его потомков. В целом сообщество, обозначаемое в кумранских рукописях чаще всего как *Йáхад*, букв. «Единство» и возглавляемое «Законодателем», представлено в данном произведении в качестве истинного преемника Йехуды, «хранителя» (1:5) «Завета царства» (1: 2, 4), в определенном смысле замещающего легитимного светского правителя из колена Йехуды «до прихода» в мир давидического «Мессии праведности» (1:3–4)⁵. Аналогичная идея, как представляется, выражена и в так называемом Дамасском документе (CD-A 7: 15–21), где сообщество, ожидающее появления своего «Князя», обозначено как «царь».

Возможно также, что члены «Единства», используя в Комментарии на Благословение Иакова для самообозначения символ детородной силы, попытались таким образом выразить веру в свое непосредственное участие в процессе «рождения» в мир легитимного светского Мессии; другими словами, общинники, вероятно, ве-

¹ Так в 4QPB 1:1. Ср.: Таргум Онкелоса ad loc. В Масоретском тексте: «Не отойдет скипетр от Йехуды...».

² В Масоретском тексте: «...пока он не придет в Шило».

Шило (Силом) – крупнейший культовый центр израильтян, в 14 км к северу от Бет-Эля (Вефиля).

³ Ср.: Дамасский документ (CD-A) 6:7, 7:16; 4QFlorilegium 1:11.

⁴ С аналогичной интерпретацией слова *мехоккék* мы встречаемся также в Дамасском документе (CD-A) 6:7–10.

⁵ Ср.: *Быт.* 49:10 (Таргум Онкелос ad loc.); ср. также: *Иер.* 23:5; 33:15, *Зах.* 3:8; 6:12; 4QFlorilegium 1:11.

рили, что их праведная деятельность прямо способствуют приходу Мессии-давида¹. В этой связи упомянем замечание иудейского историка Иосифа Флавия (Иудейские древности, XVIII, 18), согласно которому ессеи (иудейское религиозно-политическое течение, к каковому, вероятно, следует отнести и кумранитов²) «верят, что им следует прилагать усилия в особенности для пришествия Праведника»³, т. е., вероятно, Мессии.

Для выживания рассматриваемой идеи кумраниты использовали и растительные аллегорические образы. Так, в Благодарственных гимнах Учителя мы встречаемся с образами «сада», «порождающего» «плод» в виде прихода Мессии-царя (князя), а также «корней» и «Ствола» Иессея (отец царя Давида), «производящими» святой давидический «Побег» (1QH^a 16:4–12). Последняя аллегория восходит к тексту книги Исаии 11:1, где пророк, имея в виду появление идеального Царя-давида, предвещает:

И взойдет Побег⁴ из срубленного ствола Иессея,
и Отросток от корней его даст плод.

Упомянем, что стих *Ис.* 11: 1 истолковывается в мессианском смысле и в иудейских апокрифах⁵ и раввинистической литературе⁶, и в Новом Завете⁷. В Таргуме Ионатана слова «отросток» и «побег» истолковываются соответственно как «Царь» и «Мессия». В кумранских текстах Комментария на Исайю (4QpIs^a), фр. 8–10, 11–24, Устава благословений (1QSb) 5:20–29 и «Книги войны» 4Q285 (=11Q14), фр. 7, 2–4 пророчество Исаии 11:1–5 прямо связывается с появлением легитимного давидического Мессии в среде сообщества. Итак, изображаемые в тексте Благодарственного гимна Учителя (1QH^a) 16:4–12 образы «деревьев жизни» (или «деревьев, дающих жизнь», «протянувших свои корни» к «потoku» «живой воды»), и «Ствола» могут быть истолкованы как аллегии, относящиеся к членам общины⁸ и ее лидеру, Учителю праведности⁹, «впитывающим» «живую воду» Божественного Учения¹⁰. «Деревья жизни»

¹ Ср. Завещания Рувима 6:11, Иуды 22:3, 24:1–6, Неффалима 8:2, Иосифа 19:8–12.

² См., например: [1, с. 32–45] и др.

³ Ср.: Филастрий. Книга против ересей, 9; Исидор Севильский, Этимологии, VIII, 4, 5.

⁴ Ср., например: *Ис.* 4:2, 7:14, 9:5, 11:10.

⁵ См., например: *Зав. Иуды* 24:1–6, *Пс. Сол.*, гл. 17; см. также *Сир.* 47:22.

⁶ См., например, Вавилонский Талмуд, Санхедрин, 93b; ср.: Санхедрин, 43a (Мюнхенская рукопись и Венецианское издание).

⁷ *Мф.* 2: 23; *Рим.* 15:12, *Откр.* 5:5.

⁸ Ср.: *Пс. Сол.* 14:2–3, *Оды Сол.* 11:15–16.

⁹ Ср. Благодарственный гимн Учителя (1QH^a) 16:16, 21.

¹⁰ Ср. например, Дамасский документ (CD-A) 6:3–11.

должны вот-вот произвести «святой Побег»¹, т. е. Мессию-давида. «Побег» произрастет непосредственно от «Ствола», воплощающего в этой связи коллективные усилия всего «сада». «Побег» сможет всасывать «живую воду» Учения Господа благодаря «своему Стволу» (т. е. «Стволу», от которого он произрастет), в корнях которого воплотится для него корневая система всех «деревьев жизни». Последняя аллегория хорошо согласуется с содержанием текста Комментария на Исаяю (4QpIs^a), фр. 8–10, где священнические лидеры общины изображены в качестве учителей и советников будущего светского Мессии (строки 21–24; ср.: Ис. 11:3–4). Со схожей картиной мы встречаемся и в Храмовом свитке, в т. н. «Статуте царя» (11QT^a 56:20–57:15; ср.: Втор. 17:17–20)².

Явление «святого Побега» в мир будет храниться в секрете (ср.: Ис., гл. 53) до тех пор, пока он не превратится в «истинное», «вечное Насаждение». Аналогичная аллегория содержится и в Благодарственном гимне Учителя (1QH^a) 14:14–16:

[Их корень] вырастет... навеки,
дабы дать Побегу разрастись... в вечное Насаждение,
и он (т. е. «Побег», превратившийся в дерево. – И. Т.) будет осенять
тенью всё...
[и его вершина будет достигать] небе[с]...
а его корни глубин...»³.

Образ «вечного Насаждения» в обоих гимнах использован для обозначения одного объекта, именно гигантского дерева, символизирующего, по-видимому, светского Мессию «в его могуществе». В этой связи упомянем, что в тексте 1 Енох 93:10⁴ Мессия также обозначается как «вечное Насаждение праведности»⁵. Метафора «вечного Насаждения» в Благодарственных гимнах Учителя (1QH^a) 14:15, 16:6,10, возможно, подразумевает бессмертие нового Давида⁶; или же она может быть понята как указание на непрерывность и вечность восстановленной династии Давида⁷.

¹ Благодарственный гимн Учителя (1QH^a) 16: 6,8,10; см. также Благодарственный гимн (1QH^a) 14:15, 7:19.

² Ср.: 1 Ен. 90:37, где «Белый Бык», рождающийся в среде общинников, – это светский Мессия.

³ Ср.: 1QH^a 15:19.

⁴ См. также 1 Ен. 93:2, 5.

⁵ Ср. Дамасский документ (CD-A) 1:7; ср. также: Суд. 9:8–15, Дан. 4:17–24, 2 Бар. 36, Юб. 16:26.

⁶ Ср., например: Пс. 72[71]:5, 17, Ис. 9:6; ср. также Мих. 5:2–5.

⁷ Ср., например: 4QPB 1:1–4, 4QFlorilegium 1:10–13, «Слова светильные» (4Q504=4QDibHam^a), фр. 1–2, 4:5–8.

Упоминаемый в гимне (1QH^a) 16:11 «плод» «Побега» – это, возможно, аллегория светского Мессии *in actu*. С другой стороны, этот образ может быть понят в свете текста *Пс.* 132[131]:11–12 – «От плода твоего (т. е. Давидова. – *И. Т.*) чрева Я посажу на трон твой» – как аллегория «плода» «чрева» нового Давида, подразумевающая, что потомки последнего будут восседать на его троне во веки вечные (ср.: *Иер.* 33:21–22).

Суммируя вышесказанное, можно заключить, что автор рассмотренных пассажей из Благодарственных гимнов, очевидно, уподобляет общину и ее лидера соответственно «корню(ям)»¹ и «Стволу» Иессея, производящим давидический «Побег»; или, другими словами, он как бы полагает все свое сообщество-«Единство» в качестве нового Иессея², который породит и взрастит нового Давида³ «в конечные дни»^{4,5}.

Список литературы

1. Тантлевский И. Р. Загадки рукописей Мертвого моря: история и учение общины Кумрана. – СПб.: Изд-во РХГА, 2012.
2. Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. – СПб.: Изд-во РХГА, 2013. – С. 372–377.
3. Тантлевский И. Р. Оптимизм Экклесиаста // *Вопр. философии.* 2014. № 11 (в печати).
4. Tantlevskij I. R. Etymology of “Essenes” in the Light of Qumran Messianic Expectation // *The Qumran Chronicle.* V. 8. No. 3. 1999. – P. 195–212.
5. Tov E. (Ed.) *The Dead Sea Scrolls Electronic Library.* 3rd ed. Brill, 2006.

¹ В Дамасском документе (созданном по смерти Учителя праведности) в тексте CD-A 1:7 под «корнем» подразумевается Кумранская община, а под «насаждением» – вероятно, «Мессия (от) Аарона и (от) Израиля», т. е. священнический и светский Мессия.

² В раввинистической литературе Иссей представлен как великий истолкователь Торы (Вавилонский Талмуд, Иевамот, 76b) и как один из «восьми Мессиианских князей среди людей», упомянутых в *Мих.* 5:4[5] (Вавилонский Талмуд, Сукка, 52b; ср.: *1 Цар.* 17:12). Ср. тексты Дамасского документа (CD-A) 6:3–11, 7:18–20 (ср. также: 4QPВ 1; 4QFlorilegium 1:11), согласно которым сектанты называли себя «князьями», а своего лидера, Учителя праведности, – «Разъясняющим (Истолковывающим) Тору».

³ Ср.: *Руфь* 4:22; *Мф.* 1:6.

⁴ Ср., например: 4QFlorilegium 1:10–13, Комментарий на Исаяю (4QpIs^a), фр. 8–10, 8–24; Текст «Двух колонок» (1QSa) 1:1, 2:11–12, 14, 20.

⁵ Ср.: *Ос.* 3:5, *Иер.* 30:9 (см. также: 30:21, 24), 31:31–35, *Иез.* 34:23–24, 37:24–25; *1 Макк.* 2:56.

В завещании Иуды 24:3–6 патриарх идентифицирует будущего Мессию-Царя с «Побегом Бога Всевышнего» (маргинальная глосса) и «Отростком (Отраслью) праведности» (ср.: *Иер.* 23:5, 33:15; 4QPВ 1:3–4), а также предсказывает, что он произрастет от «корня» и «ствола» его (т. е. Иудиных) истинных потомков, «сынов во истине». См. далее [4].

Икона в русской культуре: история и философское осмысление

В статье раскрывается место иконы в православной русской культуре. На основе анализа творчества Феофана Грека, Андрея Рублева, Дионисия рассматриваются особенности русской иконописи. Анализируется понимание иконы в рамках русского религиозного ренессанса и делается вывод о формировании в традиции русской религиозной философии целостного философско-богословского учения о феномене иконы.

The author describes the importance of an icon in Russian Orthodox culture analyzing works by Feofan Grek (the Crecian), Andrey Rublev, and Dionissius to single out Russian icon-painting peculiarities and Russian religious Renaissance understanding of the icon; finally coming to the conclusion of emerging of a complete theory of the icon as an integral part of Russian religious philosophy tradition.

Ключевые слова: икона, иконография, русская средневековая культура, Андрей Рублев, русская религиозная философия.

Key words: icon, iconography, Russian medieval culture, Andrey Rublev, Russian religious philosophy.

Иконы русского средневековья

Иконы представляют собой наиболее самобытный вклад православной церкви в историю христианства. Население православных стран по-своему использовало и истолковывало иконописные сюжеты. В преимущественно крестьянском обществе, каковым испокон веков являлось население России, иконы быстро приобрели защитную функцию. За определенными живописными изображениями священных образов закрепились определённые функции: одним молились, чтобы защитить скот от болезней и мора, другим – чтобы оберегать дом от пожаров, третьим – для воспоможествления путникам в их странствиях [4, с. 12].

В XIII в. в образном строе икон проступило национальное русское начало, нашедшее своё окончательное выражение в XIV в. Иконы этого периода отличаются свежестью и непосредственностью выражения, яркими красками, чувствами ритма и простой композицией. К этому периоду относится деятельность святых иконописцев – митрополита Московского Петра (1326), архиепископа

Ростовского Феодора (1394) и др. Важным центром иконописи с XII по XVI в. становится Великий Новгород. Самая ранняя из известных новгородских икон – Спас Нерукотворный. Эта икона Христа, как и другие ранние новгородские иконы, находилась под сильным влиянием византийских образцов, поскольку в Новгороде проживало немало греческих иконописцев. В XV столетии в Новгороде создает целое художественное направление Феофан Грек, переселившийся из Византии. Возникшие в это время иконы достаточно легко узнаваемы по стилистическим чертам, что позволяет говорить о новгородской иконописной школе. Новгородские иконописные сюжеты отличаются простотой – сильные, ровные линии, тщательная графическая проработка лиц и одеяний, монументальная строгость выражений ликов святых. Сложные мистические сюжеты отсутствуют. По мере того как византийское влияние в XV в. постепенно сходит на нет, линии письма на новгородских иконах становятся все более утонченными. Для икон новгородской школы характерно преобладание киноварно-красного и изумрудно-зелёного цветов ярких и холодных оттенков. Типичные сюжеты: святые, защищающие скот, охраняющие урожай и покровительствующие торговле – Флор и Лавр, Илия Пророк и Параскева Пятница.

Вторым по значимости городом средневекового Русского государства после Новгорода был Псков. В 1348 г. Псков подписал договор с Новгородом, который признал его самостоятельность. В течение 150 лет Псков оставался самоуправляемой республикой. Если в эпоху раннего средневековья псковский стиль письма в сюжетном и графическом отношении сильно напоминал новгородский, то с XII в. псковская иконография начала обретать собственные черты. Шедевры псковской школы: Икона Илии Пророка, сидящего в пустыне на фоне Красных гор и цветущих кустов (оригинал хранится в Государственной Третьяковской галерее в Москве); на второй иконе изображен Христос, сошедший в ад и протягивающий одну руку Адаму, а другую – Еве; третья икона посвящена празднику трёх византийских Отцов церкви – святым епископам Григорию Богослову, Василию Великому и Иоанну Златоусту.

На протяжении всего русского средневековья иконы пользовались широкой популярностью. На Руси они, пожалуй, ещё в большей мере, чем в Византии, выполняли функцию «книги для неграмотных». Ранние иконы были похожи на монументальные росписи, служили как бы их заменой. Наглядность и яркая красочность икон давали душе русского человека значительно больше, чем

не всегда понятные библейские тексты, звучащие в храмах. Хотя ещё от язычества сохранялись обереги, иконы можно было увидеть в каждом жилище (избе или дворце), где им отводилось красное место, как правило, напротив входа, чтобы входящие могли, прежде всего, глядя на икону, перекреститься. Таков был обычай в любом уголке русской земли. «Житейская» поэзия иконы сливалась с поэзией сказки. В древних рукописях об иконах сказано так: «Красота её несказанна, и писана она дивно» [5, с. 118]. Особенно широко на Руси были распространены иконы с изображением Богоматери. Древнерусские мастера создали собственную трактовку основных типов икон с данным образом. Согласно легенде, первый образ Пресвятой Богородицы написал евангелист Лука. Владимирская икона Божией Матери, перевезённая из Владимира в Москву и остановившая нашествие Тамерлана, стала хранительницей города Москвы и всего русского государства.

На основе византийских теорий образа и изображения древнерусские мыслители разработали концепцию иконы, которая в Средние века определяла практику использования религиозных изображений. Наиболее подробно она была изложена только в конце XV – начале XVI в. в известных «Словах» об иконах из «Просветителя Иосифа Волоцкого», направленных против иконоборцев [3, с. 63]. Примерно в XIV в. иконы стали объединять в общую композицию иконостаса, помещая их на перегородке, отделяющей алтарь. Иконостас – характерная особенность интерьера русского храма. Византия его не знала. Иконы в иконостасе располагались в несколько горизонтальных ярусов.

Иконопись Андрея Рублёва и Дионисия

В эпоху Куликовской битвы – победы над татарами, возвышения Московского княжества и нового объединения Руси – появилась иконопись Андрея Рублёва (ок. 1360 – ок. 1430). Совместно с Феофаном Греком и живописцем Прохором из Городца он расписал собор во Владимире и Троицкий собор в Троице-Сергиевом монастыре. Главное же творение Рублёва – знаменитая икона «Святая Троица». Она отмечена печатью личной гениальности, кристаллизовавшей опыт народного гения. Сюжет иконы «Святая Троица» – явление Бога в виде трёх ангелов ветхозаветному проповеднику Аврааму. Рублёв говорил, что написал её для того, чтобы люди, глядя на единство Святой Троицы, побеждали злобу и ненависть, разделяющие мир. Три ангела – это предвечный совет о по-

слании Отцом Сына на страдания во имя спасения человечества. Чаша на столе – символ искупительной жертвы Христа. Таким образом, в иконе «Святая Троица» выражены две сложные богословские идеи – о таинстве евхаристии и о триединстве Божества. Понимание «Святой Троицы» А. Рублёва современниками не ограничивалось богословскими идеями. В Святой Троице как единой, неразделимой осуждалась раздробленность и проповедовалась соборность, а в Святой Троице как неслиянной осуждалась иноземное иго и содержался призыв к освобождению. Стиль московского мастера, глубоко национальный по своей сути, отличавшийся неповторимой индивидуальностью, надолго определил лицо не только Московской школы живописи, но и всей русской художественной культуры.

Икона Троицы Ветхозаветной (около 1411 или 1425–1427 гг.), стоявшая до 1918 г. в местном ряду иконостаса Троицкого собора Троицко-Сергиевой лавры, занимает особое место не только в творчестве Андрея Рублёва, но и во всей древнерусской живописи. Уже много лет она считается величайшим шедевром и, по выражению исследователя М. В. Алпатова, должна признаваться критерием подлинности для всех приписываемых Рублёву произведений. Между тем об авторстве преподобного Андрея свидетельствует только один источник – «Сказание о святых иконописцах» рубежа XVII – XVIII вв., куда эта информация могла попасть лишь через устные предания, сохранившиеся в монастыре около трёхсот лет. Тем не менее после раскрытия образа из-под записей в 1904 г. никто уже не сомневался в том, что перед нами подлинное творение великого иконописца, хоть и сильно пострадавшее от времени [2, с. 17].

Иконостас Благовещенского собора – древнейший из иконостасов, в становлении которых большую роль сыграли Феофан Грек, Андрей Рублёв и их сотоварищи. В настоящее время иконостас включает пять основных рядов (чинов): местный – с иконами, особо почитаемыми в данной местности; деисусный, праздничный (иконы, посвященные двенадцатым праздникам, установленным церковью в память о событиях из жизни Иисуса Христа); пророческий (в центре – икона Новозаветная Троица); венчает иконостас «Распятие». В шестом, дополнительном, ряду могут изображаться Страсти Христовы и др.

Продолжателем и последователем традиций Андрея Рублёва во второй половине XV в. стал русский иконописец Дионисий (ок. 1440 – после 1502–1503 гг.). Дионисий, увлечшись, как справедливо отмечал В. Н. Лазарев, художественным языком своего кумира,

утратил его глубокую содержательность [7, с. 40]. Да это и вполне естественно. Дионисия отделяет от Рублёва почти целое столетие. За это время существенно изменились и социально-политическая ситуация на Руси, и духовная атмосфера, и эстетические вкусы [9, с. 85]. На смену идеалам Сергия Радонежского, которыми жил Рублёв, пришли новые идеалы «осифлян». И хотя с ними активно и безрезультатно боролись «нестяжатели» во главе с высокодуховным подвижником Нилом Сорским и его последователями, искусство ориентировалось на тех, кто его активно поддерживал, т. е. на Иосифа Волоцкого и его сторонников.

Известно, что Дионисий был близок к преподобному Иосифу, а последний высоко ценил искусство А. Рублёва и благосклонно относился к Дионисию; по всей видимости, ему было адресовано «Послание иконописцу» Иосифа [9, с. 81]. «В искусстве Дионисия много одухотворённости, нравственного благородства, тонкости чувства, и это связывает его с лучшими традициями Рублёва», – писал М. В. Алпатов [1, с. 114]. Однако живопись Дионисия нельзя также безоговорочно назвать «философией в красках», как искусство Феофана или Рублёва, она глубоко духовна, но это скорее эстетика в красках, чем философия, – считает В. Бычков [3, с. 83]. Его не так непосредственно волновали глубинные мировоззренческие проблемы своего времени, как его знаменитых предшественников (в этом тоже можно усмотреть влияние «осифлян»).

В росписях Дионисия с предельной живописной силой и полнотой воплощена идея Софии как одного из двух (наряду с Троицей), по осмыслению П. А. Флоренского, главных символов русской культуры. Идея и образ Софии в Древней Руси – это особая и крайне важная тема, требующая специального изучения. Неслучайно ей уделяли большое внимание все крупные русские религиозные мыслители конца XIX – начала XX столетия¹.

Русская религиозная философия об иконе

Разрабатывая православную философию, многие из религиозных мыслителей начала XX в. не могли обойти вниманием икону как одно из важнейших явлений средневекового православия и православного сознания в целом. Этому активно способствовал и начавшийся с первых лет двадцатого столетия процесс раскрытия сохранившихся средневековых икон из-под более поздних записей,

¹ Подробнее см. [8, с. 244–252].

копоты, потемневшей олифы. После двух столетий небытия русская средневековая икона явилась россиянам и всему миру во всей неопикуемой красоте ярких, чистых, сияющих красок, во всей своей духовной глубине.

Известный философ князь Евгений Трубецкой прочитал и опубликовал в 1915–1917 гг. три интересные лекции о русской иконе. В них он важнейшим принципом русской иконописи полагал её соборный характер, выражение и созидание соборного начала в обществе. «Иконопись есть живопись прежде всего храмовая: икона непонятна вне того храмового, соборного целого, в состав которого она входит» [6, с. 10]. Икона, по мысли Трубецкого, – прообраз грядущего Храмового человечества [6, с. 14], и все художественные средства ориентированы на наиболее полное выражение этого «прообраза». Выражению соборности в иконе служит «изумительная архитектурность нашей религиозной живописи» [6, с. 19], которая заключается не только в подчиненности росписей храма его архитектурному замыслу, но и архитектурности каждого иконного изображения. Особое внимание Е. Трубецкой уделял художественно-эстетической стороне иконы как выразителю духовной сущности изображаемого на ней. Отсюда – символизм и условность в иконе, её яркая, радостная красочность, её «солнечная мистика» золотых фонов и т. п. Не уставая восхищаться красотой заново открывшегося тогда миру иконописного искусства, он был убежден, что «иконопись выражает собою глубочайшее, что есть в древнерусской культуре; более того, мы имеем в ней одно из величайших мировых сокровищ религиозного искусства» [6, с. 12].

В русле своей софиологии предпринял интересную попытку наметить путь к созданию догмата иконопочитания религиозный философ Сергей Николаевич Булгаков. В 1930 г. он написал догматический очерк «Икона и иконопочитание», ставший фактически единственным целенаправленно написанным богословием иконы. Булгаков начинает с осмысления истории утверждения догмата об иконопочитании. «Весь языческий мир полон икон и иконопочитания». Об этом свидетельствует история культуры Древнего Востока, Египта, Эллады и Древнего Рима [10, с. 9]. Однако эти иконы были только идолами, лжеиконами, т. е. иконами ложных богов, которым поклонялись и служили как богам. Это, тем не менее, не умаляет самого исторического факта, что именно в язычестве была впервые поставлена и в меру того уровня религиозного сознания решена проблема «иконы как священного изображения». Изучив материалы VII Вселенского собора, который узаконил «почитательное покло-

нение» иконам, но не служение, которое приличествует одному только Богу, Булгаков сделал вывод, что собор только ввёл канон иконопочитания, но догмата о нём церковь ещё не имеет [10, с. 8–9]. Особое богословское, философское и культурологическое значение представляет собой вторая глава книги С. Булгакова «Антиномия иконы». В ней вслед за П. Флоренским С. Булгаков убедительно показывает, что формально-логическое мышление актуально только для сферы тварного, т. е. длящегося во времени земного бытия. С. Булгаков рассматривает икону как произведение искусства. «Икона есть, прежде всего, предмет искусства [10, с. 54].

Глубоко и всесторонне исследовал тему иконы религиозный философ и богослов Павел Флоренский. Теории иконы посвящено его большое специальное исследование «Иконостас» (1922), но и во многих других философских, богословских, искусствоведческих работах он достаточно регулярно обращался к проблемам иконы. Флоренский рассматривает икону как символ духовной реальности. Как символ икона больше самой себя, больше себя, как только живописное произведение. Она не только «окно в мир иной, но и сама свидетель этого мира»: «Есть Троица Рублёва, следовательно, есть Бог» [12, с. 446]. Заслугой Флоренского в исследовании иконы стало выявление духовного значения не только художественного образа иконы, но и символического значения её вещественных составляющих: доски, левкаса, красок и др. Флоренский верил в возможность «райской цельности творчества» в любую эпоху и связывал её с той духовной гармонией, что живёт в глубине личности. Именно поэтому Флоренский категорически выступал против экспонирования икон в музее. Такие особенности икон, как «преувеличенность некоторых пропорций, подчеркнутость линий, обилие золота и самоцветов, басма и венчики, подвески, парчовые, бархатные и шитые жемчугом или камнями пелены – всё это в свойственной иконе условиях живёт вовсе не как пикантная экзотичность, а как необходимый, безусловно неустрашимый, единственный способ выразить духовное содержание иконы, т. е. как единство стиля и содержания или, иначе – как подлинная художественность» [3, с. 379].

Под иконостасом в его подлинном значении Флоренский понимал не доски, камни и кирпичи, а «живую стену свидетелей, обступивших престол Божий и возвещающих тайну всем молящимся в Храме», т. е. сон духовных сил. «Иконостас есть видение. Иконостас есть явление святых и ангелов – ангелофония, явление небесных свидетелей, и прежде всего Богородицы и самого Христа во плоти, – свидетелей, возвещающих о том, что по ту сторону плоти

Иконостас есть сами святые» [3, с. 380]. Автор «Иконостаса» полагал, что иконописцами могут быть только святые, ибо только им открываются небесные видения, которые должны быть воплощены в иконе. Однако духовным опытом святых обладали лишь редкие иконописцы в многовековой истории иконописания, ряд которых, согласно христианскому преданию, возглавляет святой апостол Лука. Чаще они руководствовались опытом святых отцов, не имевших иконописного дара. Поэтому Флоренский, следуя православной традиции, восходящей ещё к VII Вселенскому собору, считал истинными творцами икон святых отцов, направлявших «своим духовным опытом руки иконописцев, достаточно опытных технически, чтобы суметь воплотить небесные видения, и достаточно воспитанных, чтобы быть чуткими к внушениям благодатного наставника». При общем соборном духе средневековой культуры, «при средневековой спайке сознания» такое творческое содружество способствовало, по мнению Флоренского, наиболее совершенной организации иконописания [3, с. 384].

По источнику возникновения, т. е. по характеру духовного опыта, лежащего в основе иконописи, Флоренский разделяет иконы на четыре вида:

1) иконы «библейские, опирающиеся на реальность, данную словом Божиим»; 2) портретные, в основе которых лежит собственный опыт и память иконописца, бывшего участником или современником изображаемых событий или лиц; 3) иконы, писанные по преданию, т. е. с использованием чужого духовного опыта, переданного иконописцу устно или письменно; 4) «явленные иконы, опирающиеся на собственный духовный опыт иконописи, на духовную реальность, явленную ему в видении или сновидении. Явленными в каком-то смысле могут считаться и иконы первых трёх разрядов, ибо, как полагает Флоренский, в основе всех их лежит «некое видение иконописца», без которого немислим зрительный образ.

«Явленной» и «дотоле неизвестной миру» считал Флоренский «Троицу» Андрея Рублёва. В основе её он усматривал духовный опыт преподобного Сергия Радонежского, от которого «новое видение духовного мира» воспринял и преподобный Андрей. Поэтому в нём Флоренский склонен видеть только гениального исполнителя, а истинным творцом «величайшего из произведений не только русской, но и, конечно, всемирной кисти» почитал самого преподобного Сергия. Его духовный опыт воплотил Андрей Рублёв в гениальной иконе.

Итак, в период «русского религиозного ренессанса» первой трети XX в., совпавшего с «серебряным веком» русской культуры в целом, были написаны самые яркие и значительные страницы православной философии и эстетики иконы¹. Крупнейшие религиозные философы, опираясь на богатейший материал византийского и древнерусского богословия иконы и на художественную практику древних иконописцев, сформулировали всё то, чем руководствовались мастера в период расцвета иконописания и что пытались по-своему выразить словесно византийские и древнерусские мыслители.

* * *

После окончания Второй мировой войны советское правительство стало обращать внимание на культурную значимость церкви, а в шестидесятые годы прошлого века постепенно были разрешены культурно-исторические исследования икон. В 1970–1980 гг. было отреставрировано значительное количество икон, а многие православные храмы возвращены Церкви. В 1982 г. возникло первое за советский период профессиональное объединение иконописцев – Алексеевская Патриаршая мастерская, в которую, впрочем, вошли и светские художники. В конце 1980 г., когда гонения на церковь прекратились, началось бурное и масштабное возрождение иконописи. Создаваемые сегодня иконы являются интерпретациями икон предыдущих эпох, особенно тех, которые были написаны до проникновения в русскую иконопись влияния Запада.

В настоящее время существуют кафедры иконописания при православных университетах в Москве и Санкт-Петербурге, а также в ряде духовных академий в других российских городах. Кроме того, имеется определённое количество частных иконописных мастерских. Русская православная церковь владеет художественно-производственными предприятиями – ведущими производителями церковной утвари, икон и свечей. Технология их изготовления учитывает древние традиции, органично сочетая их с применением самых современных тенденций.

¹ Уже после Второй мировой войны была опубликована книга Вл. Лосского и Л. Успенского «Смысл икон», а затем книга Л. Успенского «Богословие иконы православной церкви» [11]. В них достаточно подробно и основательно излагается история иконопочитания в православной церкви и традиционное, основывающееся на святоотеческой традиции богословие иконы. В книге «Смысл икон» дано богословское осмысление основных иконографических типов православных икон.

Список литературы

1. Алпатов М.В. Всеобщая история искусств: в 3 т. Т. 1. – М., 1960.
2. Андрей Рублев. Подвиг иконописания. К 650-летию великого художника [Каталог-альбом]. – М.: Красная площадь, 2010.
3. Бычков В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetica*: в 2 т. Т. 2. – М.; СПб.: Университетская кн., 1999.
4. Витхомар А. Энциклопедия русской иконы. – М., 2011.
5. Георгиева Т.С. Русская культура и православие. – М., 2008.
6. Кн. Евгений Трубецкой. Три очерка о русской иконе. – М., 1991.
7. Лазарев В.Н. Андрей Рублёв и его школа. – М.: Искусство, 1966.
8. Мейендорф И.Ф. Тема «Премудрости» в восточно-европейской средневековой культуре и её наследие / Литература и искусство в системе культуры. – М., 1988. – С. 244–252.
9. Попов Г.В. Живопись и миниатюра Москвы середины XV – начала XVI века. – М., 1975.
10. Протоиерей Сергей Булгаков. Икона и иконопочитание. Догматический очерк. – М., 1996.
11. Успенский Л.А. Богословие иконы православной церкви. – М.: Изд-во Западно-европейского экзархата. Моск. патриархат, 1989.
12. Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 2. – М., 1996.

Религии в России и современное религиоведение

В послесоветский период место и роль религии в Российской Федерации существенно изменились. Автор ставит вопрос о значении этих изменений. Несмотря на явный упадок так называемых традиционных религиозных верований и практик, одновременно множатся новые состояния духовной жизни, религиозной и нерелигиозной, в которых индивиды и группы обретают смыслы своего существования и стремятся реализовать свои духовные искания. В статье также даётся критический анализ основных условий религиоведческих исследований в России.

The place of religion in Russian Federation has changed profoundly in the post-Soviet period. The author highlights the question of the meaning of these changes. In spite of the obvious decline of so-called traditional religious beliefs and practices, there is continuing multiplication of new spiritual options, religious and non-religious, which individuals and groups seize on in order to make sense of their lives and give shape to their spiritual aspirations. The paper also provides critical analysis of the main conditions of religious studies in Russia.

Ключевые слова: религия, религиозный плюрализм, религиозный фактор, религиоведение, секуляризация, Россия.

Key words: religion, religious pluralism, religious factor, religious studies, secularization, Russia.

Проблема религиозного фактора

Характеризуя религиозную ситуацию в современной России, следует, прежде всего, отметить весомое информационное и институциональное присутствие религии в публичном пространстве. Как известно, в современном мире что-либо существует настолько и так, насколько и как это предъявляется средствами массовой информации. Религия стала устойчивым медийным феноменом, заявленным через телеэкран и Интернет. Россия здесь не исключение. Но для поколений бывших советских людей, до так называемой «перестройки» лет тридцать живших уже не в *анти*религиозной, а скорее, в *без*религиозной повседневности, это медийное присутствие религии – ещё полностью не «переваренное» явление, вызывающее очень неоднозначное к себе отношение.

Публичное присутствие религии обнаруживается не только через разного рода СМИ. Уже не диковинка появление на улице и в присутственных местах людей в религиозном облачении; зримо возникают новые храмы; родители школьников определённого возраста теперь ежегодно размышляют о том, что их чадо будет изучать, когда к нему придут ОРКиСЭ. Есть и много других примеров.

Надо полагать, всё это вполне естественно для нынешнего состояния российской жизни, и некоторая озабоченность относится не к самому присутствию религии в публичном пространстве, а к той форсированной реанимации, которая применена в России к религиозному фактору.

Одно дело, когда религиозность проявляется и реализуется, так сказать, естественным образом. Очевидно, что в психической деятельности индивидов и в общественной ментальности есть нечто, генерирующее потребности, которые принято опознавать как религиозные. Тут надо думать о природе этих потребностей, об условиях их полноценного удовлетворения, о соотношении их с духовными потребностями нерелигиозного характера. И коль скоро религиозное начало имеет многообразные социальные проекции, то резонно, если в этой сфере будет присутствовать очень осторожная и взвешенная государственная политика, опирающаяся на компетентное мнение специалистов – и из конфессиональной среды, и из светской науки.

Другое дело, когда скрыто или явно присутствует нечто вроде инструментального отношения к религиозному фактору. Статистика роста храмов и управленческих учреждений религиозных организаций показывает уже явно плановую систему их наращивания (замечу, при почти полном игнорировании далеко не восторженного восприятия этой экспансии населением). Идут вливания государственных средств, формируемых из налогов не только верующих, но и нерелигиозных граждан, на престижные нужды некоторых религиозных организаций. Нормы ряда действующих правовых актов, регулирующих отношения по поводу религии, умышленно игнорируются¹. С трибун обеих палат Федерального Собрания и других

¹ Ярчайшим примером этого является внедрение через Министерство обороны института заместителей командира части по работе с верующими военнослужащими, настоятельно осуществляемое вопреки нормам действующего российского законодательства. Характерно само упование, что покончить с неуставными отношениями в армии и поднять моральное состояние можно, заменив на Боевом знамени части профиль Ленина на лик Христа Спасителя и введя в казарму специалиста по работе с личным составом в духовном сане. Что священник при этом становится замполитом – не смущает.

властных инстанций звучат речи, призывы и инициативы, так или иначе связывающие духовность, нравственность, основы государства и общества с религией. При этом практически не приводится никакая объективная аргументация, подтверждающая, что население России жаждет, просто ждёт не дожждётся государственной религии.

В то же время подлинные умонастроения россиян по поводу религии, о которых относительно неплохо знают немногочисленные исследователи [4; 5], далеко не совпадают с имиджем религии в публичном пространстве. Тезисно приведу несколько ситуаций, свидетельствующих о таком расхождении.

1. Действительно, у населения России высок уровень религиозной самоидентификации. Но все, кто причастен к исследованиям на этот счёт, уже даже и не спорят особо о том, что это этнокультурная идентичность, плохо коррелирующая с освоением доктринального содержания религиозных учений. При этом уровень регулярно практикующих последователей религий находится близко к критической отметке и ощутимой перспективы роста не просматривается [1].

2. В обществе действительно высок процент доверия к религиозным организациям и/или их лидерам. Но это доверие преимущественно обусловлено ожиданиями действий социально значимого характера, а вовсе не, скажем, мистико-сотериологическими настроениями. То есть от религиозных организаций и их лидеров ожидается, упрощенно говоря, заступничество перед властью за народ, вразумление власти и прочие деяния, далёкие от религиозного смысла церковных и иных религиозных объединений. Тем горше разочарование, когда служители культа повадками своих представителей уподобляются светской власти, да ещё и в её номенклатурно-аппаратном архетипе.

3. В разных слоях общества, включая и нерелигиозную его часть, существует в целом положительное отношение к религии как духовной составляющей жизни. Приветствуется и социально ориентированная деятельность религиозных организаций. Но конкретные способы перевода религии на роль этой составляющей носят, скорее, не религиозный, а магический характер. Ожидание, что, приложив религию к больному общественному месту, можно вскорости достичь позитивного результата, превращает упование на «религиозную духовность» в аналог магической операции.

4. Религиозный фактор получил легитимность на уровне высшей государственной власти и аппарата государственного управле-

ния. Публичная демонстрация светскими руководителями положительного отношения к религии вкупе с присутствием служителей культа в разных официальных ситуациях создают впечатление надвигающейся клерикализации.

Однако думается, что реальной угрозы клерикализма в современной России нет. Сколько-нибудь весомого влияния на политику, внутреннюю и внешнюю, религиозные организации и их руководство не оказывали и не оказывают. Даже там, где кажется, что какие-то решения принимаются под влиянием религиозных организаций, скорее всего, это влияние минимально и лишь потому происходит, что совпадает с интересами обладателей светской власти. Зато нарастает, как уже подчёркивалось, инструментальное отношение к религиозным организациям со стороны управленческого аппарата.

Замечу, что религиозным организациям не следует обольщаться – наружный пиетет перед ними светской власти ничего не значит. Они нужны власти не как религиозные, а как организации, т. е. как приводные ремни госполитики. А поскольку субъекты государственной политики сами не всегда понимают, с чем имеют дело в лице религиозных организаций, то альянс с государством может быть непредсказуемым, а то и катастрофичным для религиозных смыслов, которыми всё-таки живут религиозные организации.

5. Общим местом стала декларация свободы совести в России – для подтверждения всегда можно сослаться на Конституцию Российской Федерации. Правда, многие воспроизводят формулировку ещё советской Конституции, считая, что у нас «церковь отделена от государства», не ведая, что в нынешней Конституции вообще нет слова «церковь». Но даже знание ст. 14 и 28 Конституции нередко обесценивается убеждением, что по закону-то, конечно, всякие там свободы имеются, однако «по жизни», «мы же знаем, как оно на самом деле»... Оттого и происходит селективное распространение нормы о свободе вероисповедания, которая временами и местами превращается, вопреки Конституции, в норму не для всех. Набившие оскомину разбирательства с так называемыми «сектами» – тому подтверждение.

Можно было бы сформулировать ещё не один тезис подобного рода. Но надо признать, что сфокусированный ими критический ракурс – не единственное, что возникает при аналитике религиозной ситуации в стране.

В России действительно существенно изменилось положение религии. Религиозная жизнь стала несравненно свободнее, чем в со-

ветские времена [3]. Состоявшимся фактом является религиозный плюрализм, наличие большого спектра религиозных направлений, насчитывающих около семи десятков только официально учтённых. Имеет место реальная конкуренция между этими направлениями. Вполне подтвержденными являются такие процессы, которые описываются понятиями приватизации религии, приватизации веры, религиозной конверсии, публичной религии, диффузной религии, викарной религии, религиозного бриколажа и ещё рядом других. Эти процессы аналогичны или близки к мировым тенденциям в религиозной жизни современного человечества.

И чтобы всё это осмыслить, понять, откуда это берётся, в каком состоянии находится и как с этим жить государству и обществу, крайне необходимы неангажированные научные исследования. Такие исследования, по моему убеждению, должны и могут осуществлять религиоведы. Но вот способно ли российское религиоведение отвечать на вызов современной религиозной ситуации? Пытаясь ответить на этот вопрос, следует посмотреть, как понимается религиоведением объект его исследовательских усилий и в какой теоретико-методологической парадигме эти исследования предпринимаются.

Проблема объекта религиоведения

Во времена полуторавековой давности, когда началось формирование корпуса наук о религии, больших сложностей с определением объекта не возникало. Обобщённым образом религии для европейской и американской научной мысли как само собой разумеющееся выступал теизм, хорошо знакомый в конкретных его проявлениях – иудаизме, христианских конфессиях и исламе. Накопленные к тому времени и умножавшиеся представления о духовных традициях Востока, скажем, индо-буддийских и даосско-конфуцианских, а также о культах так называемых примитивных сообществ вполне укладывались в «теистическую модель» – при отсутствии досконального знания об этих верованиях в них нетрудно было усмотреть какие-то аналоги теистических воззрений. Иными словами, общепринятым было понимание религии как ритуалов и организационных форм, основанных на универсальной вере в сверхъестественную трансцендентную инстанцию, и различия между конкретными религиями объяснялись разной степенью культурной развитости их последователей.

В начале XX в., однако, происходит корректировка базового понимания религии. В результате исследовательской деятельности

была обнаружена явная несводимость религиозных верований и культов к однозначной оппозиции «естественное/сверхъестественное», да и вообще невозможность применения этой трактовки ко многим духовным учениям и ритуальным практикам. Тогда в обиход наук о религии вошла новая трактовка религии – через связку «сакральное/профанное», которая расширила исследовательский диапазон, распространив понятие религии на пространный спектр мировоззренческих систем.

По большому счёту, две этих трактовки определяющих признаков религии (через мировоззренческое «удвоение мира» и веру в сверхъестественное и через качественное различие и взаимосвязь сакрального и профанного) сформировали устойчивую парадигму научного объяснения религии. Эта парадигма не ушла в прошлое и по сей день; в заданных ею параметрах профессионального образования обучились и вошли в науку поколения исследователей религии, включая и множество ныне действующих религиоведов. Разумеется, внутри этой парадигмы периодически возникали новые объясняющие теории, шли и продолжаются методологические дискуссии. За столетие она наполнилась социально-редукционистскими, функционалистскими, биологизаторскими, психоаналитическими, трансперсоналистскими, феноменологическими, символическо-интерпретативными, когнитивистскими и многими иными интерпретациями религии.

Но объект при этом подразумевался более или менее идентично, а именно как совокупность учений, ритуалов, организаций, переживаний и отношений, объединяемых верой в сакральные образы, так или иначе отсылающие верующих к сверхъестественному.

Советские исследования религии при всей их идеологизированности по-своему вписывались в эту парадигму, причём именно в том её аспекте, где религия определялась через веру в сверхъестественное. Поскольку же в материалистической картине мира сверхъестественному места не находилось, то предмет веры рассматривался как фикция. Соответственно, направленное на эту фикцию религиозное сознание считалось иллюзорным сознанием. А тезис об определяющей роли бытия по отношению к сознанию выводил на поиск истоков религии в земных, прежде всего, социальных, основаниях. Природа религии усматривалась в несовершенстве социального бытия. По мере социалистического исправления этого несовершенства почва для религии должна была истончиться и в конечном итоге исчезнуть.

К середине XX в. сложилось понимание религии с более или менее устоявшимся общим представлением об этом объекте. Расхождения были преимущественно по оценочной части. Зарубежные религиоведы смотрели на религию как закономерное и необходимое состояние духовной жизни общества, развёртывая в этой тональности свои исследовательские программы. Марксистские исследователи, признавая неоднозначность религиозного фактора в истории, должны были видеть в религии препятствие на пути социального прогресса, и их работа с материалом религии определялась установкой на поиск более эффективных способов преодоления религиозного влияния. Но те и другие идентифицировали какие-либо явления с религией по сходным признакам, упомянутым выше.

Однако с какого-то времени, то ли с середины 1950-х гг., то ли немногим раньше, привычный набор идентификаторов религии начал размываться, контуры объекта утратили былые очертания, и на смену некой цельности постепенно стал приходить совершенно иной образ религии, трудно улавливаемый в сложившейся системе понятий и трактовок.

Самой резкой чертой перемен в объекте стала девальвация прежде безапелляционного авторитета исторически сложившихся религиозных организаций с их доктринальным, ритуально-культовым и организационным содержанием. Храмы всех религий, одни в большей, другие в меньшей степени, утратили прежнюю наполняемость; официальные религиозные лидеры перестали восприниматься в ореоле сакральности вероучения; сами религиозные учения, которые и прежде-то были малознакомы большинству последователей, стали выпадать из круга необходимых интересов и уже нередко существуют как нечто экзотическое и избыточное; масштаб регулярного участия в религиозных практиках свёлся до минимальных показателей, удерживаясь в основном за счёт так называемых «праздничных прихожан». Религиозное присутствие «вымывалось», прежде всего, из сфер политики, экономики, социальных отношений, культуры и образования. Всё это, как известно, получило обобщающее название «секуляризация».

Существует немало теорий секуляризации, равно как уже есть и теории десекуляризации и даже постсекуляризации. Не вдаваясь в дискуссии по этому поводу, отмечу лишь, что: 1) секуляризация – это процесс не линейный и в глобальном масштабе неравномерный, есть регионы, где в полной мере секуляризация до сих пор не случилась; 2) при всей неоднозначности последствий секуляризации и реакций на неё основания этого процесса вполне объективны и ко-

ренятся в фундаментальных социокультурных изменениях современного мира; 3) секуляризация, вопреки имеющимся отрицательным её оценкам, вовсе не принесла «обезбоживание» духовной жизни и вообще не явилась чем-то крайне враждебным религии. И вот этот момент представляется очень важным в характеристике изменяющегося объекта по имени «религия».

Секуляризация не устранила религиозные потребности, востребованность мистического опыта, поиск «предельных смыслов» через упования на трансцендентное начало бытия, апелляции к сакральным инстанциям. Снимая авторитарное влияние религиозных институтов на большинство сфер социальной и личной жизни, секуляризация как бы переформатировала религиозные отношения, сделала их более свободными от понуждения к религиозному выбору только в силу традиции, государственного уклада и общественного мнения. Возникла реальная возможность свободного религиозного самоопределения согласно подлинным интересам и умонастроениям верующих. Проявлением этого стал религиозный плюрализм, распространяющийся даже в обществах с высокими амбициями исторически доминирующих религий.

Сказать, что это облегчило жизнь религиозных людей нельзя – повысившийся уровень свободы повысил и уровень ответственности за последствия религиозного выбора, что оказалось для многих делом совершенно непривычным и дискомфортным. Поэтому не стоит преувеличивать раскрепощающее влияние секуляризации. Но она действительно меняет, так сказать, «консистенцию» современного бытия религий.

Свидетельствами этих перемен стали: глобальное возникновение религиозных новообразований (в первую очередь – новых религиозных движений); приватизация религии и плюрализм религиозного выбора; рост среды «исповедующих без принадлежности», номинально не порывающих с прежней конфессиональной идентичностью; активная религиозная конверсия; приватизация веры, феномен «неаффилированных»; состояния «невидимой», «диффузной», «скрытой» религиозности; распространение «популярной религии» и «викарной религии»; политизация религии, когда доктринальное содержание маргинализируется, а на первый план выходит конфессиональная маркировка как знак принадлежности к правильному политическому курсу. Можно встретить и «принадлежность без исповедания» («православные атеисты» и т. п.). Многие исследователи сейчас пишут о *religious mixing: syncretism, hybridity, creolization, bricolage, transculturation, blending* – всё чаще

религиозная жизнь современных обществ описывается в этих понятиях. Параллельно рассматриваются и феномены квазирелигий, парарелигий, киберрелигий (в виртуальном пространстве) [2].

В конечном итоге оказывается, что за общим понятием религии стоит массив пёстрых и разнокачественных явлений, которые удерживаются под этим понятием только за неимением других приемлемых обобщающих обозначений. Отсюда и тщетность попыток зафиксировать религию в строгих определениях. Впрочем, всё чаще сейчас зарубежные исследователи используют для замещения понятия «религия», имеющего исторически закреплённые коннотации, расплывчатое и более широко охватывающее понятие «духовность» (spirituality) [6]. Нам в России рискованно пользоваться этим понятием в научном контексте, оно вызывает вненаучный ассоциативный ряд.

Итак, привычные по историческим представлениям образы религии заметно изменились. С такими состояниями религиозности науки о религии ещё относительно недавно дела не имели (хотя их начальные признаки обнаруживались ещё в первой трети XX в.). Значит ли это, что изменился сам объект? Или всё-таки можно говорить, что конституирующие религию потребности в трансцендировании, вере в сверхъестественное и в сакрализации жизненно важных явлений остаются неизменными, а меняются только формы и способы их проявления? И как познающее религию учёное сообщество (совокупный субъект), само не лишённое противоречий, может адекватно понимать и продуктивно исследовать свой трансформирующийся объект? Поиск ответов на эти вопросы во многом определяет облик современного религиоведения, зарубежного и отечественного.

О положении российского религиоведения

В России науки, изучающие религии, находятся в рыхлом состоянии. Относительно освоена классика религиоведческой мысли, хотя и здесь остаётся множество лакун. Имеются представления о современных зарубежных исследованиях, и молодое поколение религиоведов охотно оперирует почерпнутым из них лексиконом. Но выйти на путь формулирования собственных теорий или хотя бы концептуализации отдельных сторон религиозной жизни по-настоящему убедительно пока ещё никому не удалось.

В российской религиоведческой среде очень трудно кого-то назвать, к примеру, «феноменологом религии» или «когнитивистским религиоведом». О различных направлениях современной религиоведческой мысли у нас есть вполне компетентно написанные

научные труды, которые анализируют всякие методологические новации. Но исследовательское применение этих подходов практически не встречается.

Как интегрировать вполне функциональные традиционные исследовательские приёмы с более изощрённым современным научным инструментарием – это остаётся проблемой и задачей для нынешнего российского религиоведения. В равной мере она касается и зарубежных подходов, особенно представленных очередными «гуру» от религиоведения, при имени которых млеют какие-то из российских коллег, и отечественных подходов, практически полностью уходящих корнями в советское научно-атеистическое религиоведение, по поводу отношения к которому меж собой российские религиоведы разных поколений всё ещё ведут «перестрелку» [7].

За последние два десятилетия у нас сложилась профессиональная среда учёных разных поколений, которые совокупно могут быть названы российским религиоведением. Замечу, что среда эта плохо консолидирована и внутренне очень разнородна. Особняком в ней остаются, например, носители специализированных знаний – востоковеды, африканисты, американисты, этнологи, филологи.

Идеологическая острота ситуации с религией неофициально, но зримо влечёт разделение религиоведов на участников, условно говоря, «академического религиоведения», «государственно-ориентированного религиоведения», «правозащитного религиоведения», «конфессионального религиоведения». Первые преимущественно углубляются в тематику исторических, текстологических и тому подобных изысканий, безопасную с точки зрения современности. Вторые выполняют исследовательскую или близкую к ней работу для обеспечения запросов от политико-административных инстанций. Третьи неизбежно попадают в политически заряженные дискурсы, вплоть до перспективы удостоиться почетного клейма «сектозащитников» и «иностранных агентов». Четвёртые как носители религиозной идентичности претендуют на исключительность своей системы отсчёта в работе с материалом религии. Одновременно большинство участников всех этих категорий принадлежат к вузовскому религиоведению, имеющему не столько научные, сколько образовательные установки. Всё это, конечно, очень осложняет нормальную исследовательскую работу учёных.

Тем не менее, российское религиоведение существует и имеет определённые достижения. В культурном пространстве России свою, пусть и скромную, нишу занимают научные монографии (персональные и коллективные), энциклопедические и словарные

издания по религиоведческой тематике, стимулируют научный поиск конференции (российские и международные, в которых удаётся участвовать).

И вот здесь особую важность, на мой взгляд, имеет вопрос об отношении к религиоведению, но не чиновников от образования и не аппарата разных уровней власти, а представителей предметного поля религиоведения – религиозных сообществ. По большому счёту, именно со стороны религиоведения религиозные сообщества встречают наиболее искреннее, по-научному заинтересованное и добросовестное стремление их понять. Только религиоведы видят «живую душу» религиозных сообществ; только они, как могут, повышают свой негромкий голос в защиту религиозной свободы. Без учёных – исследователей религии – религиозным сообществам будет много труднее отстаивать своё право на сделанный ими религиозный выбор. И это справедливо не только для малых сообществ, так называемых «нетрадиционных», а и для вообще всех религиозных объединений в России.

Религиоведение – это барьер на пути невежества и некомпетентности, от которых по-разному достаётся всем религиям в России. У российского религиоведения сложное прошлое, смутное настоящее, трудное будущее, но надо, чтобы это будущее состоялось.

Список литературы

1. Богатова О. А. Религиозная самоидентификация и воцерковлённость в секулярном обществе (региональные аспекты) // Религиоведение. – 2011. – № 1. – С. 135–143.
2. Каргина И. Г. Новые религиозности: социологические рефлексии // Вестн. МГИМО(У). – 2012. – № 2. – С. 186–193.
3. Религия в российском обществе. Традиционные религиозные и либеральные взгляды / под ред. М. В. Романова и В. В. Степанова. – М.: Обществ. палата РФ. – 2012. – 98 с.
4. Сгибнева О. И. Религиозная ситуация: основные параметры исследования // Социология религии в обществе Позднего Модерна: Материалы IV междунар. науч. конф. (НИУ «БелГУ», 12.09.2014) / отв. ред. С. Д. Лебедев. – Белгород: ИД «Белгород»; НИУ «БелГУ», 2014. – С. 89–93.
5. Синелина Ю. Ю. О динамике религиозности россиян и некоторых методологических проблемах её изучения (религиозное сознание и поведение православных и мусульман) // Социолог. исслед. – 2013. – № 10. – С. 104–115.
6. Степанова Е. А. Новая духовность и старые религии // Религиоведение. – 2011. – № 1. С. 127–134.
7. Яблоков И. Н. Самоидентификация религиоведения в современной России. К дискуссии в отечественной литературе. [Электронный ресурс]. – URL: <http://religious-life.ru/2014/10/yablokov-samoidentifikatsiya-religiovedeniya-v-sovremennoy-rossii-k-diskussii-v-otechestvennoy-literature/> (дата обращения: 14 окт. 2014).

Глобальное и этноконфессиональное в религиозной ситуации на постсоветском пространстве

В статье рассматриваются параметры религиозной ситуации, влияние на нее процессов глобализации, место религии в глобализационных процессах, соотношение глобальных и этноконфессиональных ситуаций в рамках религиозной ситуации, перспективы развития религиозной ситуации, соотношение «старых» и новых религий, проанализированные через призму глобального и этнолокального.

The author describes the options of a religious situation, their impact on globalization processes, the role of religion in them, and the ratio of the global and the ethno-confessional within the framework of the religious situation, as well as of the “old” and new religions.

Ключевые слова: религиозные ситуации, традиционные, исторические религии, новые религиозные движения, религиозные меньшинства, процессы глобализации, религиозный фактор и его место в глобализации, социальные функции религии.

Key words: religious situation (state of things), traditional, historical religions, new religious movements, religious minorities, globalization processes, religions' social functions.

Под религиозной ситуацией в тех или иных странах и регионах в определенное время принято подразумевать те черты общества и происходящие в нем процессы, которые сопряжены с религиозностью населения. Религиозная ситуация отражает наличие, характер и интенсивность религиозных проявлений, динамику и направленность тенденций и изменений в них, характер и степень воздействия таких проявлений на общество.

Религиозная ситуация включает в себя характеристику не только собственно религиозных, но и тех социальных явлений, которые, не будучи по природе религиозными, так или иначе связаны с религией. Но основное содержание религиозной ситуации составляет состояние религиозности, которое рассматривается в двух аспектах: на уровне массового сознания и на институциональном уровне.

Для понимания тенденций развития религиозной ситуации необходимо определить формирующие ее факторы, которые можно условно разделить на внутренние и внешние.

К первой группе относятся собственно религиозные факторы, предопределяющие имманентное развитие. В качестве ключевого фактора можно выделить показатели субъективного самочувствия массы верующих относительно степени удовлетворения их религиозных потребностей, обеспечения их законных прав и свобод.

К факторам, определяющим религиозную ситуацию изнутри, также относится религиозная структура населения, соотношение религий (исторически укорененных и «новых»), конфессиональные отношения как на уровне массового сознания, так и на институциональном. Существенное влияние на религиозную ситуацию оказывают отношения как между конфессиями, так и между различными религиозными традициями, принадлежность к которым является традиционной для тех или иных этнических групп.

В группе внешних факторов, формирующих религиозную ситуацию или оказывающих на нее существенное влияние, можно выделить факторы, исходящие от общества, государства, а также факторы международного свойства. Это – общественное мнение по вопросам религии и деятельность СМИ, которые формируют такое общественное мнение.

Значительное влияние на религиозную ситуацию оказывают процессы, происходящие в межнациональных отношениях.

К внешним факторам, исходящим от общества, можно отнести воздействия, которые оказывают на религиозную ситуацию процессы, протекающие в политической, социально-экономической, культурной сферах жизни социума.

Ведущим внешним фактором, исходящим от государства, является состояние государственно-религиозных отношений.

Обобщение и анализ всех показателей, определение факторов, формирующих религиозную ситуацию, выявление и прогноз динамики и тенденций позволяют сделать прогнозную оценку.

Религиозная ситуация всегда оценивается на данный момент времени. Но для понимания тенденций ее развития необходимо сравнение с прежней ситуацией, помогающее видеть направленность и характерные особенности ее изменений. Подробнее см. [5].

Глобализационные процессы в современном мире

Известно, что под глобализацией сегодня понимают процесс всемирной экономической, политической и культурной интеграции и унификации. Очевидно, что этот процесс, затрагивая экономическую, финансовую, политическую, правовую, социальную, культурную сферы жизни общества, имеет как позитивные, так и негативные стороны.

Среди позитивных сторон этого процесса исследователями обычно называются прямые иностранные инвестиции, развитие международной торговли, благодаря чему создаются рабочие места и сокращается бедность, ускоряются социальные преобразования, формируется и укрепляется средний класс. Сюда же можно отнести распространение новых технологий в сфере коммуникации, в частности Интернета и мобильной связи, способствующих быстрому и бесцензурному распространению информации, общению, развитию сотрудничества и взаимопонимания, оказанию помощи и поддержки жителям разных стран и регионов мира или распространению принципов соблюдения прав человека в тех странах и регионах, где это ранее игнорировалось. Наконец, это и интернационализация этических ценностей в сознании как личности, так и общества.

К числу негативных эффектов глобализации относят ухудшение экологической обстановки на планете и в особенности в тех регионах, где функционирует производственный сектор транснациональных корпораций; возникновение экономических диспропорций, что ведет к формированию нового витка бедности, ибо иностранные инвестиции развитых стран в экономику развивающихся, как правило, основную выгоду и прибыль приносят инвестору, создавая в регионе инвестирования очевидные экономические диспропорции. Конечно, данный процесс способствует созданию рабочих мест в развивающихся странах, но одновременно с этим происходит и значительное сокращение рабочих мест в развитых странах, ведущее к повышению уровня безработицы. Называется также отсутствие контроля со стороны государств за международными финансовыми потоками, что приводит к бессистемному перетеканию капиталов из одной страны в другую и к постоянному колебанию и периодическому обрушению ряда валют, интернационализации и росту организованной преступности, расширению потребительской культуры (по принципу «иметь, а не «быть»»), где потребительство становится общекультурным феноменом в мировом масштабе, вытесняя национальные культуры с их нравственно-духовными принципами. Вы-

зывает опасения и то, что в системе образования предпочтение отдается техническим и управленческим навыкам и умениям в соответствии с требованиями рынка. Вместе с тем игнорируются традиционные академические дисциплины, вследствие чего развивается тестовая форма проверки знаний школьников, студентов, аспирантов. Наконец, развитие болезней, в первую очередь инфекционных, в глобализующемся мире происходит гораздо быстрее и в меньшей степени поддается контролю [1].

Глобализация меняет экономическую, социальную, культурную и информационную среду обитания человека. С одной стороны, она ведет к возрастанию взаимозависимости между странами в сфере реализации их национальных интересов, а с другой – к неравномерному развитию мирового сообщества. По существу, она влечет за собой процессы глобальной экономической, политической и культурной стандартизации образа и уровня жизни, являясь реальным аспектом современной мировой системы, одной из наиболее влиятельных сил, определяющих дальнейший ход развития человечества [2].

Религия в процессах глобализации

Обратившись к вопросам взаимосвязи глобализации и религиозного фактора в современном мире, сразу же заметим, что секуляризация, в целом, оказывается проектом глобализации, просто меняется основа унификации и интеграции – место религиозной сплоченности и шкалы ценностей занимают светский образ жизни, внерелигиозные ценности и правовые нормы.

Неслучайно поэтому в настоящее время глобализация не ассоциируется или ассоциируется в незначительной степени с религиозным фактором. Вместе с тем, в современном мире, несмотря на секуляризационные процессы, роль религиозного фактора остается очень существенной. Религия оказывается и внутри процесса глобализации и, одновременно, существенно влияет на сам этот процесс. Сегодня в результате интенсивности развития коммуникаций, средств связи и информационных технологий происходит расширение объема, увеличение разнообразия и ускорение глобальных религиозных потоков, повышение интенсивности и скорости религиозного обмена. Меняется характер коммуникативной функции религии [4].

В последнее десятилетие происходит виртуализация религии. Религиозные отношения во многом из социальных превращаются в виртуальные. Религиозные движения активно и профессионально

используют современные технологии, средства массовой информации. Сегодня даже в дни крупных праздничных мероприятий совсем необязательно находиться в храме или мечети, вполне достаточно принимать в них участие «онлайн» – посредством сети Интернет или наблюдая по телевизору. Точно так же с любым сакральным текстом или его разъяснениями и толкованиями можно ознакомиться во Всемирной сети. Там же можно узнать обо всех событиях в той или иной религиозной организации, не выходя из дома, пообщаться на форумах с единомышленниками или оппонентами. Религиозная община как ядро «первичной» приходской жизни утрачивает былое коммуникативное значение.

Вместе с тем в подавляющем большинстве религий остаются весьма действенными нормы и ценности. Более того, в сущностном плане они, как правило, совпадают в различных религиях, являясь универсальными. Рассмотренные в аспекте глобализации эти унифицированные (общечеловеческие) нормы и ценности вполне могут становиться предметом для усвоения обществом, несмотря на мультирелигиозность большинства современных государств.

Более того, именно религии изначально принадлежала идея глобального, ставящая целью объединить весь мир своими нормами и ценностями [6; 7]. В то же время каждый регион мира может быть охарактеризован с точки зрения распространения главных религиозных групп, в то время как религия в пределах каждой нации и этнической группы обладает собственными уникальными характеристиками. Исторические религии, связанные с традиционными общественными институтами, ценностями и мировоззрением в целом, безусловно, вынуждены реагировать на процессы глобализации. Несмотря на то, что эти «традиционные» религии сопротивляются глобализации, считая ее угрозой своему типу религиозности, что во многом стимулирует рост фундаменталистских настроений, именно глобализация в определенной мере способствует сохранению «традиционной религиозности», поверх которой располагается религиозность нового типа, так как глобализации сопутствует детерриториализация (расширение территории\ареала распространения) религии.

В глобализированном мире любая религия находит своих приверженцев там, где исторически ее никогда не было, но и теряет в регионах традиционного распространения. Субъектом выбора все в большей мере становится отдельная личность, независимо от принадлежности к какой-либо религиозной или этнокультурной традиции. Плюрализм и даже эклектизм религиозных воззрений

распространяется не только на уровне различных обществ, но и на уровне индивидуального сознания верующих.

Именно новая религиозность, представленная новыми религиозными движениями (НРД) и религиозными меньшинствами, является религиозным каналом глобализации. Такая религиозность, нередко представляющая собой синкретические представления, почерпнутые из разных религиозно-философских систем Запада и Востока, разрушает некие границы, в которые веками были встроены исторические («традиционные») религии, и создает духовно-нравственное основание для распространения глобализационных процессов во всех сферах жизни общества, в первую очередь в экономике, информации, культуре, политике.

Это своего рода «альтернативная социализация», свидетельствующая о социальной активности НРД, которые выдвигают собственные социально-политические парадигмы и ценностные ориентиры, чаще отличные от исторических традиций того или иного общества, но согласующиеся с общим глобализационным трендом. В ответ на нее «старые» религии акцентируют внимание на их длительной истории, культуре, влиянии на формирование национального самосознания народа, увязывая тем самым ту или иную религиозную традицию с определенным регионом, этносом, страной и противопоставляя ее тенденциям вестернизации, с которыми неизменно ассоциируется глобализация.

Попытки принятия традиционными религиями глобалистских норм и ценностей находят отражение в их отношении к другим религиям, причем независимо от того, базируется ли оно на демократических принципах свободы совести и вероисповеданий или априорно исходит из приоритета своей религии и восприятия всех остальных как ложных и «вражеских».

Своего рода адаптация к поликонфессиональному пространству, характерному для современного этапа глобализации, дается историческим религиям, не желающим пускать на свою каноническую территорию новые религиозные направления, с большим трудом, причем независимо от их «традиционности» или «нетрадиционности».

Выбор религии, возможный в мировом пространстве благодаря своеобразному «глобальному религиозному рынку», предлагающему религии на любой вкус, с одной стороны, в противовес секуляризационным процессам интегрируют всех желающих в обретении религиозной веры, а с другой – дифференцирует их в зависимости от того, какое религиозное направление выбирается. Но повторим,

что субъектом выбора все чаще становится отдельная личность независимо от принадлежности к какой-либо религиозной или этнокультурной традиции. Поэтому религиозный плюрализм и даже эклектизм сегодня распространяется не только на уровне различных обществ, но и на уровне индивидуального сознания верующих. Массовое распространение получает также синкретическая религиозность или квазирелигиозность, в которой причудливым образом сочетаются порой разные, далекие друг от друга, а зачастую и противоречащие друг другу элементы, взятые из различных религиозно-философских направлений.

Этот процесс вызывает ответную реакцию, когда присущее глобализации нивелирование религиозных, национальных, региональных, культурных различий обретает свою противоположность – их усиление: актуализацию местнических тенденций, фрагментацию общества, национализм и регионализм.

Глобализация вызывает определенные трансформации в религиозном комплексе «исторических» религий: поскольку постепенно меняется религиозное сознание верующих, происходят изменения и в культовой практике (например, переход с латинского на национальные языки в католическом богослужении после второго Ватиканского собора и др.), и в восприятии других религий, с которыми приходится соседствовать.

В настоящее время в ряде регионов и стран мира соперничают две тенденции. Первая, условно «консервативная» (иногда именуемая «фундаменталистской»), требует ставить местные религиозные традиции выше глобальных; вторая, условно «либеральная», напротив, отдает приоритет глобальным ценностям и нормам, в том числе толерантности, предполагающей равные условия для сосуществования различных религиозных направлений в одном регионе или стране. Именно эти две тенденции, по существу, представляют современный религиозный дискурс в аспекте глобализации, естественно, с учетом местной специфики.

Если же рассматривать глобализацию в узком экономическом смысле – как формирование глобального финансового рынка, – то она практически не имеет отношения к религиозным организациям, ибо последние являются по своему типу некоммерческими, не занимаются финансовой и предпринимательской деятельностью и не имеют отношения к транснациональным корпорациям.

Вместе с тем, не оставаясь равнодушными к социальной ситуации разрыва между полюсами бедности и богатства, осуждая безудержную гонку за сверхприбылями в ущерб духовно-нравственной

составляющей, призывая к милосердию и благотворительности не только в отношении отдельных граждан, но целых народов или стран, религиозные организации, по существу, демонстрируют типичную реакцию на процессы глобализации. Как защитную реакцию традиционных религий можно рассматривать их стремление укреплять связи с государством или этнической или национальной группами, для которых данная религия является исторической, стремясь благодаря этому противостоять натиску новых религий и расширять свое влияние, обеспечивая тем самым перспективы своего существования и развития, распространения своих доктринальных положений и религиозно-социальных норм.

Таково, на мой взгляд, соотношение глобального и этноконфессионального в структуре религиозной ситуации в целом.

Мы все хорошо знаем, что социальная роль религии в том числе состоит и в исполнении ею ряда общественно значимых функций. Одной из них является культуротранслирующая. С одной стороны, в этой функции присутствует охранительная составляющая, предполагающая сохранение в неизменном виде символов, ценностей, культурного наследия, включая искусство, литературу, духовную практику при недопущении в эту сферу ничего нового или инородного. Это своего рода герметизм, предполагающий передачу от поколения к поколению верующих культурных кодов, символов и т. д. в неизменном виде. Данная составляющая в полной мере соответствует тому, что мы называем «этнонациональным». С другой стороны, культуротранслирующая функция религии несет в себе инновационную составляющую (назовем ее так), ибо предполагает учет социально-культурных реалий на том или ином этапе развития, а также расширение пространственных рамок, что в целом соответствует глобализационному тренду.

Интересно в этой связи соотношение названных составляющих в так называемых «традиционных» и в новых религиях, что находит отражение в соотношении этноконфессиональной и глобальной (общечеловеческой) культуры.

Понятно, что первой позиции соответствует религиозный традиционализм, ориентированный на этноконфессиональную культуру и охранительную составляющую. Второй, напротив, – некий религиозный модернизм, универсализм ценностно-нормативных ориентиров, ассоциируемый с инновационной составляющей культуротранслирующей функции религии и, очевидно, находящийся в целом в рамках глобализационного тренда.

Таким образом, оказывается, что нельзя дать однозначной оценки, с одной стороны, роли религии в целом в процессе глобализации, с другой – влиянию процесса глобализации на саму религию, потому что это амбивалентное единство весьма противоречиво и многоаспектно. Стоит лишь еще раз напомнить в этом ряду об особой роли и месте нетрадиционных религий в глобализирующемся социуме; о формах их миссионерской деятельности и методах коммуникаций с учетом динамичного роста и социального состава, включающего молодежь и наиболее интеллектуальные слои населения; об их отрыве от государственно-национальных границ и интересов и культурно-исторической ассоциированности с определенным сообществом людей.

Место новых религий в религиозной ситуации постсоветского пространства

Как уже говорилось, глобализация влечет за собой трансформацию привычного образа жизни и ведет к постепенному изменению сложившихся стереотипов как устоявшихся оценок и отношений к тем или иным явлениям или событиям, в том числе стереотипов, связанных с восприятием неких социальных новаций.

НРД, представляющие собой религиозные меньшинства¹ с их специфической символикой, культурным кодом, предлагаемым образом жизни, шкалой норм и ценностей, каналами коммуникации, безусловно, явились социальной новацией для России с начала 1990-х гг.

Именно на этот период приходится их максимальный взлет: лидеры и руководители НРД собирают стадионы и огромные залы, включая Кремлевский Дворец съездов. Большинство присутствующих на такого рода мероприятиях становятся членами религиозных

¹ Религиозное меньшинство представляет собой группу населения, выделившуюся по религиозному признаку (члены которой имеют религиозную веру, отличную от религиозных убеждений большинства населения) и не являющуюся доминирующей в определенных пространственно-временных рамках (в определенный период времени, в конкретной стране, регионе, территории). Помимо количественного показателя (число последователей), религиозное меньшинство имеет и определенные качественные характеристики, а именно, его мировоззрение и образ жизни, предписания, нормы, ценности не являются определяющими и существенно не влияют на жизнь и убеждения подавляющего большинства региона его присутствия. Религиозная свобода, допускающая свободу выбора любой религии, переход из одного вероисповедания в другое, а также свобода совести, подразумевающая возможность отказа от религии вообще, создали ситуацию, при которой религиозные меньшинства имеются в большинстве стран мира, в том числе и в России. Тем более это стало очевидным в глобальном мире, т. е. мире, охваченном процессами глобализации.

организаций, позитивно воспринимая их основные идеи. Идет широкая миссионерская работа. Лидеры отдельных религиозных движений встречаются с представителями властных структур самого высокого уровня. Начинается активная социальная работа НРД [3].

Казалось бы, все хорошо, НРД оказались заметным элементом религиозного истеблишмента, культуры религиозных меньшинств вписываются в социокультурный контекст, вполне адекватно воспринимаются значительной частью общества, меняющей традиционный образ жизни и преодолевающей сложившиеся ранее стереотипы.

Видимо, с последним обстоятельством связан и тот факт, что в рядах религиозных меньшинств оказались по большей части представители интеллигенции, не удовлетворенные ответами на их духовные запросы, предложенными в рамках так называемых «традиционных» религий, – люди интеллектуально и духовно развитые, имеющие достаточно гибкое сознание, позволяющее безболезненно преодолевать устойчивые стереотипы мировосприятия. В числе НРД оказалось большее число (в сравнении с «историческими религиями») городских жителей (населения крупных городов и мегаполисов) по сравнению с сельским населением и жителями небольших райцентров, поселков городского типа, традиционно (зачастую, не задумываясь) исповедующих ту религию, которая «принята» в их окружении, т. е. находясь в соответствующей культурной парадигме с присущими ей стереотипами, по существу непреодолимыми.

Также среди сторонников НРД оказалось гораздо больше мужчин по сравнению со средой «традиционных» религий, где подавляющее большинство составляют женщины, а также больше молодых людей и лиц среднего возраста, чем пожилых, преобладающих среди последователей исторических религий.

Казалось бы, эти факторы свидетельствуют о положительной динамике ситуации с религиозными меньшинствами в России, занявшими небольшую, но определенную и незыблемую нишу на религиозной карте страны.

Однако с конца 1990-х гг. ситуация начала разворачиваться в противоположную сторону. Постепенная смена политического вектора в стране от либерально-демократического к консервативно-патерналистскому повлекла за собой изменения и в религиозной политике, в первую очередь, в отношении религиозных меньшинств – НРД, что заметно уже по Федеральному закону № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях», принятому в сентябре 1997 г. НРД не сразу, но достаточно заметно стали превращаться в

представителей однозначно чуждой культуры, не свойственной россиянину, а потому не совсем полезной и даже вредной для русского человека с привычным для него образом жизни и культурными традициями.

Дихотомия «свой–чужой», заимствованная из политико-идеологической сферы, где она бытовала в советский период (известные пропагандистские штампы советского периода – «чуждый бездушный Запад», «хищный империализм», «загнивающий капитализм» и др.), перекочевала в, так сказать, внутреннюю сферу, где оказалось, что у людей есть «свои» культурные и религиозные традиции, а есть и «чужие». Свои – они хорошие, а вот чужие – плохие. От них нужно дистанцироваться и вообще отказаться.

Смена культурных кодов, ценностных установок, норм, символов, изменение отношения к различным феноменам социума, потеря самоидентификации и увеличение дистанции между собой и другими социальными группами характерны для конфессионального самосознания исторических религий в кризисные моменты развития общества. В стабильные периоды эти характеристики приобретают укрепляющее веру звучание¹, когда ценности постепенно становятся нормами.

К концу 1990-х гг. религиозные меньшинства в лице НРД стали чужими. Они явно выпадали из культурных стереотипов среднестатистического россиянина. Из пусть небольшого, но стабильно растущего сегмента российского истеблишмента, занимающего весьма прочную нишу в рамках «религиозной ситуации», НРД в одночасье превратились в протестную социальную группу.

Несмотря на то, что подавляющее большинство последователей НРД не только декларирует свою отстраненность от политики, но и реально не участвует в политических акциях, не комментирует действия политической элиты страны, внешне- и внутривнутриполитические решения и прочее, религиозные меньшинства были записаны в стан «врагов», подрывающих основы традиционных религий, ассоциируемых с российской государственностью и культурой в целом (а следовательно, и самой культуры в широком смысле).

Итак, резюмируя, следует указать, что на настоящем этапе истории постсоветского пространства новые религии в силу их недавнего или относительно недавнего возникновения соответствуют в той или иной степени современному этапу развития общества, отве-

¹ «...Рано или поздно большая часть ... ищет выход из состояния неопределенности назад к укрепляющей категорической вере», – пишет К. Мангейм [8, p. 152].

чая его актуальным ожиданиям и запросам, являясь проводниками идей религиозного модернизма, универсализма и глобализма (в широком смысле слова). То есть новые религии направлены в будущее. Напротив, исторические религии (в особенности те из них, которые категорически не допускают мысли о какой-либо модернизации и обновлении с учетом современных реалий) ориентированы исключительно на охрану и поддержание в неизменном виде «узкокорпоративных» этноконфессиональных традиций, с большой осторожностью либо откровенно негативно воспринимают глобальные тенденции в обществе и противопоставляют им собственную шкалу норм и ценностей, выработанных много веков тому назад. Таким образом, оказывается, что так называемые «традиционные религии» ориентированы в прошлое.

Поскольку человек постоянно делает настоящее будущим, а бывшее «небывшим» не может сделать даже Бог, постольку ориентация в будущее представляется более перспективной и реалистичной.

Список литературы

1. Глобализация: плюсы и минусы, основные направления [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.syl.ru/article/65847/globalizatsiya-plyusyi-i-minusyi-osnovnyie-napravleniya>.
2. Гринин Л.Е. Глобализация и национальный суверенитет. История и современность. Журнал. – 2005. – № 1. – С. 6–31.
3. Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). – М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2006.
4. Косиченко А.Г. Глобализация и религия // Век глобализации. – 2013. – № 1 [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.intelros.ru/readroom/vek-globalizacii/g1-2013/18821-globalizaciya-i-religiya.html>.
5. Лопаткин Р.А. Социологический анализ религиозной ситуации в российском обществе // Материалы Второго Всероссийского Социологического Конгресса. – М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2003.
6. Основы социальной концепции Русской православной церкви // О социальной концепции русского православия. Прилож. – М.: Республика, 2002.
7. Основы социального учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня России. – М. [б/и], 2009.
8. Mannheim K. The problem of the intelligentsia. An inquiry into its past and present role // *Essays on the Sociology of Culture*. London, 1956. P.152).

УДК 2

*М. М. Мчедлова***Традиция и современность: религиозные координаты***

В статье рассматриваются проблема соотношения традиции и современности сквозь призму религиозных смыслов, онтологические и идеологические проекции религиозной референции. Акцент делается на новых проявлениях религиозных коннотаций в пространстве современной политики, отражающих традиционное и современное почтение феноменов.

The article discusses the problem of the correlation of tradition and modernity through the prism of religious meanings, the author considering the ontological and ideological projections of religious references and making the emphasis on new forms of religious connotations in the context of modern politics reflecting the traditional and the modern interpretation of the phenomena.

Ключевые слова: религия, современность, традиция, идентичность, плюрализм, секуляризация, космополитизм, солидарность.

Key words: religion, modernity, tradition, identity, pluralism, secularization, cosmopolitanism, solidarity.

Резонанс проникновения религиозных смыслов в социальную и политическую ткань современности имеет большую эмоциональную окрашенность. Религиозная проблематика вызывает не только повышенный интерес, но и перипетии мировоззренческих и политических столкновений во всех областях и дискурсах – от идеологических конструкций до обыденных разговоров, причем сюжеты, связанные с религиозными смыслами, наиболее болезненны и обсуждаемы в обществе. Это проявляется и в новых социальных практиках, демонстрирующих противоречивость и актуальность в оценках манифестации религиозной ориентации или, наоборот, ее противоположности. Так, «ношение христианских символов – нательных крестов – может быть расценено некоторыми работодателями как нарушение “корпоративной культуры”» [3]. С другой стороны, для пользования продукцией «Apple» несколько священников в России уже поменяли значок с изображением надкушенного

© Мчедлова М. М., 2014

* *Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФ в рамках проекта «Динамика социальной трансформации современной России в социально-экономическом, политическом, социокультурном и этнорелигиозном контекстах» (2014–2016) № 14–28–00218.*

яблока, которое символизирует описанный в Библии первородный грех, на эмблемы с изображением креста [12].

Крайние и болезненные формы общественных дискуссий в российском обществе, затрагивающих такую деликатную сферу, как религия, свидетельствуют и о сложном процессе нащупывания новых форм взаимоотношения между светским и религиозным, между государством и религиозными организациями, между традиционными смыслами и новыми эпистемами современности. К сожалению, в России подобные дискуссии приобретают крайние формы, поскольку культура толерантного уважительного диалога еще не сложилась, а «дьявол начинается с пены на губах ангела, вступившего в бой за святое правое дело. Все превращается в прах – и люди, и системы...Стиль полемики важнее предмета полемики. Предметы меняются, а стиль создает цивилизацию» [10].

Современный мир находится в состоянии, где главным объяснительным императивом становятся происходящие широкомасштабные изменения, связанные с современными трансформациями, сменой ценностных ориентиров, мироощущений и рефлексий современности и характеризующие новое состояние социальности и политики. Это потребовало видоизменения концептуально-понятийного поля и научного аппарата современных социально-политических теорий, включения в анализ культурных, религиозных, этнических, цивилизационных характеристик общества. Видоизменения в понимании политики путем включения в него социокультурных факторов во многом центрируются вокруг цивилизационного подхода, определяющего векторы познания политического процесса и выстраивание концептуальных и политико-прикладных схем, пересекающихся со сменой философско-идеологических эпистем. Эти схемы предлагают занимающие прочное место в политико-идеологических дискурсах объяснительные принципы взаимодействия различных устойчивых социокультурных образований, наделяемых статусом политических субъектов в условиях современного мира¹. Понятия «идентичность», «устойчивость», «культурная самобытность», «менталитет», «традиция»,

¹ Развитие общественной, в том числе философской и политической мысли – процесс, связанный со столкновением различных взглядов, идей, концепций, предпочтений, приоритетов. Понятие «цивилизация», употребляемое представителями всех гуманитарных наук, идеологами, политиками, журналистами, а также людьми, далекими от науки и политики, поплатилось ясностью за свой успех, что особенно наглядно проявляется в современной политической сфере, где рассматриваемое понятие употребляется с различными оттенками: от нормативности до акцентации традиционности.

входящие в пул цивилизационного подхода, во многом становятся каркасом изучения современной социально-политической и исторической реальности, а возникновение новых политических смыслов находится в векторе смены акцентов: от концептуальных рамок нормативности и непрерывности поступательного исторического прогресса, универсальности – к актуализации самобытности, фрагментарности и плюрализации социально-политического процесса, традиционности, вплоть до архаизации.

Неслучайно нормативные проекции линейного понимания прогрессивного развития размываются утверждениями, что «культура имеет значение» [16], а цивилизационная специфика различных типов обществ накладывает отпечаток на алгоритмы изменений в обществе: «Ценностные ориентации могут меняться и меняются, но продолжают отражать историческое наследие общества» [5, с. 65–166]. В отличие от политической практики модерна, в который вплеталось нормативное понимание многих политических универсалий, в современности именно социально-культурные, религиозные, этнические различия определяют познавательные координаты мира. По мнению И. Валлерстайна, «мы должны признать специфический характер произведенного Европой переустройства мира» для того, чтобы перейти к иному способу бытия и познания, чтобы «не уклоняться от решения сложной и противоречивой проблемы соподчинения стремлений к истине и благу» [2, с. 247]. Это озвучено и в заявлении Ю. Хабермаса о том, что «западноевропейский путь развития, специфический рационализм которого признавался некогда моделью для всего остального мира, представляется сегодня скорее исключением, чем правилом, то есть неким "девиантным маршрутом"» [17]. Переосмысление линейных политических проектов Просвещения и поиск новых критериев социального и политического прогресса индуцируются необходимостью поиска ответа на вызов «плюрализма» и актуализации различий, выражающихся в мультиплицировании частных интересов и как следствие необходимости поиска общего знаменателя для их согласования. «Плюрализм – реальность нынешней социокультурной жизни во всех ее проявлениях. В современном мире идея действительность предстает как некое множество, которое нельзя непротиворечиво упорядочить на основе общих правил и подходов» [7, с. 12]. Плюральность также предполагает и диверсификацию критериев истинности, выбор которых определяет направление политического, экономического и социокультурного развития общества. Сегодня заявления религиозных лидеров во многом воспринимаются как критерий истины,

следствием чего является выбор определенной политической стратегии и векторы массовых настроений и доминирующих оценок в массовом сознании. Нельзя не признать и возвращения в качестве критерия истинности откровения, представляющего собой мистический акт и не допускающего сомнения [15, с. 187].

Неслучайно предложения идеологической и социальной альтернативы линейности Модерна как идеи преодоления социальной несправедливости и неравенства представляются лейтмотивом идеологии исламистских политических субъектов. Трагичным примером является деятельность организации «Исламское государство Ирака и Леванта» (ИГИЛ), представляющей собой организацию, чуждую и Западу, и традиционным культурам Ближнего Востока, выходящую за границы «знакомого мира». В определённой мере ИГИЛ можно назвать феноменом мира постмодерна, ведь «быть меньшим, более легким, более подвижным – это признак совершенства и «прогресса» [1, с. 20].

Насколько и в каких формах религия, являющаяся одной из наиболее фундаментальных констант в иерархии идентичностей, помогает сохранять устойчивость в современном мире, является ключевым вопросом современных политических и управленческих практик. Актуализация религиозной составляющей социокультурного развития стимулирует более объёмные теоретические обобщения, формируя всеобъемлющие представления о «глобальности», «глобальном обществе», «глобальной культуре», «глобальной идентичности». Примечательно, что первые теоретические контуры в осмыслении глобализации были сделаны в социологии религии. Р. Робертсон и Дж. Чирико были, возможно, первыми, кто в 1985 г. включил понятие глобализации в академический оборот в статье о религии [22]. Можно согласиться с их мнением, что религии принадлежала сама идея глобального, и поэтому именно внутри религий проблематика соотношения универсализма и партикуляризма отражается наиболее ярко: в некотором смысле само понятие «глобализация» имеет некоторый религиозный, или точнее, квазирелигиозный подтекст [22].

Плюрализм как качественная характеристика современности пересекается с необходимостью изучения роли и места традиции и традиционализма в современном мире в его различных проявлениях. Интерпретации многочисленны, на их крайних полюсах могут находиться различно идеологически окрашенные мыслители, отстаивающие либо примат традиционности, либо, наоборот, усматривающие в традиции и апелляции к традиционализму преграду

прогрессу и императивам политического развития «Третьей волны»¹. Существующий разброс мнений по поводу положительного или отрицательного воздействия традиций на современный мир опосредован не только гносеологическими, но и идеологическими предпочтениями авторов, однако общим знаменателем является признание необходимости совокупности культурных норм и ценностей, обеспечивающих существование общества. В онтологической проекции данный вопрос можно рассмотреть через призму соотношения универсализма и партикуляризма, во многом являющемся ключевым при определении политических нарративов и стратегий: гражданского общества, модернизации, глобализации, мультикультурализма, диалога цивилизаций, а также моделей миропорядка с определением центров социальной и политической силы. При этом в зависимости от исходного признания конфигурации взаимоотношения партикулярного и универсального выстраиваются конкретные политические проекции и практики. В данном ракурсе актуализируется проблема устойчивости как критерия поддержания самобытности определенных социокультурных оснований, в политической проекции порождающих новые формы политического взаимодействия – от возвращения традиций в качестве легитимации политических стратегий до переосмысления глобального пространства современности в гражданских координатах. Религия, являясь одной из глубинных констант идентичности, начинает во многом представлять и как фактор цивилизационной устойчивости, и как традиция, и как ключ к пониманию нового мира.

Религия приобретает особое значение в идентификационных поисках современного мира. Современность, несомненно, изменяет традиционные характеристики религиозной референции, религия становится все меньше привязанной к той или иной территории (неслучайно популярность набирает внеконфессиональная религиозность и различные движения «Нью Эйдж»). Эффект детерриториализации в политической проекции приводит к тому, что повседневное самосознание людей уже не связано исключительно с данным геополитическим пространством и его культурными идентичностями, они необходимо включаются в круговорот символов глобальной культурной индустрии. Динамика религии

¹ К одному из полюсов можно отнести представителя консервативного течения французских «новых правых» Алена де Бенуа. К другому – концепцию «Культурной свободы» А. Сена, чья основная цель состоит в ослаблении традиционной предопределенности этнической и религиозной идентичностей посредством замещения ценностями либерализма.

развивается поверх традиционных конфессиональных, политических, культурных и цивилизационных границ, а «религия включается в “глобальный порядок” не столько как некий институт, анклав, община, сколько как некий жанр коллективной или индивидуальной идентичности» [22, р. 229].

Новое «великое переселение» народов и религий, признание права на различия и религиозную самобытность, входящего в противоречие с политическим принципом светскости и традиционными моделями государственно-церковных отношений, послужили отправной точкой для того, чтобы на социально-политическую авансцену выдвинулась проблема проявления религиозных традиций в политических координатах. Все чаще речь идет о «кризисе светскости», «истощении светских идеологий», «реванше» религий. Сознание своей принадлежности к секулярному обществу теперь уже не связано с уверенностью в том, что культурная и социальная модернизация может осуществляться только за счет уменьшения влияния религии на индивида и общество.

Исчерпание гносеологического потенциала секулярной парадигмы как универсальной, обозначение ее ограниченности подтверждает и отсутствие консенсусного объяснительного принципа возвращения религии в публичное пространство в различных вариантах – от конструктивных, связанных с благотворительной деятельностью и социальной работой, до радикально-экстремистских политических стратегий, от нравственного авторитета до институционализированных форм политической активности¹. Правомерен также вопрос о проблематичности статуса светского проекта как монопольного для описания реальности, о равноположенности различных типов мировоззрений, о праве религиозной мотивации в публичной сфере как легитимирующей. Восприятие окружающей социально-политической действительности сквозь призму религиозных факторов «подрывает секуляристскую веру в исчезновение религии в обозримом будущем и лишает секулярное видение мира триумфалистского рвения и пыла» [17]. Религия живет, «религиозное» эволюционирует, а секуляризация в социально-политической сфере (отделение церкви от государства, свобода религиозного выбора, светские стандарты образования и пр.) сопровождается прямо противоположными тенденциями включения религиозных предпри-

¹ По словам П. Бергера, «если ранее мы говорили о процессе секуляризации и утрате иллюзий социума как тенденции долговременной и неизбежной, то сейчас ей на смену приходит тенденция десекуляризации, основанная, в частности, на переоценке социальной значимости религии» [20].

саний в публичную сферу. Свидетельство этому – противоречия между светским и религиозным, приобретающие форму болезненных столкновений: запрет на ношение платков во Франции, продажа храмов под коммерческие помещения вследствие отсутствия прихожан, проблемы с публичным отправление исламского культа в мегаполисах, акции «актуального искусства» и многое другое, ведущее к проявлениям нетерпимости и к социальной напряженности.

Одновременно «мы наблюдаем ... ренессанс религиозного мировоззрения: наблюдаем парадоксально – через спутниковые телеантенны и на экранах мобильных гаджетов последнего поколения. То есть развитие науки и техники вовсе не отменило власти конфессий над умами людей, напротив: оказалось, что проповеди и молитвы очень удобно транслировать через интернет. Тот мир, на пороге которого мы стоим, будет миром веры (в лучшем случае) или миром религий (во всех остальных)» [13]. При этом, по мнению Святейшего патриарха Кирилла, «Россия является одной из самых секуляризованных стран континента, где религия входит в жизнь с трудом и "под зубовный скрежет"» [11].

Таким образом, в широком эпистемологическом ключе обозначился вопрос о пересмотре секулярной парадигмы общественного развития, а изменяющиеся формы взаимоотношений между светским и религиозным, между государством и Церковью, между политикой и религией требуют серьезного научного анализа и корректного политического подхода.

Поиски снятия контрадикторности между религиозным и светским в политической сфере предопределяет предложение различных парадигм. В ряду многих предлагаемых можно выделить: алармистские проекты, связанные с фундаменталистским обострением различий; диалоговые стратегии; гражданский, несколько утопичный, новый космополитизм, основанный на ценности Другого и Инаковости; идеи постсекулярного общества. Об этом см. [8; 9; 17]. Данные модели улавливают и пытаются выстроить объяснительную модель многообразного присутствия религиозных интенций в социальной ткани и в публичном пространстве. Новые религиозные смыслы современности диверсифицированы и проникают в области, ранее для них несвойственные. Можно выделить несколько основных аспектов религиозной референции современности (причем их перечень далеко не исчерпывающ), устанавливающих связи между меняющимися референтами и сигнификатами понятий интерпретативного пула: внутренняя и внешняя религиозность; роль религии в качестве критерия социокультурной идентичности; инкорпорация

религиозных оснований, в том числе в «превращенном виде» в политические и социальные практики и рефлексии; статус и деятельность религиозных организаций как социально-политических институтов и субъектов политического целеполагания, в том числе как современного действующего надгосударственного участника международных отношений; технологии и формы межрелигиозного взаимодействия; социальная нагруженность деятельности религиозных организаций, ибо «Вера, если не имеет дел, мертва сама по себе» (Иак., 2, 17).

Последняя проекция представляется особо востребованной не только как находящая выражение в очень высоком уровне доверия к Церкви как огромная каритативная деятельность, социальное служение или общественно-значимые проекты, но и в соотношении с универсалиями справедливости и солидарности. Солидарность на основе религиозных смыслов замещает собой традиционные формы политических и гражданских мобилизаций во многом вследствие того, что эффективными оказываются именно религиозные институты и традиции «с присущей им способностью убедительно артикулировать моральные импульсы и солидаристские интуиции» [17]. Свидетельством этого является тот факт, что солидарность была ключевой темой XVII Всемирного Русского народного собора и что, по словам Святейшего патриарха Кирилла, «ценности солидарного общества становятся актуальными в современном мире, который по мере роста материального могущества людей стал слишком тесным для общества перманентного конфликта... В основе этой социальной модели должен лежать ответ на вызовы неравенства и социальной несправедливости» [14]. Поиски социальной справедливости оказываются катализаторами многих процессов, связанных с религиозным фактором, принимая и глобально-современный, и традиционный абрисы. Социологические опросы свидетельствуют [4], что при практически полном отрицании допустимости насилия в разрешении межконфессиональных конфликтов (90 % опрошенных россиян), половина опрошенных оправдывает насилие при нарушении справедливости по отношению к народу или вере (46 %).

Основное онтологическое противоречие современности, остро актуализировавшееся в глобальном процессе разрушения прежних социально-политических референций, есть противоречие между моралью, правом, свободой и справедливостью¹, способы разрешения

¹ Так, например, свобода мысли, совести и вероисповедания является одной из основных свобод демократического общества и защищена ст. 9 Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод. Эта свобода – один из наиболее важных

которого являются предметом дискуссий, в том числе и интеллектуальных. В данном контексте значимость религии определяется своим уникальным, опосредующим определенную иерархию базовых ценностей и горизонты персональной свободы и ответственности воплощением локального и глобального, традиции и глобальной этики. Концептуальной схемой, одновременно утопичной и обладающей мощным гуманистическим пафосом, пытающейся примирить противоречия современного социально-политического процесса, связанного, с одной стороны, с плюрализмом реальности, акцентацией религиозного разнообразия, с другой – с выстраиванием глобального политического процесса, является новый космополитизм, поскольку современность дает «импульс для космополитизма», религия сочетает в себе космополитизм, ибо во Христе «нет ни эллина, ни иудея» (1Галат., 2, 28–29), и традицию, являясь одновременно воплощением глобального и локального, ее можно рассматривать в качестве своеобразного проводника в современном мире. Возможно, именно поэтому религия приобретает особое значение в идентификационных поисках современного мира. Как подчеркивает Ульрих Бек в одном из своих интервью, «космополитизм представляет собой совокупность глобальных отношений и транснациональный словарь символов, но также и глубокое вовлечение в локальную деятельность, локальное сознание, связь с локальным населением. У него одновременно есть и корни, и крылья...» [18, р. 187]. В этом заключается смысл внутренней глобализации. Это вызывает серьезные этические и политические вопросы, ибо очевиден кризис легитимации посредством дизъюнкции теорий Модерна¹. Иными словами, в отличие от традиционных идентичностей, космополитическая идентичность акцентирует не различие, которое вовсе не отменяется, а способы взаимодействия различий, принцип не исключения, а включения. Поэтому космополитизм в современном фрагментированном мире может стать основой согласования многообразных идентичностей, поскольку за ним скрыт принцип изначального равенства всех людей вне зависимости от идентифи-

элементов, связанных с индивидуальностью верующих и их пониманием жизни. Гарантируя эту свободу, ст. 9, тем не менее, при определенных условиях допускает ограничение её выражения, например, при рассмотрении проблемы религиозных символов в публичной сфере ЕСПЧ имеет тенденцию предоставлять государствам значительную «степень допустимого отклонения» (т. е. свободу выбора) в данной области.

¹ Космополитизм Просвещения можно охарактеризовать как рациональное воплощение идеала европейской цивилизации, что говорит о его партикуляристской природе. См. [6].

кационных параметров, в том числе религиозных. «Космополитизм есть отношение к самому разнообразию, к сосуществованию культур в индивидуальном опыте. Космополитизм есть, прежде всего, ориентация, стремление принять “Другого”... Имеется в виду состояние готовности, способности принять иную культуру на основе слушания, смотрения, проникновения и осмысления» [21, р. 239].

Проблема соотношения традиции и современности в религиозных координатах отражает поиски новых форм социальности, ощущение нарождающегося нового мира, переосмысление ткани политического. Противоречия не только между различными религиозными традициями, но и между религиозным и светским акцентировали необходимость выработки новых политико-правовых форм сопряжения разнородности. Одновременно они послужили отправной точкой для выстраивания различных концептуальных и идеологических схем, предлагающих видение будущего, где в «текущем» мире существуют различные проявления традиции. Однако «в эпоху, когда теряется вера в Бога, класс, нацию, правительство, осознаваемый и признаваемый глобальный характер угроз превращается в источник взаимосвязей, в поле которых вдруг плавятся и изменяются константы и референции политического мира, казавшиеся прежде незыблемыми» [19, р. 92]. Поэтому вопрос о соотношении устойчивого и подвижного, глобального и национального будет находиться в фокусе идейных и политических дискуссий.

Список литературы

1. Бауман З. Текущая современность. – СПб.: Питер Пресс, 2008.
2. Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI века / пер. с англ.; под ред. В.И. Иноземцева. – М.: Логос, 2004.
3. «Европейская цивилизация – от Миланского эдикта до христианофобии». Выступл. митрополита Илариона на Междунар. науч.-практ. конф. «Духовный подвиг святых равноапостольных Константина и Елены – начало и торжество христианского мира в истории человечества» // Официальный сайт Отдела внешних церковных связей 02.10.2012 [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.mospat.ru/ru/2012/10/02/news71824>.
4. ИНАБ №1 – 2013. Социокультурные факторы консолидации российского общества. – М.: Ин-т социологии РАН, 2013 [Электронный ресурс]. – URL: http://www.isras.ru/inab_2013_01.html.
5. Инглхарт Р. Модернизация и демократия // Демократия и модернизация: к дискуссии о вызовах XXI века / под ред. В.Л. Иноземцева. – М.: Европа, 2010.
6. Кант И. К вечному миру // Соч.: в 6 т. Т. 6. – М.: Мысль, 1966.

7. Кирабаев Н.С. Кризис современности и современные проблемы философской методологии // Диалог цивилизаций и посткризисный мир / под ред. Н.С. Кирабаева, Ю.М. Почты, В.Г. Иванова. – М.: РУДН, 2010.

8. Кырлежев А. Постсекулярная эпоха: заметки о религиозно-культурной ситуации // Континент. – 2004. – № 120 [Электронный ресурс]. – URL: <http://magazines.russ.ru/continent/2004/120/kyr16.html>.

9. Мчедлова М.М. Религиозная и конфессиональная идентичность в контексте политических изменений современности // Политическая идентичность и политика идентичности: в 2 т. Т.2. Идентичность и социально-политические изменения в XXI веке / отв. ред. И.С. Семененко. – М.: РОССПЭН, 2012.

10. Померанц Г.М. Догматы полемики [Электронный ресурс]. – URL: http://www.pomeranz.ru/p/pub_dogmats.htm.

11. Речь Святейшего патриарха Кирилла на церемонии присуждения степени *honoris causa* Московского государственного университета 28 сент. 2012 // Официальный сайт Московского патриархата / [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2496952.html>.

12. Российские священники пытаются охристианить устройства «Apple», меняя надкушенное яблоко на крест [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.kp.ru/online/news/1262447> (дата обращения: 03.10.2012).

13. Садулаев Г. Религии мира или война конфессий? [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.svpressa.ru/society/article/58972> (дата обращения: 24.09.2012).

14. Слово Святейшего патриарха Кирилла на XVII Всемирном Русском народном соборе // Официальный сайт Всемирного русского собора [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.vrns.ru/news/2237/#.UnerveXtuQ8> (дата обращения: 31.10.2013).

15. Тоффлер Э., Тоффлер Х. Революционное богатство. Как оно будет создано и как оно изменит нашу жизнь. – М.: АСТ: АСТ-Москва, 2008.

16. Хантингтон С., Гаррисон Л. (ред.) Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу. Антология. – М.: Моск. шк. полит. исслед., 2002.

17. Хабермас Ю. Против "воинствующего атеизма" "Постсекулярное" общество – что это такое? [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma>.

18. Beck U. *Qu'est-ce que le cosmopolitisme?* – Paris: Aubier, 2006.

19. Beck U. *La société du risque: sur la voie d'une autre modernité.* – Paris: Flammarion, 2004.

20. Berger, P. *Le réenchantement du monde.* – Paris: Fayard, 2001.

21. Hannerz U. *Cosmopolitans and Locals in World Culture // Theory, Culture and Society.* – London: Sage, 1990. – V. 7. – P. 239.

22. Robertson R., Chirico J. *Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: a Theoretical Exploration // Sociological Analysis.* – 1985. – V. 46(3).

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 101.1 : 316

Т. Е. Дудар

Становление «человека экономического» в философском дискурсе Нового времени

В статье исследуется становление феномена «экономического человека» в философских взглядах Т. Гоббса, Д. Юма, А. Смита и Б. Франклина. Показано, что в философском дискурсе Нового времени становление этого феномена шло по линии легитимации богатства, стремления к наживе и алчности как социально значимых и нравственно санкционированных явлений.

The article explores the emergence of the "economy man" phenomenon in T. Hobbs's, D. Hume's, A. Smith's and B. Franklin's teachings. It is shown that in the philosophical discourse of the New time, the formation of this phenomenon was in line with wealth legitimization, greed and avarice as the most socially relevant and morally sanctioned phenomena.

Ключевые слова: Гоббс, Юм, Смит, Франклин, «экономический человек», богатство, бережливость, трудолюбие.

Key words: Hobbes, Hume, Smith, Franklin, "economy man", wealth, thrift, diligence.

Общеизвестно, что современная рыночная экономика базируется на ряде принципов, составляющих основу экономического либерализма. К их числу относятся: автономность экономических феноменов, существующих, так сказать, в чистом виде, их независимость от любых социальных и культурных влияний; линейная, монолитная экономическая реальность; универсализм и абстрактность теоретических построений; принцип «laisser-faire». Реализация этих принципов предполагает существование так называемого «экономического человека», человека, поведение которого экономически рационально.

Рыночные отношения тесно связаны с потребностью в обмене. Однако в современном обществе эта потребность превратилась из экономического инструмента в ведущий мотив и смысл деятельности человека. В результате складывается ситуация, в которой, как проницательно увидел Э. Фромм, каждый человек начинает представлять собой своеобразный «набор», включающий внешний вид, образование, доход, шансы на успех, который он «стремится обменять на возможно большую стоимость» [12, с. 173]. Более того, сама жизнь превратилась в наше время в подобие бизнеса, где в каждый данный момент положительный баланс должен свидетельствовать о выгодности предприятия. Другими словами, законы рынка вторгаются в такие сферы, которые напрямую с ним не связаны. «Экономический человек» вытесняет живого и многогранного – настоящего – человека. В результате формируется такое общество, в котором преследование личного эгоистического экономического интереса признается ведущим смыслом жизни человека – человека, лишённого каких-либо моральных ограничений в этом аспекте своей деятельности. Доминирующая ценностная установка такого общества состоит в утверждении, что «любая экономическая деятельность одинаково достойна уважения независимо от того, подчинена она социальной цели, или нет» [8, с. 223]. Это приводит к «выпадению» «экономического человека» из аксиологической матрицы культуры: универсальные гуманистические ценности и смыслы подменяются экономическими ценностями успеха, личной выгоды и прагматизма.

Возможно ли повлиять на сложившуюся ситуацию? Существуют ли механизмы встраивания «экономического человека» в пространство культуры? И если существуют, то какие именно? Как нам представляется, поиск ответов на поставленные вопросы следует начать с исследования того, каким образом происходило становление «человека экономического» в западноевропейском философском дискурсе. Концептуальное оформление феномена «человека экономического» происходит в эпоху Нового времени и связано с именами таких философов, как Т. Гоббс, Д. Юм, А. Смит и Б. Франклин.

Т. Гоббс считал, что «преуспевающий человек» – это человек, который обладает такими качествами, как великодушие, щедрость, мужество, самоуверенность, благоразумие, благородство, красноречие. А поскольку, по мысли философа, счастье (по крайней мере, «земное счастье») заключается в «постоянном преуспевании», т. е. в «постоянной удаче в достижении тех вещей, которые человек время

от времени желает» [3, с. 95], то цели и смыслы «преуспевающего человека» сводятся к достижению богатства. Т. Гоббс полагал, что обладание богатством есть нечто почетное, так как оно дает человеку силу и власть. Напротив, бедность философ определял как позор. Богатство и бедность порождают, как полагал Т. Гоббс, соответствующие нравственные качества человека. Богатство не просто почетно, оно порождает в человеке вследствие осознания своей силы такие качества, как великодушие, щедрость, надежда, мужество, самоуверенность. Напротив, бедность способствует развитию в человеке противоположных позорных качеств, таких как малодушие, скарденность, робость, неуверенность в себе, хитрость, коварство и пренебрежение справедливостью¹. Примечательно, что Т. Гоббс не делил способы получения богатства на честные или бесчестные, поскольку исходил из того, что богатство само по себе оправдывает поступки человека, вернее, богатый человек не поступает безнравственно, так как само богатство является залогом положительных нравственных качеств человека.

Такая нравственная легитимация богатства позволила Т. Гоббсу говорить о «стоимости человека». Он утверждал, что стоимость, или ценность человека подобно всем другим вещам есть его цена, она определяется тем, сколько можно дать за пользование его силой, и поэтому является вещью не абсолютной, а зависящей от нужды в человеке и оценке его другим. Итак, каждый человек, по мысли английского философа, имеет свою стоимость и важно реалистично к ней подходить.

Каковы же условия, которые, как считал Т. Гоббс, должны содействовать человеку в достижении богатства? Во-первых, это счастливый случай (или «тайное содействие Бога», как выражался философ); во-вторых, наличие хорошей репутации; в-третьих, трудолюбие; в-четвертых, бережливость. Поэтому, по мнению Т. Гоббса, «правители» должны заботиться о трех средствах, обогащающих граждан: доходе с земли и воды, труде и бережливости [4, с. 379]. Т. Гоббс был убежден, что необходимо поощрять «алчное стремление к большому богатству и честолюбивое стремление к большим почестям». Напротив, «жадность и честолюбие, направленные на ничтожные приобретения или незначительные продвижения по службе», не делают человеку чести и являются позорными [3, с. 121].

¹ Отметим, что Гоббс выделял и промежуточное состояние между богатством и бедностью – «бедность без нужды в необходимом», которое трактовалось им как благо, потому что оберегает человека от ненависти, клеветы и преследования [4, с. 242].

Английский философ Дэвид Юм по-новому увидел роль торговли и промышленности в контексте их взаимосвязи с благосостоянием общества и влияния на нравы людей. Д. Юм считал, что жизненный успех, выразителем которого является богатство или «хотя бы умеренно обеспеченное существование» [13, с. 280], составляет счастье человека. Другими словами, для английского философа счастье и богатство выступают в качестве синонимов. Что же такое богатство? Отвечая на этот вопрос, философ писал: «Сама сущность богатства состоит в его способности доставлять нам удовольствие и жизненные удобства». Богатство следует рассматривать как «возможность приобретать в виде собственности все, что угодно» [14, с. 442–443]. По этой причине богатством следует считать деньги, так как они способны доставить человеку удовольствия и различные житейские удобства. Можно заметить, что Д. Юм трактовал богатство двояким образом: в экономическом измерении как возможность получить то, что желаешь, и в ценностно-нормативном аспекте как способность порождать удовольствие и гордость.

Бедность же, напротив, полагал Д. Юм, порождает противоположные чувства – неудовлетворение и униженность. По мнению Юма, «ничто так не способно внушить нам уважение к какому-либо лицу, как его могущество и богатство; презрение же к человеку вызывается преимущественно его бедностью и низким положением» [14, с. 447]. Исходя из этого тезиса, философ полагал, что задача власти заключается в том, чтобы возбуждать в людях по отношению к богатству и бедности именно эти чувства. Значимым залогом жизненного успеха человека, по мысли Д. Юма, являются трудолюбие и умеренная бережливость. По поводу первого качества мыслитель восклицал: «Надо ли нам расточать здесь похвалы трудолюбию?!». Он считал, что успеху содействует время, которое человек «затратил с толком», «но все надежды на успех в жизни должно потерпеть крах там, где отсутствует разумная бережливость».

Качествами, противоположными разумной бережливости, с точки зрения Д. Юма, являются и скупость, и расточительность, которые порицались философом на следующих основаниях. Скупость есть крайнее проявление бережливости, которую следует осуждать по двум причинам: с одной стороны, она лишает человека возможности пользоваться своими богатствами, а с другой – препятствует «гостеприимству и всяким компанейским удовольствиям». Расточительность же «обычно более вредна для самого человека», поэтому наибольшего презрения, по мнению философа, заслуживает мот: «Мы можем видеть, как никчемные моты, растратившие свой доста-

ток в диких кутежах, проталкиваются ко всякому обильному столу и ко всяким удовольствиям, будучи ненавидимы даже порочными людьми и презираемы даже дураками» [14, с. 281].

В произведениях Д. Юма впервые показано значение той части населения, которая занята в промышленном производстве. Он писал, что в государстве основную массу населения «составляют земледельцы (обрабатывают землю) и занятые в промышленности (изготавливают из материалов все товары, необходимые для поддержки или украшения человеческой жизни)» [15, с. 747]. Ремесло и мануфактура для философа обладают большой значимостью по той причине, что способствуют росту трудолюбия и мастерства, поскольку именно они производят те товары, которые удовлетворяют желания и тщеславие людей. Что же в таком случае управляет деятельностью людей? Как полагал Д. Юм, основным двигателем промышленности, торговли да и, вообще, любой деятельности людей являются «дух алчности и стяжательства, стремление к роскоши и довольству» [15, с. 754], которые и нужно пробуждать в людях.

Идеи Юма в немалой степени способствовали концептуальному оформлению феномена «экономического человека» в философской системе А. Смита, хорошо знакомого с работами Юма и неоднократно цитировавшего их. Такие фундаментальные труды А. Смита, как «Теория нравственных чувств» и «Исследование о природе и причинах богатства народов» продолжают привлекать внимание ученых своим эвристическим потенциалом.

По мнению А. Смита, основным мотивом экономической деятельности является личная выгода. Это означает, что каждый человек старается действовать с наибольшей выгодой для себя при наименьших пожертвованиях. Именно такой образ действия соответствует, по мнению А. Смита, истинным интересам общества. Поэтому человек являлся существом, преследующим только свои эгоистические интересы. Если человек постоянно нуждается в помощи своих ближних, то, как считал экономист, он намного быстрее достигнет цели, если будет обращаться не к доброй воле других людей, а «призовет себе в помощь их эгоизм» и сумеет показать им, что в их собственных интересах создать для него то, что ему требуется от них. Всякий человек, предлагающий другому сделку какого-либо рода, предлагает сделать именно это.

«Дай мне то, что мне нужно, и ты получишь то, что необходимо тебе, – таков смысл всякого подобного предложения. Мы обращаемся не к гуманности людей, а к эгоизму, – и всегда говорим им не о наших нуждах, но лишь об их выгодах» [6, с. 129].

Однако было бы неверным утверждать, что мыслитель оправдывает эгоизм. Напротив, А. Смит считал, что высшая степень нравственного совершенства заключается в том, чтобы определить, насколько возможен личный эгоизм. Если христианский нравственный закон повелевает любить ближнего, как самого себя, то, утверждал мыслитель, «великий закон природы состоит в том, чтобы мы любили себя не более, чем мы любим других, или не более, чем могут любить нас наши ближние» [7, с. 45].

По своему миросозерцанию А. Смит был индивидуалистом. Ученый полагал, что не человек существует для общества, а напротив, общество для человека. Поэтому наилучший общественный распорядок создается, как он считал, из свободной деятельности отдельных людей. С индивидуализмом у Смита связан и труд. «Отыщите у труда его внутренний импульс, лишите его индивидуалистической окраски, и вы обратите его в каторгу, в подневольную, рабскую работу!» – восклицал ученый [1, с. 93]. Следовательно, индивидуальной деятельности или труду как выражению этой индивидуальной деятельности должна быть предоставлена свобода. Истинной же является только система естественной свободы. Всякому человеку, пока он не нарушает законов справедливости, по утверждению А. Смита, должно быть предоставлено право свободно преследовать свои личные интересы и употреблять по своему усмотрению труд и капитал.

Английский экономист считал, что богатство и бедность любого человека определяются соответственно тому, в какой степени он может пользоваться предметами необходимости, удобства и удовольствия. Собственный же труд человека не может обеспечить ему достаточное количество таких предметов. По этой причине человек будет богатым или бедным в зависимости от того количества труда других людей, каковым он в состоянии располагать, т. е. от того количества труда, какое он может позволить себе приобрести. «Действительная цена любой вещи, – утверждал А. Смит, – это телесные и душевные тяготы, связанные с ее добыванием» [6, с. 144]. По мнению Юма, люди не сильно отличаются друг от друга своими естественными способностями, само различие способностей во многих случаях «является не столько причиной, сколько следствием разделения труда» [6, с. 130]. Следовательно, именно собственный интерес каждого человека побуждает искать выгодное занятие и избегать невыгодного, а неприятный или постыдный характер занятия оказывает на прибыль с капитала такое же влияние, как и на оплату труда [6, с. 222]. В подобном обществе «каждый неизбежно должен

будет стать бизнесменом, то есть заняться каким-либо торговым или промышленным делом» просто потому, что «там неприлично не быть бизнесменом. Необходимость делает это почти общепринятым, а ведь обычай повсюду управляет приличиями. В известной степени смешно не заниматься тем, чем заняты другие. Так бывает и с праздным человеком среди деловых людей», – приходит к выводу А. Смит [6, с. 219].

Итак, «экономический человек» А. Смита использует себе на благо эгоизм других людей, а все его время поглощает накопление и прирост капитала.

«С трудолюбивыми нациями, которые прогрессируют в деле накопления богатств, повторяется то же, что и с отдельными трудолюбивыми лицами. Большой капитал, хотя и приносящий небольшую прибыль, обыкновенно возрастает быстрее, чем незначительный капитал, приносящий большую прибыль. Деньги делают деньги, говорит пословица. Стоит вам добыть немного денег, и вам часто легко будет добыть больше. Главная трудность в том, чтобы добыть это самое немного» [6, с. 215].

А. Смит наделяет «экономического человека» благоразумием, позволяющим ему «жить собственным заработком», который, опять-таки, благодаря благоразумию постепенно увеличивает благосостояние. Благоразумие – это «забота о собственном здоровье, о собственном благосостоянии и значении, о добром имени, обо всем, что содействует безопасности и счастью» [7, с. 211], а значит, приносит человеку наибольшую пользу. Как писал мыслитель, «благоразумный человек бережлив и осмотрителен, скромнен и сдержан, искренен и честен, обладает верностью и преданностью, его отличают неизменное воздержание и неутомимое трудолюбие» [7, с. 213]. «Экономический человек» достоин уважения, поскольку представляет собой человека, «достойного кредита». Кредит же человека зависит, по мнению мыслителя, не от характера дела, как это может показаться на первый взгляд, а «от мнения этих лиц о его состоянии, честности и благоразумии». Очевидно, что для А. Смита существуют этические факторы, влияющие на рост богатства нации. Как он полагал, «соотношение между капиталом и доходом регулирует, по-видимому, повсюду соотношение между трудолюбием и ленью. Там, где преобладает капитал, господствует трудолюбие, где преобладает доход, там господствует лень. Капиталы возрастают вследствие бережливости и уменьшаются вследствие мотовства и разгильдяйства. Поэтому всякое увеличение или уменьшение капитала ведет к увеличению или уменьшению промышленной деятельности» [6, с. 476]. Именно бережливость и трудолюбие, по мне-

нию философа, есть непосредственные факторы возрастания капиталов. Поэтому бережливость и трудолюбие рассматриваются Смитом как важнейшие качества «экономического человека».

Расточительность противоположна бережливости и трудолюбию, она не свойственна «экономическому человеку» и пагубна для общества. А. Смит считал, что в основе побуждения тратить лежит страсть к сиюминутному наслаждению, которая, хотя и бывает нередко острой и труднопреодолимой, все же обычно случайна и преходяща. Расточительности же противоположно побуждение сберегать, в основе которого «лежит желание улучшить наше положение, желание, обычно спокойное и бесстрастное, присущее нам, однако, с рождения и не покидающее нас до могилы» [6, с. 481]. Расточитель, не ограничивая расходы своим доходом, считал А. Смит, посягает на свой капитал. Если «расточительность одних не уравновешивается бережливостью других, то поведение всякого расточителя, который кормит тунеядца хлебами трудолюбца, ведет не только к его собственному обнищанию, но и к обеднению страны» [6, с. 478]. Мыслитель приходит к выводу о том, что в чем бы ни состояли реальные богатство и доход каждой страны, в обоих случаях «каждый расточитель оказывается врагом общественного блага, а всякий бережливый человек – общественным благодетелем» [6, с. 480].

А. Смит считал, что существует приемлемая и неприемлемая расточительность. К первому виду можно, по его мнению, отнести затраты состоятельного человека, который затрачивает свой доход, главным образом, на гостеприимство. Тем самым он делит значительную часть этого дохода со своими друзьями и знакомыми. Второй вид расточительности – это трата всего своего дохода только на самого себя, на приобретение «вещей никчемных, каковыми являются разные украшения, одежды и обстановка, драгоценные камни, безделушки и пустячки». Такая расточительность, по мнению А. Смита, часто указывает не только на легкомыслие, но и на «низменные и эгоистичные наклонности» [6, с. 490]. Как точно подметил А. Смит, редко бывают такие ситуации, когда человек был бы весьма доволен своим положением, не стремился бы так или иначе изменить или улучшить его. Хотя почти у всех людей в некоторых случаях берет верх стремление тратить – а у некоторых оно преобладает почти всегда – все же, как считал философ, «у большинства людей, если иметь в виду всю их жизнь, стремление к бережливости преобладает» [6, с. 481]. Бережливость, пришел к выводу экономист, не должна быть основана на желании сэкономить какую-

нибудь мелочь, а внимательность к собственному делу – на страсти заработать несколько больше.

Итак, как показывает проведенный анализ, А. Смит был убежден, что любые действия «экономического человека», в том числе направленные на преуспевание в своей практической деятельности, должны быть основаны на соблюдении «общих правил нравственности». Не соблюдая их, нельзя достичь успеха в делах.

«Экономический человек» А. Смита становится личностью, которая всем обязана себе. М. Оссовская называла Б. Франклина «великим наставником нового капитализма Соединенных Штатов и Европы», «первым буржуа», полагая, что этика Франклина – это «классическая модель буржуазной морали» [5, с. 235]. Центральное место в доктрине Б. Франклина занимает вопрос об отношениях «экономического человека» к деньгам. Призыв к обогащению звучал, конечно, и ранее, но пересчет времени на деньги – это идея Б. Франклина. В «Совете молодому торговцу» Франклин писал:

«Помни, что время – это деньги, деньги обладают способностью размножаться, чем больше денег, тем больше они производят при каждом обороте <...> Тот, кто ежедневно день за днем тратит зря время, равное 4 пенсам, теряет возможность пользоваться 100 фунтами в год. Тот, кто бесцельно потерял время, равное 5 шиллингам, потерял эти 5 шиллингов так же, как если бы выбросил их в море» [11, с. 301–302].

Б. Франклин полагал, что деньги – это не просто средства к жизни, это еще и основной гарант независимости человека.

«Независимость будет твоим щитом и защитой, твоим шлемом и короной и тогда твоя душа распрямится и не будет склоняться перед негодяем в шелку только потому, что у него есть богатство, и ты не будешь молча проглатывать оскорбление только потому, что оно нанесено рукой, на которой блестит бриллиантовый перстень!» [9, с. 234].

Итак, богатство зависит от трудолюбия, умеренности, умения правильно распоряжаться временем и деньгами – таковы главные качества «экономического человека». Другим интересным выводом Б. Франклина является мысль о том, что добродетель окупает себя, поэтому каждый должен быть заинтересован в том, чтобы быть добродетельным. Добродетель зависит от обогащения, поскольку благосостояние обеспечивает добродетели, а мерилем добродетели выступает кредит. «Если человек имеет хороший и большой кредит и правильно его использует, он может получить значительный доход», – утверждал мыслитель [11, с. 300]. Таким образом, «экономический человек» – это человек, который «достоин кредита»: «За 6 фунтов в год вы можете пользоваться 100 фунтами, если вас знают

как человека благоразумного и честного» [10, с. 256]. Этот кредит обеспечивают такие добродетели, как трудолюбие, точное соблюдение своих денежных обязательств, бережливость, осмотрительность. Причем важно соблюдать эти добродетели постоянно и всегда соотносить с ними свои поступки: нужно считаться с самыми незначительными поступками, от которых зависит кредит. Повышают кредит человека его репутация как осмотрительного и честного человека.

«Стук вашего молотка в пять утра или в девять часов вечера, услышанный кредиторами, заставит их подождать еще шесть месяцев после срока. Но если они увидят вас за бильярдом или услышат ваш голос в кабачке в то время, когда вы должны работать, то они пошлют за своими деньгами на следующий же день и будут требовать их пока не получат все» [10, с. 256].

Итак, Б. Франклин полагал, что успеха нужно добиваться на этой земле, а особым источником удовлетворения для «экономического человека» должно служить то обстоятельство, что он – сам кузнец своего счастья, коим не обязан кому-либо или унаследованным привилегиям.

Итак, становление феномена «экономического человека» в западноевропейском дискурсе Нового времени шло по линии легитимации богатства, стремления к наживе и алчности как социально значимых и нравственно санкционированных явлений. Их встраиваемость в аксиологическую матрицу культуры была осуществлена в результате укорененности представления о богатстве как показателе нравственности человека и о стремлении к наживе как центральном мотиве «экономического человека». Такая модель, несомненно, «работала» в ту эпоху, однако следует признать ее историческую ограниченность: человек, природа которого сведена лишь к одному из ее бесчисленных проявлений, к «экономическому человеку», упрощается и превращается в особый тип, живущий в атмосфере полезности и ограниченных духовных запросов. Этот тип представляет собой, по меткому наблюдению А. Вебера, сочетание «исключительной дородности с простоватостью и грубой заносчивостью, абсолютной тривиальности облика и внутреннего содержания с ужасающе серьезным отношением к житейским мелочам и удовольствиям материального свойства» [2, с. 105]. «Экономический человек», превратившийся в наше время в одномерный феномен, «выпадает» из аксиологической матрицы современной культуры, которая нуждается в прояснении его ценностных и смысловых оснований.

Список литературы

1. Адам Смит. Беккария и Бентам. Джон Милль. Прудон. Ротшильды: Биографические повествования. – Челябинск, 1998.
2. Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. – СПб.: Университетская кн., 1999.
3. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Избр. Произв.: в 2 т. – Т.2. – М., 1964.
4. Гоббс Т. О человеке // Гоббс Т. Избр. Соч. : в 2 т. – Т.1. – М., 1964.
5. Осовская М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. – М., 1987.
6. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. – М.: Наука, 1993.
7. Смит А. Теория нравственных чувств. – М.: Республика, 1997.
8. Тони Р.Г. Стяжательское общество. (Избр. гл.) // Личность. Культура. Общество. – Т.4. – Вып.1–2. – 2002.
9. Франклин Б. Как сделать, чтобы у каждого человека в кармане было много денег // Франклин Б. Избр. произв. – М., 1956.
10. Франклин Б. Необходимые советы тем, кто хотел бы стать богатым // Франклин Б. Избр. произв. – М., 1956.
11. Франклин Б. Совет молодому торговцу // Франклин Б. Избр. произв. – М., 1956.
12. Фромм Э. Здоровое общество. Догмат о Христе. – М.: Транзиткнига, 2005.
13. Юм Д. Исследование о принципах морали // Юм Д. Соч.: в 2 т. – Т.2. – М., 1965.
14. Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Юм Д. Соч.: 2 т. – Т. 1. – М., 1965.
15. Юм Д. Эссе. О торговле // Юм Д. Соч.: в 2 т. – Т.2. – М., 1965.

**От политики к критике и обратно:
деконструкция универсалистской политической онтологии
в философии постмарксизма**

В статье исследуются социокультурные предпосылки, концептуальный фундамент и методологические рамки постмарксистского междисциплинарного проекта, открывшего новые возможности критического анализа современных постфордистских обществ и поиска новых радикальных оснований инклюзивной левой политики.

The article treats the social and cultural background, conceptual foundations and methodological framework of post-Marxist interdisciplinary project which opens new ways for a critical analysis of contemporary post-Fordist societies, as well as new radical foundations for more inclusive leftist politics.

Ключевые слова: марксизм, постмарксизм, постфордизм, Лаклау, Муфф, критическая теория, гегемония, радикальная демократия, новые социальные движения.

Key words: Marxism, Post-Marxism, Post-Fordism, Laclau, Mouffe, critical theory, cultural hegemony, radical democracy, new social movements.

«Странная смерть марксизма»

Философский проект постмарксизма, как и большинство теоретических систем с приставкой *post-*, представляет собой довольно широкое, неоднородное парадигмальное пространство, дисциплинарные и исторические рамки которого по-прежнему вызывают дискуссии [6; 7]. Парадокс отношений постмарксизма с классическим марксизмом, который удачно выразили Лаклау и Муфф (*post-Marxism* or *post-Marxism*), лежит на поверхности. Теоретический радикализм и общая установка на преодоление основополагающей догматики классического марксизма явились причиной неприятия постмарксизма, до сих пор встречающегося в ортодоксальных левых кругах. Вместе с тем, эмансипаторный пафос и социально-критическая установка, следующая если не всегда букве, то почти всегда духу философии Маркса, обнаруживают очевидную этическую и политическую связь постмарксизма со своим генеалогическим родителем.

В ответ на ортодоксальную критику слева, чаще всего справедливо указывающую на полный разрыв с марксистским методологическим аппаратом и как следствие неопределенность политического потенциала постмарксистского проекта, его последователи обычно констатируют окончательное исчерпание классической марксистской повестки, настаивая на неизбежности радикальной трансформации марксистской теории для возможности ее применения в современных условиях.

«Странная смерть марксизма» (название нашумевшей книги палеоконсерватора Пола Готфрида) больше напоминает, если прибегнуть к метафоре, вегетативное существование парализованного тела, в котором по-прежнему теплится дух. Крах коммунистического проекта СССР и связанная с ним политическая и нравственная дискредитация реальной социалистической практики загнали левый проект в глухую оборонительную позицию, похоронив у многих веру в реальность его полномасштабной реализации и серьезно поколебав политические позиции левых в западных странах. Долгое время идеализировавшийся европейскими левыми советский проект оказался спорной и, в конечном счете, провальной имплементацией отдельных аспектов политэкономического учения Маркса, вступившей в острейшее противоречие с гуманистическими и демократическими идеалами и установками европейской марксистской традиции. Тоталитарное политическое устройство, принудительный и отчужденный труд, насильственный социальный порядок и строгая цензура вместо провозглашенных Марксом идеалов созидания свободного человека для будущего справедливого общества, разочарование в СССР нанесли серьезную травму европейскому левому движению, на десятилетия парализовав политическую практику и поставив перед серьезными теоретическими вызовами.

Задача преодоления методологических тисков ортодоксального марксизма во многом проистекала и из трансформаций самих западных обществ, связанных с переходом к постфордистской организации экономики. Возникновение новых социальных движений поставило под сомнение традиционную гегемонию рабочего класса в марксизме и привело к постепенной плюрализации субъекта освобождения и переходу значительной части левых на позиции так называемой «политики идентичностей». Ее суть можно выразить, обратившись к сформулированной феминистками второй волны «теории интерсекциональности» [3] (в русскоязычной литературе

используется также вариант «теория пересечений»), которая демонстрирует, как представления о гендере, расе и классе пересекаются и образуют сложные идентичности, не являющиеся просто суммой идентичностей; именно в точке этих пересечений и складываются «дискриминационные поля», аккумулирующие социальный эффект принадлежности сразу к нескольким угнетенным группам. В матрице такого взгляда начали постепенно складываться новые теории и практики борьбы за равенство, учитывающие то, как дискриминации поддерживают и формируют друг друга.

Наконец, сам рабочий класс, выделение которого служило абсолютным онтологическим основанием марксистской системы, перестал восприниматься в качестве единого и стабильного политического субъекта, способного формулировать и поддерживать единую идеологическую повестку. Раздробленный в результате возникновения новых форм занятости, внедрения элементов социал-демократической политики и ослабления традиционных социально-экономических иерархий индустриального общества, он стал все чаще определяться как нестабильное множество, прекариат, неотягощенный детерминацией каких-либо в достаточной степени устойчивых социальных связей.

Все эти социальные сдвиги, а также сопровождавшая их теоретическая установка на антиэссенциализм и конструктивистское, перформативное понимание субъективности, сложившееся в критическом междисциплинарном дискурсе, привели к тому, что редукционистская линейная модель «базис – надстройка», делавшая невозможной автономную проблематизацию культурных, идеологических, дискурсивных процессов в рамках марксистского нарратива, была отброшена. В немалой степени этому способствовало обращение к наследию итальянского марксиста Антонио Грамши, который задолго до «структуралистского поворота» в левом движении обращал внимание на идеологические механизмы производства и поддержания общественного консенсуса, оказывающие серьезное обратное воздействие на жизнеспособность социоэкономического базиса. Переформулированная Грамши марксистская теория культурной гегемонии стала концептуальным фундаментом проекта постмарксистской методологии, развернутого основателями парадигмального постмарксистского дискурса.

Постмарксистская альтернатива

Основополагающим текстом постмарксистского проекта считается совместная работа бразильского и бельгийского авторов Эрнесто Лаклау и Шанталь Муфф «Гегемония и социалистическая стратегия (1985, второе издание 2001), задавшихся целью переопределить марксизм в свете возникновения новых протестных движений по всему миру и новых концепций культуры, предложенных постструктуралистской и постмодернистской мыслью.

«Левая мысль находится сегодня на распутье. “Очевидные истины” прошлого – классические формы анализа и политической калькуляции, природа противоборствующих сил, сам смысл и значение борьбы и задач левых – встретили серьезные вызовы, попав в лавину исторических мутаций, уничтоживших основания, на которых эти истины зиждились» [5, p. 1].

По мнению авторов, значительная часть текущих дебатов о валидности марксизма в современном мире упирается в проблему его одержимости интегральностью и универсализмом. Для выхода из этого тупика Лаклау и Муфф прибегают к постструктуралистской методологии в традиции Жака Деррида, растворяя концепт универсальности в конструктивистском понимании дискурсивности как ризоматического пространства с избегающим фиксации центром. Само допущение универсальности (или единства) видится авторам по определению ангажированным в интересах тех или иных политических агентов. Развивая радикальный тезис Деррида о «плюральности» Маркса [1], Лаклау и Муфф заявляют, что исторические шансы марксизма (который из потенциального лекарства от кризиса давно превратился в его структурный компонент) на выживание и сохранение релевантности в изменяющихся условиях напрямую зависят от его разрыва с универсализмом и открытия себя множественным интерпретациям.

Одним из ключевых источников кризиса марксизма является, по мысли авторов, категория исторической необходимости, требующая пересмотра ввиду очевидной предсказательной несостоятельности, продемонстрированной фундированным ею ортодоксальным марксизмом. Капитализм так и не пал под тяжестью своих «внутренних противоречий», обнажив разрывы, появляющиеся при применении теории к домену реальной политики, в которых «историческая необходимость» не выполняет возложенных на нее функций. Для объяснения и преодоления этих разрывов авторы прибегают к теории культурной гегемонии Грамши, теоретические корни которой прослеживаются в предложенном Розой Люксембург

понятии спонтанеизма, проделавшем исторически первую брешь в интегральной картине мира ортодоксального марксизма. Суть спонтанеизма – в акцентировании непредсказуемости и многовариантности форм солидарности, организации и сопротивления, складывающихся в разных историкокультурных условиях при наличии сформулированных в марксизме универсальных условий возникновения революционной ситуации.

Допущение случайности как одного из членов социального уравнения означает отказ от претензии на объяснительную тотальность марксистской системы и, что еще более важно, на ее способность обеспечивать *контроль* за социальными изменениями. Это положение вещей Лаклау и Муфф в постструктуралистском ключе предлагают считать не проблематичным, а *освобождающим*, т. е. знаменующим необходимый разрыв с тем, что они именуют «сталинистским воображаемым» марксизмом [6, p. 15].

Таким образом, в исторической перспективе перезапуск концепции гегемонии явился ответом на конфликт мотивировавшей дискурс Второго интернационала «логики необходимости» с «логикой случайности», которую представители классического марксистского понимания гегемонии пытались встроить в первую как один из ее структурных (подчиненных и маргинальных) элементов. Вытеснение логики случайности явилось, по мысли авторов, основной предпосылкой авторитарных тенденций в левой политике, легитимировав коммунистическую партию в качестве исключительного субъекта и охранителя исторической необходимости, которую она должна воплощать в жизнь от имени пролетариата посредством детерминированной интеграционистской политики.

Именно работа Грамши, как считают Лаклау и Муфф, запустила бифуркацию марксистской теории: переход от доминировавшего в ленинистской традиции понимания классового субъекта редуционистского *принципа репрезентации* к *принципу артикуляции*, помещающего проблему идеологии в центр социально-исторического марксистского анализа [5, p. 65]. Грамшианский концепт гегемонии, по мысли авторов, основывается на представлении об открытости социального, сопротивляющейся тотализующему императиву марксизма. В классическом марксизме функция упорядочивания и нейтрализации этой открытости возлагалась на диалектику, которая предполагала замкнутую модель исторического развития с обязательной телеологической детерминацией. В такой схеме любая случайность или плюрализм в конечном итоге канализируются в линейный последовательный нарратив с заранее известным исходом.

Лаклау и Муфф отвергают диалектическую модель как инструмент социального анализа, предлагая взамен «теоретическую гибкость» [6, р. 18] постструктуралистской аналитической методологии, способной радикализовать ряд неомарксистских теоретических сюжетов, в частности, идеи Грамши и Альтюссера. «Общество и социальные агенты не наделены никакой сущностью, а за их постоянством стоят всего лишь относительные и нестабильные формы фиксации, сопровождающие установление определенного социального порядка» [5, р. 98]. Авторы используют деконструктивистский концепт *излишка*, переизбытка значения, который делает невозможным восприятие знака в его единстве и тотальности ввиду того, что часть его значения всегда указывает на какое-либо другое положение вещей, диспозицию (или множество диспозиций), выходящую за пределы данной. Таким образом, любая система существует лишь как частичная ограничивающая рамка «излишка значения», который подрывает и расшатывает ее изнутри [5, р. 111]. Марксистская методология оказывается перевернутой с ног на голову: необходимость и случайность определяются в новой модели отношений, в которой «необходимость действует лишь как фактор частичного ограничения пространства случайности» [5, р. 111]. Общество как система никогда не достигает самотождественности, находясь во власти пронизывающей его интертекстуальности.

Все это означает неизбежный разрыв с классическим марксистским нарративом субъекта социальных изменений. Субъекты становятся «субъектными позициями» внутри дискурсивной структуры, понимаемой в терминах сосюрровской структуралистской лингвистики и фукольдиданской модели дискурса как продукта артикуляционной практики, обеспечивающей эффект непрерывности речевых агентов. Лишенные возможности абсолютной фиксации субъектные позиции определяются относительно друг друга, их статус неэссенциален и не задан каким-либо социальным целым, через принадлежность к которому они могли бы определяться.

Логичным следствием этой онтологической деконструкции является ниспровержение модели «базис – надстройка» – еще одной бинарной иерархии, питающей марксистскую легенду односторонней тотальности. Лаклау и Муфф предлагают видеть отношение этих доменов в терминах нелинейной напряженности и нестабильных аналогий и взаимовлияний [5, р. 121], отбрасывая все предшествовавшие артикуляции как основанные на логике эквивалентности, отсылающей к свойственной марксизму метафизике присутствия: «...можно сказать, что логика различия раздвигает синтагматиче-

ское пространство языка, совокупность позиций, которые могут вступать в комбинации друг с другом, создавая непрерывности, в то время как логика эквивалентности раздвигает парадигматическое измерение, составленное из элементов, находящихся в отношениях взаимозаменяемости, таким образом уменьшая количество потенциально комбинируемых позиций» [5, p. 130].

Лучшее доказательство наличия запроса на плюралистическую радикальную демократию Лаклау и Муфф видят в успехе новых социальных движений, отбросивших как либеральные, так и марксистские политические догмы. Исходя из политического опыта и морфологии этих движений, авторы предлагают понимать «радикальность» как несводимость к единому основополагающему принципу, а «демократию» – как практику непрерывных смещений, лежащих в основе инклюзивной эгалитарной политики. При этом теряет смысл привычная линейная модель политического спектра – задача левых никоим образом не состоит в борьбе с либерально-демократической идеологией, гораздо более продуктивным представляется авторам ее развитие и углубление в направлении к радикальной и плюралистской демократической практики [6, p. 27]. Деконструкция онтологий субъективности предполагает заведомый отказ от фиксированных идеологических позиций, будь то либеральная или консервативная, а значит, и принадлежность к левой части спектра является лишь стратегической условностью, не дающей права замыкаться на императивных идеологических нарративах. Это, однако, не должно предполагать обращения к тактикам оппортунизма или элементам *realpolitik*, размывающим моральный фундамент политической программы новых левых движений.

Именно здесь проявляют себя неизбежные побочные эффекты приложения постструктуралистской методологии к политическим проектам, пытающимся выстроить мост между теорией и практикой. В классическом марксизме теория всегда преобладала над практикой, определяла ее, подстраивая реальность под свое структурированное повествование, в то время как постмарксистский проект в духе логики различия претендует на выстраивание новых, сложно-интерактивных отношений, построенных на постоянном многоканальном обмене. Императив теоретической чистоты уступает место акценту на проблеме артикуляции, понимаемой как «любая практика, устанавливающая такие отношения между элементами, при которых их идентичность меняется в результате этой практики» [5, p. 105].

Такие отвлеченно-структуралистские декларации встречают обоснованную критику, указывающую на степень абстракции, несовместимую в исходном виде с какой бы то ни было реальной политической практикой. Предложенный акцент на случайности ироничным образом приводит к закономерному выпадению из поля зрения целого ряда практических факторов и нюансов, с высвечиванием и прогнозированием которых вполне справляется «универсалистская» система оригинального марксизма и его ревизионистских вариантов. Разумеется, это хорошо понимают и сами теоретики постмарксизма, в связи с чем формулируют несколько базовых условий, необходимых для обеспечения жизнеспособности предложенного ими политического проекта. К ним относится, в первую очередь, наличие того, что авторы называют гудвиллом, то есть наличие определенного соревновательного этикета различных политических сил и движений, основанного на отказе от интеллектуального или политического доминирования с претензией на репрезентацию какого-либо «основополагающего фундамента» или условия социального [5, p. 183]. Отказ от уважения и соблюдения этого принципа неизбежно ведет к возникновению авторитарных и тоталитарных тенденций, несовместимых с духом радикальной демократии. Этот принцип «демократической эквивалентности» требует гораздо большего, чем стройное и убедительное теоретическое обоснование – он требует конструирования нового «здорового смысла», трансформирующего идентичности различных политических групп таким образом, чтобы требования каждой группы артикулировались эквивалентно требованиям остальных [6, p. 30].

Утопические элементы подобной либерационистской риторики, конструирующей свою версию политической практики в идеальном пространстве инклюзивности и равных возможностей, ставят под сомнение жизнеспособность такой политики в конкурентных условиях большинства современных буржуазных демократий, вытесняя политический потенциал постмарксизма в фантастическое политическое измерение дерридеанского *l'avenir*, открытого, нестабильного, непредсказуемого будущего, а также в пространство критической теории, культурной критики, междисциплинарных исследований и связанных с ними виртуальных политических дискуссий и проектов, редко выходящих за рамки хорошо организованных ограниченных и относительно закрытых сообществ, таких как университеты.

Исследование постмарксистского проекта через оптику генеалогического анализа, показывает, что его вполне возможно рассматривать либо как политически мертворожденный (или безнадежно устаревший) теоретический эффект 1968 г., так и не сумевший удержаться в пространстве реальной политики, либо как неизбежную и закономерную трансформацию марксизма в чисто объяснительную и критическую парадигму в ответ на вызовы времени, которые все труднее определять и объяснять в рамках ортодоксальной марксистской теоретической системы. Однако, если теоретический и практический домены действительно взаимопереплетены в духе принципа эквивалентности, не детерминированного ничем, кроме эффекта случайности, постмарксизм нельзя сбрасывать со счетов политической практики. Глубинная трансформация политической культуры может быть лишь недостижимым универалистским фантазмом радикального демократического движения, однако ряд локальных, нестабильных, неконтролируемых, но повторяющихся сюжетов совсем недавней политической практики, вроде движений Оссуру, не оставляет сомнений в том, что такая политическая культура возможна и приносит ощутимые практические плоды – пусть лишь в виде локальных вспышек, оставляющих зияющие разрывы на ткани гегемонного символического порядка.

Список литературы

1. Деррида Ж. Призраки Маркса. – М.: Logos altera, 2006.
2. Йоргенсен Марианне В., Филлипс Луиза Дж. Дискурс-анализ. Теория и метод / пер. с англ. – 2-е изд., испр. – Харьков: Гуманитарный центр, 2008.
3. Bowman Paul. Post-Marxism Versus Cultural Studies: Theory, Politics and Intervention (Taking on the Political). – Edinburgh University Press, 2007.
4. Crenshaw Kimberle Williams. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. The Feminist Philosophy Reader. Eds. Alison Bailey and Chris Cuomo. – New York: McGraw-Hill, 2008.
5. Laclau Ernesto and Mouffe Chantal. Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics. – London: Verso, 1985.
6. Sim Stuart. Post-Marxism: An Intellectual History. – Routledge, 2002.
7. Smith A.-M. Laclau and Mouffe: The Radical Democratic Imaginary. Routledge, 1998.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ, КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 130.2 : 8

А. П. Желобов

Антропология Достоевского и де Сада: парадоксы сопряжения в свете русской мысли

В статье предлагается сравнительный анализ антропологии де Сада и Ф. М. Достоевского в аспекте «отщепенства» и «всечеловечности». Дается характеристика общих черт их творчества и личности. Показано сходство мироощущения и различие ценностных оснований в понимании сущности человека.

The article presents comparative analysis of de Sade's and F. M. Dostoevsky's anthropology in the aspect of "otzhepenstvo" (apostasy) and "vsechelovechnost" (universal humanity) presenting common characteristic features of their creative activity and personalities as well as of their worldview, and the difference of their basic moral values as revealed in their understanding of the nature of man.

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, де Сад, культура, антропология, гуманизм, «отщепенство», «всечеловечность».

Key words: F. M. Dostoevsky, de Sade, anthropology, humanism, culture, "otzhepenstvo" (apostasy), "vsechelovechnost" (universal humanity).

В наше время после ярких постмодерных эскапад уже не кажется некорректным, тем более неуместным, став почти тривиальным сближение, казалось бы, несопоставимых явлений культуры и философии. Уже не могут удивлять заявления, подобные попытке, когда-то эпатажной (1914), русского философа В. Л. Эрна показать связь немецкого милитаризма с философией Канта. Нас не смущают и констатации типа «Кант – немецкий де Сад» или «гуманизм де Сада». Давно не новость отнесение к представителям гуманизма не только «великих гуманистов» Канта и Достоевского, но и предполагаемого их антипода – «имморалиста» маркиза де Сада. С другой стороны, существенна тенденция современной философии к «садизации» культурного насле-

дия. Представляется весьма актуальным в теперешней мировой ситуации, когда насилие и жестокость принимают всё более глобальный характер, лишней раз внимательно посмотреть на возможность, корректность и правомерность подобных сопоставлений и сближений.

Вовсе нетрудно во многих героях Достоевского увидеть некое сущностное сходство с героями Сада – их «подлые» поступки кажутся совершенно бесцельными (вернее, они своеобразно бескорыстны), они совершаются якобы только из любви к Злу. Помимо каких-либо идей и целей повествования буквально бросается в глаза именно болезненная жестокость, присущая текстам и Сада, и Достоевского. При этом, как верно отмечено [11, с. 573], слова Ивана Карамазова «другой никогда ведь не сможет узнать, до какой степени я страдаю, потому, что он другой, а не я» [4, с. 216] – именно «садовский тезис». Этот тезис может быть прочитан как гуманистический, несущий в себе в скрытом, свернутом виде возможность осознания самоценности личности, сострадания к ней. И не исключена гуманистическая интерпретация «садовского тезиса» как подчеркивание «уникальности», «самости» личности. Однако, если даже предположить, что исходный тезис у Сада и Достоевского один, то и тогда морально-психологические «выходы» кажутся противоположными: «равнодушие» Сада и «сострадание» Достоевского. И это различие особенно ощутимо в одном из центральных героев Достоевского Иване Карамазове: «Иван не принимает Божий мир не потому, что в нем есть место страданию, а потому, что в нем есть место наслаждению страданием» [11, с. 568]. Достоевский испытывает ужас от созерцания страданий людей, но ужас Достоевского – «ужас второго порядка», возникающий при виде того наслаждения, которое вызывает страдание: «Эти чувства не могут быть названы, а могут быть только описаны» [11, с. 574]. Это некий разномастный, разноцветный, яростно крутящийся клубок – здесь и страх, и боль, и «обида за человечество», и ... наслаждение.

Сохранились свидетельства об интересе Достоевского к сексопатологическим проявлениям не только в его романном творчестве¹. Современный публикатор издававшихся фрагментов из воспоминаний Е.П. Опочинина (1858–1928) пишет:

«Неотступные мысли о полярности, антиномичности человеческой природы, о той бездне, какую таит в себе человеческая душа, человеческая психика, Достоевский высказывал не только в романных образах. Видимо, писатель нуждался в живой, непосредственной реакции аудитории» [15, с. 213].

¹ Описывая свое детство, С.В. Ковалевская вспоминает, например, как Достоевский шокировал ее мать рассказанной в их семейном кругу историей о растлении образованным молодым человеком 10-летней девочки [10, с. 108].

В этих фрагментах Опочинин передает, что Достоевский якобы любил рассказывать ему, тогда молодому человеку, разные истории из жизни, до такой степени извращенные, что он стеснялся многое даже записывать. Он записал только потрясший его рассказ о страстном любителе посещать похороны, где новопреставленный должен был быть юным и прекрасным. Рассуждения этого некрофила (в жизни уважаемого человека и действительного статского советника) Достоевский воспроизводил очень волнуясь:

«И скажу вам по правде главное дело – “последнее целование”. Я готов бы упиваться им вечно, я с трудом отрываюсь от прекрасных уст ...; [...] радость, восторг, говорю вам, неизъяснимые, и ощущения острейшие!» [16, с. 216].

Сам же Достоевский, возмущаясь проявлениями извращенности в человеке, отмечал при этом:

«Я думаю, однако, что всякий человек до некоторой меры подвержен такой извращенности, если не на деле, то хотя бы мысленно... Только никто не хочет в этом сознаваться» [16, с. 213].

Сравнивая «театр Сада» и «театр Достоевского», мы видим, что у Достоевского играют «живые люди», у Сада – марионетки, и автор ими играет, не сочувствуя, не сопереживая, а «проигрывая идею». Как режиссер-постановщик Достоевский – более садист, нежели Сад, поскольку играет как бы живыми людьми, «живьем». Достоевский мучает своих героев, относясь к ним как к живым, реальным людям, сопереживая, сострадая, мучаясь и наслаждаясь этим «духовным садированием». Достоевский, сопереживая, страдает сам и приходит в отчаяние, что созерцание страданий приносит и наслаждение. В психологическом плане Достоевский, прежде всего, мазохист, но его мазохизм, в отличие от мазохических тенденций Сада, носит не телесно-физический, а морально-психологический характер – это «нравственный мазохизм». В созданном де Садам мире его герои заняты поиском удовольствий, истязая, насилуя свои жертвы. Но их удовольствие, собственно, не в самом насилии, а в преступлении. Их подлинное удовольствие в наслаждении мыслью – в сознании факта преступности деяния, «преступления за черту», нарушения табу. Поиск «настоящего преступления» – вот чем постоянно озабочены садовские либертены. И чем значительней преступление, чем более оно – насмешка, издевательство над моралью, законом, тем больше испытываемое наслаждение.

Герои Сада охотятся – преследуют и сладострастно «когтят» идею закона, права – это процесс сладострастного попрания человеческих установлений, сдерживающих «природу» индивида. И Сад выбирает именно ту сферу, где преступление особо уязвляет общественное сознание – область сексуальных преступлений, преступлений против личности (которую закон и мораль должны защищать). С одной стороны, выраженный садизм «героев» и автора-кукольника (де Сад), разыгрывающего эти садистические пьесы, с другой (Достоевский) – несомненная, страстная, клокочущая жажда добра, счастья и несомненное сострадание к героям своих пьес, даже к садирующим. В стремлении к идеалу Христа проявляется христианское мироощущение Достоевского – сострадание и любовь, жалость и милосердие – несомненные черты гуманизма. Но гуманизм Достоевского окрашен в садомазохистские тона. Вероятно, справедливо утверждение, что гуманизм Достоевского – разновидность «христианского гуманизма». Но не до конца «прозрачны» мотивы изощренного обращения Достоевского к антигуманному, патологическому материалу. Неслучайно Н.К. Михайловский в статье «Жестокий талант», опубликованной в «Отечественных записках» (№ 9, 1882), утверждал, что струя «гуманистического направления» в произведениях Достоевского иссякла. Однако представитель того же, что и Михайловский, демократического лагеря критик М.К. Цебрикова в статье «Двойственное творчество» (1881) сосредотачивается не на «жестокости таланта», а выделяет как преобладающую ноту его произведений «потрясающий пафос человечности» [4, с. 502].

Нам представляется достаточно наивным стремление характеризовать Достоевского как «дитя добра и света». Утверждать, что «человек, по мысли Достоевского, не имеет права отворачиваться от трагичности самых жестоких и мрачных проявлений жизни» [12, с. 101] и якобы в этом основная причина его сосредоточенности именно на этих сторонах жизни, значит упростить сложную мотивационную структуру творческого акта. Но те же авторы совершенно правы, утверждая: «Через все творчество Достоевского проходит мысль о необходимости воспитания таких чувств, как доброта, сострадание и искренность» [12, с. 161]. Ничего подобного в текстах де Сада найти нельзя, хотя его романы связаны именно с «воспитанием». Однако думается, что изображение мучений, сам процесс пыток для Достоевского, как мы уже отмечали, был в определенной степени самоценен. Условно говоря, «сквозная тема» Достоевского – «Преступление и наказание». Такова же она и у Сада. Однако

«наказание» в садовском мире приходит не за преступление, а за его недостаточность как преступления, за малейший проблеск веры, человечности, жалости, личностного отношения. Именно за некоторые «огрехи» в безоглядной преступности и проявление этой личности чуть было не погибает, например, Жюльетта и гибнет одна из главных и любимых ее «учителей» прекрасная и чудовищная мадам де Клервиль [17, с. 371–372, 638]. Достоевский в своем творчестве преодолевает садомазохистские тенденции своей личности, своего мироощущения и предстает носителем своеобразного гуманизма, наполненного глубокими противоречиями. Эти наличествующие противоречия особенно трепетно подчеркивают несомненный факт победы созидających тенденций в развивающейся философии Достоевского над разрушительной тенденцией садомазохистской личности.

В творчестве же Сада беспредельно господствуют «природное», садомазохистское начало, «нутро». Его философия и есть философия «садирующего нутра», утверждающего истину, несомненность «хотения», пусть даже самого бесчеловечного (бесчеловечность своих героев и их действий Сад ясно осознает и постоянно подчеркивает это). В своих произведениях де Сад устраивает грандиозный фантастический фейерверк садомазохистских действий с видимым удовольствием, сладострастным упоением. Но патология жизни являла реальные воплощения самых жутких фантазий – от безмерной жестокости римских цезарей, до явления маршала Франции Жюль де Ре, породившего образ «Синей бороды» французских устрашающих сказок [1]. Тексты Сада имеют выраженный сублимативный характер. У Сада нет «преображенного Эроса», нет поиска идеала, тоски по духовному. Он погружен в телесное и притом мир телесности грубо рационализирует. Садизм де Сада проявляется, прежде всего, в причинении физических страданий, в разрушительных, деструктивных действиях. Сад – «физический садист» – мучитель плоти. Достоевский же предстает как «духовный садист» – мучитель, терзатель души человеческой. Не это ли делает его именно «русским де Садам»? Но герой Достоевского часто – мучитель и мученик в одном лице (Ставрогин, Свидригайлов и др.), у Сада же выраженные мучители и выраженные жертвы – целостные одномерные существа. Главные мучители и сладострастники, если и жертвы, то «жертвы Природы», в миру они – господа, властители, поскольку постоянно «перешагивают черту». Для Достоевского «перешагивание черты» – проблема. Для Сада – факт и подлинное природное право: «кто вместит, да вместит». Сад – воинствующий,

глумящийся атеист. Достоевский религиозен, и путь его героев – «крестный путь» – поиск или утеря Христа. Путь героев Сада – поиск наслаждения, преступных удовольствий, избегание любви, дружбы, привязанностей, т. е. какого-либо единения, чего-либо духовного. Герои Сада замышляют даже преступления против Природы, поскольку ведь она – тоже закон, а высшее наслаждение именно в его поругании, попрании. При желании можно усмотреть у Сада подчиненность идее свободы (ведь садовские герои – «либертенны»). Однако «добро и свет», как и «детскость души», в его творениях вряд ли возможно обнаружить. Достоевский, по крайней мере, «добра и света» страстно желал, «до боли сердечной». Этот его прорыв к «всечеловеческому» из кошмара садомазохистской действительности, разделяющей людей, освящен у него идеалом Христа.

Художественное исследование причины человеческих действий Достоевский проводит, как указывает Вяч. Ив. Иванов, в трех планах: прагматическом (внешние происшествия), психологическом и метафизическом (сфера умопостигаемого). Человек у Достоевского действует и самоопределяется как совершенно свободная личность только в одном – третьем плане – метафизическом [7, с. 3]. Достоевский, несмотря на свою устремленность к всечеловеческому и вселенскому, «стал зачинателем той духовной и душевной сложности, которая значительно предопределила теперешнее самосознание», и «был зодчим подземного лабиринта в основаниях новой духовности вселенского, всечеловеческого Я» [7, с. 6]. От своей покинутости и заброшенности, своего одиночества, индивидуализма и эгоцентризма человек спасется не путем рационального постижения добра («путь Сократа»). Достоевский остается верен духу Диониса, указующего путь «восторга и исступления», духовного экстаза¹.

В своих произведениях Достоевский разворачивает метафизику «отщепенства», вскрывает бездны отщепенства, его причины. Так, Раскольников – именно человек рассудка и убийца – «отщепенец от духовно-душевного единства человечества, отколовшийся от него и тем самым от Матери-Земли и сам в себе внутренне расколовшийся» [7, с. 48]. Личность в «садовской вселенной» принципиально онтологически одинока. Основа мировоззрения Достоевского – «откровение мистической вины личности, замкнутой в своем одиноче-

¹ Ссылаясь на опыт русской мысли, именно на такой путь познания самого Достоевского указывал В.Г. Безносков вплоть до утверждения, что «рационализация творчества Достоевского не представляется оправданной и возможной» [2, с. 34]. Но тенденция рационализировать и представить как философскую систему мировоззрение Достоевского является стойкой тенденцией современных философских исследований, грубо говоря, от Р. Лаута до О.С. Соиной [20].

стве и поэтому выступающей из всечеловеческого единства и сферы действия нравственного закона» [7, с. 52]. «Отщепенец», «мятежник»¹ представляется Достоевскому согрешившим не только против Церкви, но и *contra naturam*, т. е. такой человек предстает уродом, извращенцем. Для людей характерна «превратная общность», лишенная любви и веры – множество обезличенных индивидов, не связанное соборностью, псевдообщность – «Легион».

Как уже здесь отмечалось, Достоевский относится к своим героям как к живым страдающим существам. Сад же – хладнокровный «моделист», конструирующий сцены, действия. Для него его герои лишь куклы искусственного, механического театра. И моральное чувство возмущает именно это бездушное, «нечеловеческое» отношение автора к героям его текстов, тогда как в Достоевском порой отталкивает, вероятно, «слишком человеческое». В героях Достоевского все же превалирует «нравственный мазохизм». В героях де Сада – немотивированная жестокость и состояние постоянно мотивирующего рассудка. Бросается в глаза предельное одиночество героя, его бездонная «покинутость». Но он (герой) от этого не страдает – воспринимает всё, что есть, как оно есть («белая логика» неморального сознания?). Почему? Зачем? Это не его вопросы – таков мир, и надо согласиться с этим или стать жертвой и погибнуть. Герои же Достоевского «мучаются», «страдают», «копаются в душе» и все время пытаются вырваться из одиночества к общению. А садовский человек «есть то, что он есть», и у Сада он «оправдан» Природой. В «экспериментальном театре» Сада господствует инженерно-технический подход. У Достоевского иное: да – жизнь такова, человек таков, но «не хочу, не могу, не должно». Один предстает как рационалист-конструктор, другой – как провидец Духа. Распространено мнение, что у Сада отсутствует «художественный дар». Вряд ли это справедливо. Особенно зримо его феерический талант предстаёт в эпистолярном наследии [5; 18]. В своих «программных романах» Сад, безусловно, выступает как экспериментатор с одномерным, «природным» человеком. И он открывает, подобно Достоевскому, невероятные глубины, бездны человеческого падения, где «отщепенец» теряет все человеческое. Садовский герой – подлинный отщепенец, безмерный и безнадежный насильник в своей принципиальной покинутости.

¹ В свете проблемы «отщепенства» по-своему интересен и загадочен факт, что «цареубийца» А.И. Ульянов (старший брат В.И. Ленина) являлся секретарем университетского Общества русской словесности, председателем которого был проф. О.Ф. Миллер – страстный поклонник и пропагандист творчества Достоевского.

Многие характеристики, даваемые творчеству Сада и Достоевского, приложимы и к тому, и к другому. Эти совпадения неслучайны. Главное – их общая «кушность» темой зла. И существенная связь Достоевского с садовской проблематикой не позволяет однозначно трактовать его личность и творчество как некое бесспорное явление гуманизма. Представляется несколько «христианизированным» образ личности и творчества Достоевского, который рисует известный философ Н.О. Лосский. При этом он убедительно говорит о самоочищающей силе творческого акта:

«Все виды зла, создаваемого раздраженным самолюбием, были осознаны Достоевским в этих фантазиях, и в своих “Записках из подполья” он изобразил антигероя, подпольного человека, как отталкивающее дрянцо, очищая этим творческим актом свою собственную душу» [15, с. 36].

Однако в русской мысли существовало и существует более «жесткое» понимание интенций творчества Достоевского, имеющее свои основания. Так, еще в 1881 г. В.К. Петерсен на страницах приложения к суворинскому «Новому времени» писал:

«Говорят [...] он любил (Христа, – *авт.*) и проповедовал любовь как разрешение всех сомнений, как отпущение грехов! Да, любил, но только единственно любил Христа распятого; он, подобно всем аскетам, любил несправедливо мучимого человека, именно и только в пределах несправедливо доставшихся ему страданий. С прекращением страданий его любовь холодела и саркастический и злой ум сейчас подсказывает на счет только что любимого какую-либо мерзость». И далее: «... вся сила и достоинство художественных созданий Достоевского - в отрицании. Он не дал ни одного положительного типа, но зато с успехом обвинял человечество в [...] подлости, низости, грязи, лжи, нелепости [...] Все, даже самые благородные, возвышенные мысли, действия и побуждения его героев оказываются или глупыми, или подлыми, не говоря уж о том, что всегда ведут к несчастью» [4, т. 15, с. 506–507].

Говоря о сострадательности нравственной философии Достоевского, надо, по крайней мере, учитывать присутствие «любви к распятому». От этого никуда не уйти, даже утверждая, как это делает Ю. Корякин, что именно «сострадательность» и «любовь к жизни» – основа его этики [9, с. 14, 15]. О «жажде жизни» у героев Достоевского как источнике жизни и надежды также говорит В.В. Ерофеев [6, с. 74–75]. Но сами по себе «сострадательность», «вера в падшего» и безмерные силы человеческие в сущности банальны как выражение гуманистического идеала, широко распространившегося в России того времени. «Человеколюбие» Достоевского претерпевает значительные изменения, связанные с крахом утопических взглядов на природу человека и его религиозным обращением. Важный

момент его новой философской антропологии четко выражен им самим в «Дневнике писателя» (1877):

«Ясно и понятно до очевидности, что зло таится в человеке глубже, чем предполагают лекаря-социалисты, что ни в каком устройстве общества не избегнете зла, что душа человеческая останется та же, что ненормальность и грех исходят из нее самой» [4, т. 25, с. 201].

Достоевский искушаем сатанинскими страстями, а Сад – искушенный и искушающий. Мировоззрение его принципиально антигуманно – это воинствующая античеловечность, предельное «себялюбство» (духовные основания которого так глубоко раскрывает Достоевский), чувственно-телесный индивидуализм, которому совершенно чужды жалость, сострадание, милосердие. Люди у Сада соединены внешне-механически, даже дружбы в их среде нет, а есть соединение в пороке, сотрудничество в преступлении. Этакая преступная «кодла», одним словом – Легион. Достоевский же личную, индивидуальную любовь считал высшим после любви к Богу проявлением человека. Для него личность, «самость» – высшая ценность мира.

Сад же верен телесному пониманию удовольствия, и у него даже наиболее могущественные персонажи – детерминированные природой – замкнутые в себе «сосуды желаний». Они – жертвы природы¹. Любовь же отрицается как нечто, мешающее наслаждению. Садовый герой – будуарный философ Долмансе – вполне в духе «галантной эпохи» учит:

«... бегите, бегите от самого чувства любви! <...> только собственно физиология является настоящим носителем светлого начала в жизни. Предпочитайте игру глубоким чувствам! К чертям чувства, сентиментальные письма <...> и остальную чушь собачью! <...> любовь приковывает человека к другому человеку, мешает изведать остальные наслаждения жизни. Она губительна для удовольствия» [19, с. 71–72].

И в этом маркиз де Сад вовсе не оригинален – гуманизирующая реабилитация плоти в культуре XVII–XVIII вв., как известно, превращается в рафинированное распутство. Любовь заменяется ритуальной галантностью, единственная цель которой – о б л а д а н и е. Именно в эпоху Людовика XV принцип «наслаждайтесь», возглас «после нас хоть потоп!» были религией господствующего класса [21, с. 131]. «Божественный маркиз» лишь гиперболизировал эту тенденцию в канализации чувственности, открыв бездны, где игра перерастает в преступление.

¹ Указывая сущностную связь антропологии Сада с французским материализмом XVIII в., часто упускают из вида сильнейшее влияние на его художественное мышление материализма XVII в. (особенно Гоббса) [8].

Героям Достоевского свойственна раздвоенность (знаменитое «двойничество»). Ставрогин в «Бесах» признается: «Как и всегда прежде, могу пожелать сделать доброе дело и ощущаю от того удовольствие; рядом желаю и злого и тоже чувствую удовольствие» [4, т. 10, с. 154]. И это после того, когда за ним – целая серия мерзких поступков. Преступные герои Сада вовсе не таковы – они целостны и последовательны в своих античеловеческих устремлениях. Но особая черта Ставрогина – «злоба <...> холодная, спокойная и, если так можно выразиться, разумная, стало быть, самая отвратительная и самая страшная, какая может быть» [4, т. 10, с. 165]. Такая злоба характерна для героев Сада, но её проявления представляются чудовищней и масштабней локуса «достоевщины». Однако психологически поступки героев Достоевского неизмеримо сложнее и тем страшнее садовских. Такова сцена поведения того же Ставрогина с Матрешей – здесь все гораздо подлее и «тоньше», нежели у Сада: растлил ребенка – дал девочке повеситься – увидел в щель сарая висящей – пошел играть в карты. Такие сцены вызывают выраженное нравственное отвращение, тогда как мучительства в садовских сценах вызывают скорее именно физическое отвращение.

И все же Сад и Достоевский – «антиподы», но эти антиподы, метафорически говоря, подобны однояйцовым близнецам и даже порой сиамским близнецам. Но создав свою «собственную вселенную», Достоевский и де Сад по-разному увидели сущность человека и его «перспективы». Именно здесь высвечивается внутреннее основание «всечеловечности» человека – Идеал. И в этом смысле «Если Бога нет, то какой я штабс-капитан!» есть демаркационная линия, не позволяющая сводить философско-антропологическую проблему к эпатажным афористичным суждениям типа «Кант – немецкий де Сад», «Достоевский – русский де Сад».

Список литературы

1. Батай Ж. Процесс Жилья де Ре. – М.: Kolonna Publication, 2008.
2. Безносов В.Г. «Смогу ли уверовать?» //Ф.М. Достоевский и нравственно-религиозные искания в духовной культуре России конца XIX – начале XX века. – СПб.: Изд-во РНИИ, 1993.
3. Добролюбов Н.А. Забытые люди // Полн. собр. соч.: в 9 т. Т.7. – М.; Л., 1963. – С. 225–278.
4. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. – Л.: Наука, 1972–1990.
5. Загурская Н. Эпистола из камеры v.s. философии в будуаре // Сад де. Письма вечного узника. – М.: Эксмо, 2004. – С. 7–66.
6. Ерофеев В.В. Вера и гуманизм Достоевского // Ерофеев В.В. В лабиринте проклятых вопросов: эссе. – М.: Союз фотохудожников России, 1996. – С. 49–75.

7. Иванов В.И. Достоевский. Трагедия – миф – мистика // Эссе, статьи, переводы. – Брюссель, 1985 (пер. с нем. изд.: Тюбинген, 1932).
8. Иеронова И. Ю. Философия ХУП и ее влияние на художественное мышление де Сада // XVII век в диалоге эпох и культур: материалы науч. Конф. - Вып. 8. – СПб., 2000. – С. 88–91.
9. Корякин Ю.Ф. Достоевский и апокалипсис // Достоевский Ф.М. Собр. Соч.: в 7 т. Т.1. – М., 1996. – С. 5–15.
10. Ковалевская С.В. Воспоминания и письма. – М., 1951.
11. Кузнецов С. Федор Достоевский и маркиз де Сад: связи и параллели // Достоевский в конце XX века: сб. ст. – М.: Классик плюс, 1996. – С. 557–574.
12. Кузнецов О.Н., Лебедев В.И. Достоевский о тайнах психического здоровья. – М.: Изд. Рос. открытого ун-та, 1994.
13. Лосский Н.О. Достоевский и его христианское мировоззрение. – Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953.
14. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Соч.: в 2 т. Т.1 / сост., ред. изд., вступ. ст. и прим. К.А. Свасьяна. – М.: Мысль. – С. 231–490.
15. Одесская М. Устный рассказ Ф.М. Достоевского. Из архива Е.П. Опочинина // Новый мир. – 1992. – № 8. – С. 211–213.
16. Опочинин Е.Н. Ф.М. Достоевский (Мои воспоминания и заметки) // Новый мир. – 1992. – № 8. – С. 213–217.
17. Сад де. Жюльетта / пер. с фр. В. Новикова и А. Новиковой. – М.: НИК. 1992.
18. Сад де. Письма вечного узника. – М.: Эксмо, 2004.
19. Сад де. Философия в будуаре или имморальные наставники // Эрос. Франция XVIII век. – М.: Серебряный бор, 1993.
20. Соина О.С. Этические воззрения Ф.М. Достоевского // Актуальные вопросы фундаментальной и прикладной этики: к 90-летию со дня рожд. проф. В.Г. Иванова: материалы междунар. науч.-практ. конф. 23–24 марта 2012 г. – СПб.: СПбГУП, 2012. – С. 115–117.
21. Фуке Э. Иллюстрированная история нравов. Галантный век. – М.: Республика, 1994.
22. Цебрикова М.К. Двойственное творчество // Слово. – 1881. – № 2.

От сакральной проекции камеры-обскура к бытовой проекции фотокамеры

В статье рассматривается генезис и историческое развитие камеры-обскура как визуального прибора восприятия – предтечи фотокамеры. Исследуется сакральный и профанный характер проекционных изображений, их трансформация в художественной культуре. Анализируется практика применения камеры-обскура в творческой практике великих художников, рассматривается её значение в познании природы от первых сакральных проекций до фотографий.

The article presents the genesis and historic development of a camera obscura as a visual perception device and a regular photo camera predecessor. The author analyses the sacral and the profane character of projected images and their transformations in art and culture as well as the use of a camera obscura by great artists and its significance in the study of nature from the very first sacral projections to modern photos.

Ключевые слова: камера-обскура, сакральное пространство, профанное пространство, проекции, визуальные изображения, линза, фотокамера, перспектива.

Key words: camera obscura, sacral space, profane space, projections, visual images, lens, photo camera, perspective.

«Камера-обскура» в латинском языке означает «темная комната». Принцип действия её был известен с античности. У Платона появляется образная мифологема – «символ пещеры», которая обозначает состояние заблуждающихся людей, принимающих за истину то, что они видят перед собой. Платон пишет о них как об узниках, не обладающих подлинными знаниями:

«...ты можешь уподобить нашу человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности вот какому состоянию ... посмотри-ка: ведь люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет. С малых лет у них там на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная, глянь-ка, невысокой стеной вроде той

ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол. Это я себе представляю. Так представь же себе и то, что за этой стеной другие люди несут различную утварь, держа ее так, что она видна поверх стены; проносят они и статуи, и всяческие изображения живых существ, сделанные из камня и дерева. При этом, как водится, одни из них разговаривают, другие молчат. – Странный ты рисуешь образ и странных узников! – Подобие нам. Прежде всего, разве ты думаешь, что, находясь в таком положении, люди что-нибудь видят, свое ли или чужое, кроме теней, отбрасываемых огнем на расположенную перед ними стену пещеры? – Как же им видеть что-то иное, раз всю свою жизнь они вынуждены держать голову неподвижно? – А предметы, которые проносят там, за стеной; Не то же ли самое происходит и с ними? – То есть? – Если бы узники были в состоянии друг с другом беседовать, разве, думаешь, ты, не считали бы они, что дают названия именно тому, что видят? – Непременно так. – Далее. Если бы в их темнице отдавалось эхом все, что бы ни произнес любой из проходящих мимо, думаешь ты, они приписали бы эти звуки чему-нибудь иному, а не проходящей тени? Клянусь Зевсом, я этого не думаю. – Такие узники целиком и полностью принимали бы за истину тени проносимых мимо предметов. – Это совершенно неизбежно. – Понаблюдай же их освобождение от оков неразумия и исцеление от него, иначе говоря, как бы это все у них происходило, если бы с ними естественным путем случилось нечто подобное. Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх – в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше. И как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к бытию и обратившись к более подлинному, он мог бы обрести правильный взгляд? Да еще если станут указывать на ту или иную мелькающую перед ним вещь и задавать вопрос, что это такое, и вдобавок заставят его отвечать! Не считаешь ли ты, что это крайне его затруднит, и он подумает, будто гораздо больше правды в том, что он видел раньше, чем в том, что ему показывают теперь” (Платон. Государство. VII. 514 a – 515 d) [4, с. 888].

Чем интересен «символ пещеры» для исследования данной темы? Прежде всего тем, что символ пещеры – это некий архетип пространства. Его можно представить как «темную комнату» – природный прототип камеры-обскура. В ней есть все условия для возникновения теней и сакральных проекций. Возможен эффект движущегося изображения, это могут быть облака, деревья, птицы. Пещера как камера-обскура предстаёт моделью восприятия и познания мира. Чувственному восприятию мира – внутри пещеры – противопоставлен мир идей и света. Только с помощью разума, по мнению Платона, можно преодолеть это противопоставление и хаос. «Символ пещеры» – метафора, которая позднее приобрела зна-

чение храма и святилища, где совершался ритуал инициации. Святилище и храм времен архаики вырубались в скале, таким образом человек «очеловечивал», «окультуривал» природу. Впоследствии храм в том классическом виде, который нам известен как периптер, продолжает нести признаки пещеры. В «целлу» храма не проникает свет, поэтому возникают условия для явления проекционных изображений. Здесь можно предположить, что проекционные изображения участвовали в ритуале проведения праздников и игр. К тому же мифологическое мышление связано со зрительными образами, которые для греков являлись сакральными. Для сознания античности свет – трансцендентное, божественное бытие, источник визуального мира.

Греческий храм – дом божества. Храм служил неким центром сакральной жизни, к нему устремлялось шествие. Установлено, что оно огибало храм, и тогда объяснимо наличие галереи и колоннад. Шествие проходило по галерее вдоль стен «целлы». Барельеф подчеркивал функциональное предназначение пространства. Парфенон может служить прекрасным тому примером, но есть и еще одна функция колоннады – конструктивная, позволяющая разгрузить стены, которые выдерживают распор кровли. С позиции античной эстетики колонны задают определенный шаг, уподобляясь античным фигурам в хитонах, сопровождающих шествие. Немецкий исследователь античного искусства Г. Керн подчеркивал, что, «достигнув центра, человек остается в полном одиночестве, наедине с собой, с божественным принципом <...> или с чем-то другим, чем может быть наполнено содержание понятия “центр”. В любом случае центр – это такое место, где человеку дается возможность обнаружить нечто настолько важное и значительное, что это открытие требует кардинального изменения» [3, с. 20].

Дальнейшее развитие храма было связано с новым типом сакрального, характерного для Средних веков. Можно выделить три периода становления средневековой архитектуры по стилистическим особенностям. Дороманский (V–X вв.), для которого характерно продолжение римской традиции в архитектуре. Романский стиль (XI–XII вв.) выработал определенный тип церквей и монастырских зданий. Ему были свойственны «...массивность стен и башен, тяжесть опор, несущих цилиндрические и крестовые своды, полуциркульные арки и порталы, господство горизонтальных членений» [2, с. 8]. Необходимо подчеркнуть, что средневековый храм как сакральное пространство, архетипом которого являлся пещер-

ный храм, несет такие же функции, а значит, изображения внутри можно рассматривать как проекции, закрепленные на стенах. Таковыми изображениями являются живопись, витражи, скульптура, мозаики, а ритуальное действие есть закрепление сакральности в конкретных предметах и изображениях. Изображения ведут линию проекций «темной комнаты», но уже в полумраке романских храмов. Средневековые принципы творения и откровения только усилили восприятие изображений как чуда в сознании верующих.

Третий период – период готического стиля (XIII–XV вв.). Возникли новые требования к строительству соборов. Впервые осуществили каркасную каменную конструкцию средневековой базилики. Если в античном храме колоннада располагалась по периметру здания, в базилике она делила пространство на нефы. Центральный неф был выше, что позволило его осветить через верхние проемы стен. Он завершался трансептом и, таким образом, план получал форму креста. Обычно в пересечении креста строили башню, ими же акцентировался западный фасад. В это время на смену деревянным конструкциям пришли каменные цилиндрические и крестовые своды. Здесь мы видим акцент на внутреннем пространстве. Готика XIII–XV вв. – это тот стиль, который отразил новое мировоззрение. Virtuозное владение материалом и необходимость по-иному воздействовать на верующих породила новый тип собора. Устремленность ввысь, изменение пропорций стен, окон, заполненных витражами, также увеличение нефов от трех до пяти – все это придавало неповторимый облик соборам. Готика по-новому зафиксировала изображения проекций, моделируя явление, связанное с камерой-обскура. Свет проникал в собор через цветные стекла витражей, и это влияло на подготовленное сознание прихожан. Храм был библией, читаемой и зримой. Вот как раскрывает понимание света в Средние века глубокий исследователь этой эпохи Франциска Фуртай: «Для средневекового человека вопрос о свете был, прежде всего, вопросом взаимодействия света высшего, трансцендентного (*lumen*) и света физического, тварного (*lux*), отношение невидимой сущности (*universalia*) и зрительного образа (*specie, forma*). Так, приверженность мыслителей Западной Европы к толкованию фаворского света как тварного (в отличие от христианского Востока) означала единство видимого знака и внутренней сущности, возможность для творения выявить в себе небесный свет и сделать его посредством формы, красоты, добротности (*specie, pulchrum, bonitas*) видимым» [4, с. 28].

Таким образом, теоцентризм Средних веков создал новое соотношение сакрального и профанного. Это произошло в результате отказа от языческой веры и прихода христианства. Храм стал местом общения с Богом, верующие вошли в храм, тем самым принесли заботы и профанный быт, проблемы тварного мира, что вступало в противоречие с ритуальным священнодействием и духовным возвышением и отличалось от античности. Со временем к XIV–XV вв. поменялось виденье мира, в истории эта эпоха получила название эпохи Возрождения.

Эпоха Возрождения в отличие от Средних веков – это новое мировоззрение и иное пространственное воплощение. Достаточно обратиться к трактату Леонардо да Винчи, чтобы убедиться в этом. Леонардо упоминает о камере-обскура в своём трактате о живописи:

«Как предметы посылают свои изображения или подобию, пересекающиеся в глазу в водянистой влаге, станет ясно, когда сквозь малое круглое отверстие изображения освещенных предметов проникнут в темное помещение; тогда ты уловишь эти изображения на белую бумагу, расположенную внутри указанного помещения неподалеку от этого отверстия, и увидишь все вышеназванные предметы на этой бумаге с их собственными очертаниями и красками, но будут они меньших размеров и перевернутыми по причине упомянутого пересечения. Такие изображения, если будут исходить от места, освещенного солнцем, окажутся словно нарисованными на этой бумаге, которая должна быть тончайшей и рассматриваться с обратной стороны, а названное отверстие должно быть сделано в маленькой, очень тонкой железной пластинке» [1, с. 189–190].

Со свойственной ему любознательностью Леонардо изучал строение глаза, занявшись анатомией. Им исследовались законы зрения, движение лучей в глазу, действие линз.

К середине XVI в. у камеры-обскура появились линза и зеркало. Это был новый этап в развитии визуальных проекций – изображения стали более четкими и ясными. Изменение масштаба, уменьшение габаритов комнаты до размера оптического прибора и привели к необходимости использовать линзы. Камера-обскура малых размеров всё больше становилась прототипом фотокамеры. Многие художники Возрождения использовали камеру-обскура в своём творчестве. Здесь мы можем отметить, как камера-обскура обретает прикладной профанный характер. Сделан значительный шаг к возникновению фотоаппарата и фотографии. Художники достаточно точно могли воспроизводить с натуры проекции изображений на картинной плоскости. Сохранились многие рисунки с камеры-обскура, что доказывает её практическое использование. Возникла линейная перспектива, некоторые гравюры А. Дюрера прекрасно

отображают принципы её построения. Так же, как в камере-обскура, на прозрачном экране художник фиксирует точки, линии, являющиеся проекциями предметов природы. Экран же выполняет функцию картинной плоскости, а вертикальный стержень определяет положение горизонта и точку восприятия. Благодаря Гиберти и Альберти были разработаны способы построения искажений плоских фигур для создания иллюзии глубины. Сочетание этих способов построения и исследование законов перспективы на проекциях камеры-обскура отображали две тенденции в искусстве: с одной стороны, создание самостоятельных композиций на религиозные темы; с другой – при помощи камеры-обскура рисовать с природы чувственно-материальный мир. Итак, антропоцентризм эпохи Возрождения все более отражал мирское начало, выразившееся в различных областях, в том числе и искусстве. Здесь мы наблюдаем новое мировоззрение и иные формы восприятия природы, теперь уже более созерцательные. Поэтому изменилось и понимание природы – она все чаще представлялась внешней средой, пейзажем. Подражание природе отличалось от античного представления, оно основывалось на последовательном, ракурсном взгляде на природу, моделировании ее на плоскость, что ускоряет поиск образной формы. Человек выделился из природы настолько, чтобы созерцать её как нечто отдельное от себя. Поэтому неудивительно появление камер-обскура не как архитектурных объектов, а как уменьшенной модели. Развитие других видов искусства, например станковой живописи, доказывает нам, что натура становится основой для искусства, а художник всё более и более познает её через свое искусство. Но это не значит, что утрачена сакральность, она существует в архитектуре собора, где проходит служба, она и в настенной живописи, моделирующей светотень и цвет.

В XVII в. получили развитие портретная живопись, натюрморт, жанровая картина. Здесь камера-обскура все больше помогала приблизиться к натуре, вглядываться через некий промежуточный визуальный инструмент в её детали. Концентрация внимания на перспективных построениях, уход от линии и графичности к цветовому пятну и светотени – все это характерно для работ художников XVII в., которые достигли совершенства в своей технике. Среди них можно назвать Вермеера Дельфтского. Его творчество является прекрасным подтверждением мнения об использовании камеры-обскура в художественной культуре Нового времени, а также проникновение в профанный, предметный мир сакрального пространства. Действительно, если интерьеры комнат в картинах Вермеера

представить как двухмерную модель камеры обскура, то свет становится божественным явлением, несущим чудо изображения из тьмы и хаоса. Это можно видеть в картинах «Девушка, читающая письмо у открытого окна», «Девушка с бокалом вина», «Аллегория живописи», «Астроном», «Географ» и т. д.

XVIII в. по-новому применил камеру-обскура: со свойственной ему галантностью—шутовством и театральностью. Камера-обскура очень часто использовалась для игрового представления или рисования с натуры дам и кавалеров. Ускоряя процесс рисования, она помогала совершенствовать мастерство в композиции, в построении перспективы, развивала способность восприятия природы. Все это вело к свободе владения техникой живописи. К XIX в. художники подошли оснащенными знаниями и умением писать и рисовать без помощи камеры-обскура. Был накоплен опыт работы на природе, что повлияло на развитие жанра пейзажа, портрета и др. Дальнейшее развитие изобразительных искусств уже требовало другого уровня проникновения в натуру. Возникла фотография, так как научились фиксировать изображение на медной пластине, покрытой серебром. Таким образом, это изобретение в области химии положило начало новому этапу в развитии камеры-обскура, которая стала фотокамерой и уменьшилась в размерах. Живопись должна была отказаться от иллюзорного воспроизведения жизни и отдать фотографии эту функцию. Документальность фотографии позволила отразить и увидеть реальность, а живопись стала концептуальной и во многом – знаковой.

В последние годы обращались к моделированию камеры-обскура и вновь применяли её в живописи, например, воспроизводили картину «Бахус» Караваджо при помощи натурщика, используя предметную атрибутику и освещение. Художник, применяя камеру-обскура, получал перевернутое изображение, которое проецировалось на картинную плоскость с использованием зеркала.

Итак, можно утверждать, что в древних цивилизациях камера-обскура была сакральным пространством – пещерой, амфитеатром, святилищем, храмом. С изменением масштаба и появлением линзы в отверстии (середина XVI в.) камера-обскура получила новый статус применения и утратила свое сакральное значение. Профанное размывает священнодействие, проникая в реальный мир. Появление в XIX в. фотокамеры, как мы видим, явление неслучайное. Луи Дагерр совместил обскуру со светочувствительным материалом, а в 1839 г. Джон Гершель изобрел способ фиксации фотографического изображения. Современные фотографы-профессионалы вновь ис-

пользуют камеру-обскура для съемки, с её помощью они добиваются необычной мягкости, глубины резкости и стилистики. С тиражированием фотографий утратился сакральный дух проекций, что связано с массовой доступностью и бытовым использованием фотокамеры, но наряду с документальностью фото возникла необходимость в художественной фотографии, где идет поиск новых образов, сакральных смыслов.

И последнее. Глаз человека по своему строению подобен камере-обскура. Именно он создан природой, и в нем совершается чудо рождения зримого мира, сакральный и профанный смысл которого так стремится познать человек.

Список литературы

1. Леонардо да Винчи. Суждения о науке и искусстве. – СПб.: Азбука, 2001. – 704 с.
2. Всеобщая история архитектуры: в 12 т. Т. 4. – Л.; М.: Изд-во лит-ры по строительству, 1966. – 694 с.
3. Керн Г. Лабиринты мира / пер. с англ. А. Рудаковой, Л. Шведовой. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – 432 с.
4. Платон. Полн. собр. Соч.: в 1 т. – М.: Изд-во Альфа-книга, 2013. – 1311 с.
5. Франциска Фуртай. ARS ET SCHOLA. Теория изобразительного искусства в Средние века. – СПб.: ЭЙДОС, 2010. – 176 с.

**«Blow-up» Андрея Тарковского:
место архетипов в фототворчестве¹**

В статье рассматривается малоизвестный аспект творчества Андрея Тарковского – увлечение фотографией, рассказывается об использовании фотокамеры «Polaroid» как художественного инструмента, о ее влиянии на современную визуальную культуру. Автор анализирует полароиды Тарковского, предлагает их классификацию по трем архетипам: природа, дом и человек (ближний круг).

The article examines a not well-known fact of the artistic biography of Andrei Tarkovsky as a photographer, his use of a ‘Polaroid’ camera as an art instrument, and its influence on modern visual culture. The author analyses Tarkovsky’s Polaroids classifying them into three archetypes: nature, home and man (closest circle).

Ключевые слова: Андрей Тарковский, полароиды, фотограф, архетип, природа, дом, человек, современная визуальная культура.

Key words: Andrey Tarkovsky, Polaroids, photographer, archetype, nature, home, man, modern visual culture.

В мировом искусстве Андрей Арсеньевич Тарковский известен, прежде всего, как режиссер, создавший свой особенный, неповторимый язык в кинематографе. Он является автором таких шедевров, как «Андрей Рублев», «Сталкер», «Иваново детство», «Солярис». В последнее десятилетие благодаря публикации полароидных снимков из личных архивов семьи Тарковских возник интерес к творчеству Андрея Тарковского как фотографа. Возникший интерес к фототворчеству режиссера нельзя назвать спонтанным, скорее, можно утверждать, что в этом нашли отражение закономерные процессы современного общества, для которого характерно массовое производство и использование фототехники как «фиксатора времени» в самой широкой среде.

Увлечение А. Тарковского фотографией началось в 1970-х гг., когда шли поиски новой визуальности в искусстве, в том числе и с помощью моментальной фотографии. Использование фотокамер «Polaroid» в 1970–1980-е гг. стало популярным в среде многих творческих людей, и именно в этот период возрос спрос на этот вид

фотоаппаратов. Увлечение полароидами началось в США, где Эдвином Лэндом был изобретен фотоаппарат «Polaroid» и специальная пленка к нему, а чуть позже интерес к этому виду фотографии наметился в Европе и Азии. В Советском Союзе «Polaroid» появился после 1990 г., поэтому художники, использовавшие такой фотоаппарат, были в основном американцы или европейцы, либо те, кто приобрел его за рубежом. Нельзя не сказать о том, что полароидный фотоаппарат был рассчитан на людей, имевших финансовый достаток, так как стоимость одного кадра пленки порой доходила до одного доллара, что было довольно дорого для того времени. Высокая цена не могла препятствовать желанию получить снимок сразу. Для многих художников, начавших работать с фотоаппаратом «Polaroid», он стал новым художественным инструментом. Среди них Хэلمут Ньютан, Энди Уорхол, Энсел Адамс и многие другие. К их числу относился и Микеланджело Антониони, который в то время вел визуальный дневник в виде полароидных снимков, и именно под его влиянием Тарковский начал снимать на «Полароид».

Сценарист и друг Тарковского Тонино Гуэрра в своих воспоминаниях пишет:

«В 1977 году на мою свадебную церемонию в Москве Тарковский пришел с камерой “Полароид” в руках. Он только что открыл для себя этот инструмент и, находясь среди нас, с большим удовольствием пользовался им. Он и Антониони были моими свидетелями на свадьбе. В те времена и М. Антониони тоже часто пользовался “Полароидом”» [6, с. 6].

Свои первые полароидные снимки А. Тарковский делает в Италии и впоследствии привозит фотоаппарат и пленку (фотокассеты) в Россию, где только спустя 10 лет начнут ее производить. Тарковский, возможно, стал первым советским режиссером, который начал использовать «Полароид» в качестве художественного инструмента, создавая свой визуальный дневник. Сохранилось около 200 фотографий, снятых в Италии и России. Большая часть снимков делалась для сбора образов и материалов к фильму «Ностальгия» (1983г.). Сын Тарковского Андрей вспоминает:

«Я хорошо помню, как в 1980 году, приехав из Италии, отец бережно раскрыл цветную упаковку Polaroid и сделал первые снимки. Он собирал материал для фильма “Ностальгия” и много фотографировал: семью, Воробьевы горы, деревню под Рязанью, где у нас был дом, который он очень любил. Густой туман над рекой, сумерки, луна под крышей дома – все эти моменты из нашей жизни, запечатленные на снимках, стали основой видений и снов Андрея Горчакова, главного героя фильма «Ностальгия» [1, с. 7].

До начала 2000-х гг. о существовании фотоснимков Андрея Тарковского знали лишь люди, которые лично были знакомы с ним, для широкой публики режиссер как фотограф оставался неизвестным. Но в 2002 г. сын Тарковского Андрей совместно с итальянским фотографом Джованни Кьярамонте (Giovanni Chiaramonte) выпустил книгу «Luce istantanea» (autor Andrej Tarkovskij), открывающуюся вступительным словом Тонино Гуэрры. Книга представляет собой собрание 60 полароидных снимков Андрея Тарковского, сделанных в 1979–1984 гг. в Италии и России. Издание вызвало большой интерес у широкой публики, возможно, не только потому, что открывало новую грань таланта великого художника, но и потому, что именно в это время появилось достаточное количество доступной фототехники, приобщавшей широкие массы к элементам творческой работы. Книга, пользовавшаяся большим спросом, была почти сразу переведена на английский («"Instant Light" Tarkovsky Polaroids») и немецкий («Lichtbilder: Die Polaroids Andrej Tarkovskij») языки. На русском языке эта книга не издавалась. Спустя некоторое время выходят два новых издания с полароидными снимками Тарковского: вновь на английском «White, white day» и уже на русском языке «Белый, белый день». Над этой книгой работал, так же как и над предыдущей, сын режиссёра, но уже в содружестве со Стефаном Гиллом. В книгу «Белый, белый день» включены новые фотографии, неизвестные широкой публике, можно увидеть полароиды, которых нет в «Luce istantanea» («Светопись»).

Искусствоведческий анализ фототворчества режиссера до сих пор практически не осуществлялся. Исключение составляет статья Гэвэйна Фагарда, опубликованная в «Восточно-Европейском бюллетене фильмов». В ней Г. Фагард характеризует творческий метод Тарковского как документальный романтизм с «разрушительным эффектом» [5]. К этой же теме обращается Борис Гройс в статье «Документальный романтизм Андрея Тарковского» [1, с. 124–125]. Нельзя не сказать о предпринятом Джованни Кьярамонте и Стефаном Гиллом анализе и систематизации снимков в процессе работы над созданием вышеупомянутых книг. Подборка и распределение снимков в книгах стала выражением личных эстетических пристрастий авторов. В своей работе они прежде всего ориентировались на

ощущения и образ, нежели на смысловой и композиционный факторы. Стефан Гилл в предисловии к книге «Белый, белый день» писал:

«Процесс отбора снимков для этой книги вновь заставил меня задуматься над необыкновенной способностью фотографии не просто фиксировать образ, но и передавать чувства. Образы, кажется, танцуют между реальностью и самой сутью изображенных на них людей или вещей и отношения к ним фотографа. Эти снимки – документы времени, но они говорят и сами за себя, передавая нам мир чувств Тарковского» [1, с. 9].

Большинство фотографий Тарковского представляют собой пейзажные зарисовки, наблюдения. Режиссёр трепетно и с любовью относился к природе, всегда пытаясь показать зрителю влияние природного мира на мир его духовной культуры. Этическим лейтмотивом творчества А. Тарковского всегда выступали поиски гармонии между материальным и духовным началами. В своем интервью итальянской радиокompании в 1980 г. режиссер говорит: «Проблема в том, что нужно уравновесить две линии развития: внутреннюю – духовную, и внешнюю – материальную. Кстати, это и есть поиски всех картин, что я делал» [7]. В своих фильмах, как и в полароидах, Тарковский показывает природу как основу всего мироздания, для него отношение к природе является определяющим духовный мир героев. Для Тарковского человек – ребенок, детище природы.

Природа на полароидах Тарковского предстаёт подлинной, нетронутой, несущей целостность и композиционное единство. Встречаются фотографии, на которых режиссер выделяет из общей композиции, ставя на первый план, определенный природный объект – дерево, воду, камни и др. Происходит некая дефрагментация кадра. На полароидах, как и в своих фильмах, Тарковский всегда обращает внимание на детали, на различные нюансы, которые формируют единство композиции в кадре. Природа, даже если её изображение состоит из крупных планов, образует неповторимую картинку, наполненную жизненностью. На итальянских фотографиях Тарковского нет «туристических красот», а на фотографиях, сделанных в России, отсутствует гламурная «русскость».

«Он (Тарковский) не хочет изменять или смещать реальность. Он ничего не хочет трансформировать. Он хочет опыта узнавания – смотреть на вещи и внезапно воспринимать их как часть духовно-культурной истории. Он пытается избегать всего нарочито искусственного, всего, что слишком, так сказать, отдает искусством» (из интервью с Б. Гройсом) [2, с. 125].

Обращает внимание постоянно присутствующий туман на фотографиях, где изображена природа. Его присутствие есть и на итальянских снимках, и на российских, что определенно выражает настроение режиссера и его отношение к природе. Мы видим внешний облик природы, который находится на переднем плане, а второй план, окутанный туманом, сокрыт для познания разумом. Сквозь туман нечетко прорисовываются силуэты деревьев, кустов и берегов. В тумане природа скрывает вечный смысл своего существования, тайну, скрытую для человеческого глаза. «Я ощущаю незащищенность человека и свою в том числе. Его слабость перед лицом мира, природы...» [7], – так размышляет режиссер о смысле человеческого существования.

Присутствие тумана в образно-художественном строе фото-снимков привносит в них элемент живописности. Борис Гройс замечает в послесловии книги «Белый, белый день»: «Законченные фотографии действительно похожи на Пуссена и Мане, но они не сконструированы. В них есть документальное ощущение мгновенного присутствия, но в то же время в них узнается культурный и исторический код» [1, с. 125]. Соглашаясь с Б. Гройсом в том, что фотопейзажи Тарковского напоминают картины импрессионистов, хотелось бы, однако, заметить, что приём «рождения» предметов из мягкой бесформенной туманности более напоминает пейзажи Клода Моне или пейзажные эксперименты Уильяма Тёрнера в эпоху пре-модерна.

Тарковского всегда интересовала взаимосвязь природы с человеком, он пытается найти гармонию между ними. Весь образно-художественный строй снимков свидетельствует о его твёрдой убеждённости в том, что человек неотделим от природы. «Человек в природе», – такую постановку кадра режиссер применял во многих фильмах, где его герои всегда неотделимы от природной среды, находясь в постоянном контакте с ней. Визуальный и психологический контакт человека с природой А. Тарковский выстраивает как в кинотворчестве, так и в фотографиях через присутствие рядом с человеком домашних животных. Прежде всего, это собака, конь и корова. Именно они, по мнению А. Тарковского, являются проводниками между человеческим и природным мирами. И одни, и другие наделены плотью, при помощи которой могут общаться либо тактильно, либо визуально, порой и вербально. В любом случае на таких фотографиях Тарковский пытается показать мир человеческий и мир животный как единое целое. Это мир искренности, первозданной и духовной чистоты. В одном из своих интервью

Тарковский сказал: «Животные и дети невинны. Дети, потому что ещё невинны, а животные просто невинны и они не могут лгать, они искренни по своей природе, по своей сущности» [7].

Пейзажные композиции, запечатлённые на фотографиях, напоминают кадры из фильмов, которые были сделаны ещё задолго до появления фотоаппарата «Полароид». Для Тарковского природа всегда являлась домом, тем местом, где человек находил покой и самого себя, поэтому в своих фильмах режиссер всегда обращался к природе, чаще всего к той, которая напоминала ему природу детских лет, проведенных в Ивановской области. В интервью режиссер говорил о деревне (д. Мясное), которую называет своей малой Родиной, и именно она изображена на фотографиях [7]. Возможно, поэтому видно сходство пейзажей на фотографиях с кадрами фильма «Ностальгия», представляющих собой парафраз пейзажей из фильма «Зеркало», снятого в г. Юрьевец, где вырос режиссер.

Вторым архетипическим образом, нашедшим отражение в полароидах Тарковского, можно назвать «дом». Именно он для режиссера – и место рождения, и место душевного интимного общения, и место культурной памяти. Дом – это территория внутреннего мира человека. Среди полароидов, которые составляют данный раздел, выделяются два дома: итальянский и русский. «Домашние» фотографии – это в основном натюрмортные снимки, т. е. снимки постановочные. В отличие от пейзажных фотографий, здесь человек сам организует пространство, сообщая ему черты своей культуры. Почти на всех снимках мы видим замкнутое пространство, ограниченное бытовыми предметами: печатной машинкой у стены, столом в углу, висящей иконой. Эти предметы как бы скрывают от постороннего взгляда интимный домашний мир. Скрытность была одной из черт характера А. Тарковского. Оградить душу, оградить свой мир от «чужого и грязного» и донести до людей то прекрасное, которое должно нести «свет просвещения» для зрителя – таким было этическое «послание» режиссёра людям. Этот «свет» и присутствует на «домашних» полароидах. Чаще всего свет на фотографиях проникает из окна – как итальянского, так и русского.

Тему «окна» можно проследить и в фильмах, и в фотографиях режиссера. Окно для Тарковского – это место связи с разными мирами, место, где раскрывается единство души и тела, как в фильме «Жертвоприношение». В нем главная героиня обнажает грудь, стоя перед окном, она говорит о своей жизни и значимости себя для другого человека. Обнажение души и тела происходит в фильме на фоне окна или у окна, на фотографиях само окно становится глав-

ным героем кадра. Если «дом» – это внутренний мир художника, то окно – это место духовного обнажения самого А. Тарковского. На одних фотоснимках свет падает снаружи через окно, на других – окно не пропускает свет. Так и сам Тарковский: он либо подпускал к себе людей, доверяя им и открывая свой внутренний мир, либо оставлял их только во внешнем мире.

Образ дома неразрывно связан ещё с одним архетипическим образом фотографий Тарковского, который условно можно обозначить как «человек» или «ближний круг». «Ближний круг» был очень значимым для режиссера. Многие, с кем встречался в своей жизни Андрей Тарковский, не понимали его, для них он всегда был далеким и скучным человеком. Но режиссер был совершенно другим среди близких ему людей: жены Ларисы, сына Андрея, друзей – Антонино Гуэрры, Микеланджело Антониони, Сергея Параджанова. Некоторых из них мы видим на полароидах. Эти люди дороги режиссеру, они понимают и признают его таким, какой он есть в обычной частной жизни. Огромную любовь он питал к своей семье, поэтому наравне с символическими натюрмортами, с масштабными планами природы Тарковский фотографировал готовящую еду жену или любимого сына. Это был его мир, мир, в который входили только избранные близкие люди.

«Мы все знали удивительное, редкое качество Андрея снимать одних и тех же актеров. Он мог работать только с теми, с кем у него устанавливалась природная, какая-то биологическая связь. В иных случаях он закрывался, и пытаться проникнуть в его зазеркалье было занятием бесполезным» [2].

Тарковский сам формировал «ближний круг» – круг людей, которые до самой смерти были ему верны, и именно они наполнили красочный мир полароидов А. Тарковского, став главными героями не только в жизни, но и в фильмах.

Таким образом, три сюжетных архетипа фототворчества А. Тарковского: природа, дом и ближний круг, предстают некими парадигмами творческого языка, выступают основанием гармоничного мира художника. Эти фотографические константы можно рассматривать как отражение ключевых архетипов всего творчества Андрея Тарковского. Если принять во внимание, что данные архетипические сюжеты являют собой первичные образы, выступившие основой мифов, фольклора и культуры в целом, восходящие к общечеловеческим ценностям, то можно сделать вывод, что А. Тарковский как художник был метафизиком и традиционалистом, что нашло своё выражение не только в кино, но и в фотографии.

С момента первых снимков, сделанных А. Тарковским, прошло около 35 лет, но интерес к ним не падает, а наоборот, возрастает. Фотографии становятся более доступными и популярными среди любителей этого вида искусства и профессионалов. Проходят выставки, на которых Андрей Тарковский предстаёт как фотограф. Одной из них стала выставка «“Ближний круг”. Памяти Паолы Волковой», которая проходила в Москве в феврале 2014 г. в галерее «Дом Нащокина». На выставке были представлены личные вещи известного искусствоведа и коллекционера П. Волковой, а также творческие работы её друзей – Тонино Гуэрра, Сергея Параджанова, Юрия Роста и Андрея Тарковского.

Около двух лет назад Паола Волкова высказала идею организовать выставку полароидов Андрея Тарковского, которые были известны только узкому кругу почитателей. Однако в процессе подготовки выставки пришли к решению показать не только творчество Андрея Арсеньевича, но и его ближнего круга [4]. Ранее в России уже показывали полароиды А. Тарковского. Первый показ широкой публике состоялся на выставке в Санкт-Петербурге в киноцентре «Дом кино» в рамках презентации книги «Белый, белый день». В Москве ранее не выставлялись фотографии, только на выставке «Ближний круг» зритель вновь смог увидеть 24 снимка, правда, не подлинных, а сканированных.

Остановка времени и его фиксация через художественный образ всегда интересовали А. Тарковского. Тонино Гуэрра говорил в книге «Instant Light»:

«Я вспоминаю, как в одной из ознакомительных поездок в Узбекистан, где мы собирались снимать фильм, который после так и не был нами сделан, он решил отдать трем пожилым мусульманам снятую для них фотографию. Старейший, бегло взглянув на снимок, вернул его со словами: “К чему останавливать время?”» [6, с. 6].

Андрей Тарковский часто размышлял над подобным полетом «времени» и желал только одного – остановить его, пусть даже и быстрым взглядом из моментальных полароидных изображений, ставших эталоном художественной фотографии.

«Впервые в истории искусства, впервые в истории культуры человек нашел способ непосредственно запечатлеть время. И одновременно – возможность сколько угодно раз воспроизвести протекание этого времени на экране, повторить его, вернуться к нему. Человек получил в свои руки матрицу реального времени. Увиденное и зафиксированное, время смогло теперь быть сохраненным в металлических коробках надолго (теоретически – бесконечно)...» [3].

Эти строчки Андрей Тарковский писал в своей работе «Запечатленное время», в которой размышлял о киноискусстве и теории кино. Под «металлической коробкой» режиссер подразумевал фотокамеру или фотоаппарат «Polaroid», с которым не расставался на протяжении всего своего творчества. Интересно, что в начале 90-х гг. XX в. компания «Polaroid» остановила производство как фотоаппаратов, так и фотопленки. Такой тип камер перестал быть конкурентоспособным на цифровом рынке видеотехники, так как моментальные фотографии можно было получать в результате одного «клика» или нажатия на кнопку с отображением этого снимка на экране цифровой видеотехники.

Однако развитие Всемирной сети дало «новое дыхание» полароидам, так как именно там началось размещение фотографий А. Тарковского. Огромное количество репостов говорит о популярности фототворчества режиссера. Более того, в начале 2013 г. стало известно, что компания «Socialmatic» подписала соглашение с «Polaroid», по которому она получает права на производство и продажу плёнки и фотоаппаратов «Полароид» [8]. Возобновившийся интерес к полароидам можно объяснить рядом психологических причин, в частности, желанием современного человека, всё более погружающегося в призрачный виртуальный мир, если не враждебный, то противоречащий материальной телесности человека, вновь объединить и запечатлеть момент времени в конкретном материальном носителе, которым является фотография-полароид.

В то же время «фотоувеличение» «природы, дома и ближнего круга» Андрея Тарковского позволяет новому поколению увидеть и почувствовать мир великого режиссёра в другом ракурсе, в котором полароидные снимки актуализируют его как фотографа.

Список литературы

1. Андрей Тарковский. «Белый, белый день», White Space Gallery, 2007. – 128 с.
2. Галерея «Дом Нащокина». Буклет выставки «Ближний круг»: Олег Янковский – 1987 г. – М., 2014.
3. Журнал «Искусство кино», архив – 2001. № 12, дек. [Электр. ресурс]. – URL : <http://kinoart.ru/ru/> (дата обращения: 25.04.2014).
4. Журнал «Architectural Digest», выставка «Ближний круг» [Электр. ресурс]. – URL: http://www.admagazine.ru/blogs/38598_vystavka-blizhniy-krug.php#article (общий).
5. Fagard Gawan. «Visual Romanticism as a Subversive Affect», East European Film Bulletin – may 1, 2012.
6. Tonino Guerra, “A Fond Farewell” in Chiaramonte, Giovanni and Tarkovsky, Andrey A. (eds.) Instant Light: Tarkovsky Polaroids, London: Thames & Hudson, 2004. – 135 p.
7. Il film «Un poeta nel Cinema: Andreij Tarkovskij», director: Donatella Baglivo, Italy. – 1984.
8. 3D News: Daily Digital Digest, Новости Hardware [Электр. ресурс]. – URL : <http://www.3dnews.ru/news/642343> (дата обращения: 17.09.2014).

Кластерная техника в творчестве Галины Уствольской как художественный знак и смысловое воплощение

В статье рассматриваются приёмы фортепианных кластеров, широко используемые в творчестве Галины Уствольской. Прослеживается эволюция их применения в фортепианной, камерно-инструментальной и симфонической музыке этого композитора. Широкая разновидность кластерных приёмов выступает в творчестве Галины Уствольской не только как техническое средство, но и как знак художественного и смыслового воплощения драматургии произведения. «Новая сакральность» Галины Уствольской основана на признании вечных общечеловеческих ценностей и выражает драматизм русской истории конца XX в.

This article discusses the piano clusters techniques widely used in Galina Ustvolskaya's works, the evolution of their use in piano, chamber, instrumental and symphonic music in the works of this composer. A wide variety of clustering techniques appear in Galina Ustvolskaya's works not only as a technical means, but also as a sign of artistic and meaningful dramatic implementation. Galina Ustvolskaya's "New sacredness" is based on eternal human values and expresses the dramatic character of the late 20th century Russian history.

Ключевые слова: кластер, композитор, творчество, фортепиано, камерно-инструментальная музыка, симфония, драматургия произведения, «новая сакральность».

Key words: cluster, composer, art, piano, chamber and instrumental music, symphony, technical means, dramatic works, "new sacredness."

Понятие «кластер» (от англ. *cluster* – гроздь) представляет собой сложную многозначную категорию, которая широко используется в современном научном знании, в вычислительной технике, экономике. Музыкальный кластер – созвучие из звуков, тесно расположенных по малым или большим секундам, иногда по микротонам. Ранний образец кластера имеется в оркестровой сюите «Стихии» барочного композитора Ж.Б. Ребея (1738), где с помощью кластера изображается первоначальный хаос. В музыке XIX – начала XX в. кластеры использовались как колористическое средство, например, в начале оперы Дж. Верди «Отелло», где с помощью кластеров изображалась буря. В сочинениях французских

импрессионистов – К. Дебюсси и М. Равеля – кластеры складываются в определённый тип композиционной техники, основанной на поисках новых колористических возможностей разных инструментов и красочного оркестрового звучания. Особое развитие техника кластеров получила в музыке XX в.: в музыке Генри Коуэлла (1897–1965) и Джона Кейджа (1912–1992). «Гроздь Коуэлла» в фортепианной пьесе «Тигр» и в других произведениях стали необычайно популярны, можно сказать, что они «потрясли мир». Одной из особенностей кластерной техники является принадлежность к сонорной системе, так называемой «музыке звучностей», где на первый план выдвигаются красочные, высотно-недифференцированные звучания. Кластеры как выразительное средство особой повышенной экспрессии систематически использовались композиторами-авангардистами XX в.: Д. Лигетти, В. Лютославским, К. Пендерецким и др.

Галина Уствольская (1919–2006) – удивительный феномен в отечественной музыке. Она создала собственную оригинальную композиционную систему, которая, однако, впитала все достижения музыкального мышления XX в. Вопреки общественному и музыкальному окружению она бескомпромиссно шла своим путём и добилась мирового признания в конце жизни. Творчество Галины Уствольской представляет особенный интерес для понимания кластера как явления композиционной системы и основы музыкальной драматургии [5]. Кластерная техника у Уствольской проходит несколько фаз развития. Относительно слабо обозначившись во Второй фортепианной сонате (1949), она уже в Третьей (1952) занимает довольно заметное место. В Четвертой (1957), Пятой (1986) и Шестой (1988) сонатах кластерная техника занимает решающее положение и превращается в детально разработанную систему не только технических средств, но становится основой музыкальной драматургии, носителем высшего духовного смысла. Рассмотрим эти утверждения более пристально.

Соната № 4 имеет слитно-контрастную структуру, состоит из четырёх разнотемповых частей, соединённых *attacca* (непрерывное звучание). Кластеры открывают сонату, они еще достаточно лиричны. Кластеры преобладают в сонате в аккордовых созвучиях с ровным заполнением «импрессионистического» характера в нюансе *piano*, *pianissimo* (до трех *piano*). Здесь применяются аккордовые сочетания широкого расположения. Многозвучные секундо-септимые кластеры как бы «расползаются» в пространстве, а «объёмные» трели сливаются в широкую кластерную полосу в нюансе

piano. На последовательной цепи таких созвучий с выделением верхнего звука в кластерах с «импрессионистской» раскраской динамики (*ppp*), переходящих в кластерную «педаль», оканчивается соната. Это удивительная музыка, хочется играть, погружаясь в ее глубинный смысл; кажется, что, слушая ее, можно вести тихий разговор с Богом. Однако сама Уствольская говорила: «Моя музыка духовна, но не религиозна».

Соната №4 – это водороздел в образном строе последующих сонат, своеобразное «тихое» интермеццо перед последующими сонатами.

В Сонате № 5 происходит резкая экспрессионизация стиля средствами кластерной техники. Примечательно применение в ней «сквозного» опорного звука – *ре бемоль*. «От него» и «к нему» направлено все развитие музыки Сонаты. На *ре бемоль*, вдалбливаемом на четыре *forte*, оканчивается первый раздел, к *ре бемоль (piano)* направлена «заставка» второго раздела, его окончание как *тон-сонор* становится основой десятичастного цикла Пятой сонаты. Отсюда и господство в ней в трех первых раздела «вдалбливаемой» сонорной вертикали с «шаговой» основой.

«Импрессионистский» контраст к ним создается в пятом разделе, в котором опять-таки обращает на себя направленность созвучий на *ре-бемоль*. Указанием на важность для Сонаты принципа сонорности служит окончание пятого раздела с авторским замечанием: «Не отрывая ноты *ре-бемоль*, передать ее в левую руку». Следует отметить также прием «погружения» звучности кластерной «педали» в глубокие басы фортепианной звучности. Пятый раздел «экспрессионистски» разрывает горизонталь на кластеры, прием который оговаривается специально композитором: «Удар косточками пальцев по клавишам должен быть слышен». Особенно заботит автора метр: «Играть очень четко, не ускоряя». Восьмой раздел Сонаты – кластерный в обеих руках, «кластерно направленный» к верхним звукам, что также предписывается исполнителю: «Выделять верхнюю ноту комплекса в обеих руках».

Один из западных рецензентов писал следующее: «Соната № 5 напоминает о чём угодно, кроме сочинения для фортепиано: в высоком регистре слышны колокола, в низком – мощное гудение духовых, а между ними ритуальное пение хора, причём простой унисон обретает силу кластера» [2, с. 118]. Это содержание достигается, в частности, применением кластеров.

Соната № 6 – апогей фортепианной кластерной техники Галины Уствольской. В этой сонате к изощренному кластерному фактору

прибавляется пространственный. Образцом служит начало с «разбросом» и пересечением звукового пространства нотами в разных регистрах и выделением верхнего звука в качестве тематического.

На создание «колокольного» тембрально-колористического звучания нацелена авторская ремарка: «совпадающие ноты в обеих руках ударять одновременно двумя руками». Авторские указания по исполнению кластеров разнообразны: кластер в три ноты предписывается ударять первым пальцем; кластерную группу из семи нот в басу – «боком кисти или тремя пальцами», «кластер кистью», «кластер боком пятого пальца» и т. п.

Дальнейший эволюционный процесс в развитии сонористики Уствольской проявил себя в двух дуэтах: Большой дуэт для виолончели и фортепиано (1959) и Дуэт для скрипки и фортепиано (1964). Сочинения по отношению друг к другу полярно контрастны. Большой дуэт для виолончели – пример драматургии линейной: длящихся звуков с динамическими градациями от четырех *forte* до трех-четырех *piano*.

Второй дуэт – скрипично-фортепианный – полная противоположность первому. Он *звонно-кластерный и пуантилистический*. Он появился в начале 60-х гг. в мучительной борьбе отечественных авангардных течений с государственными установками на «соцреализм». И Уствольская применяет одну из самых модных техник – технику пуантилизма, но не «булезовского» и не российско-денисовского, а опять «своего» – «кластерно-звонного».

В фортепианной партии формируется особый род ударной кластерной фактуры, которая далее превратится в один из главных композиционных приемов. Как отмечает Л.Н. Раабен: «В дуэте кластерная фактура сохраняет внутреннюю организацию "ступающей" метрики – один из стойких формообразующих факторов на всех этапах творческой эволюции Уствольской» [4, с. 110].

Дуэты предваряют главный цикл сакральной линии творчества Уствольской – это три композиции и четыре симфонии (Вторая, Третья, Четвертая, Пятая). Фактически композиции – это те же симфонии по роду жанра и по смысловому наполнению. Рассматривая композиции и симфонии как единый цикл, можно сделать один весьма существенный вывод. Подобно тому, как в фортепианных сонатах Уствольская возрождала, а точнее, *творила* свой вариант «барочной» сонаты *da chiesa* (церковной), так и в жанре симфонии она создала свой вариант «барочной» симфонии *da chiesa* (церковной). Наиболее близкий прототип их – «*Sacrae Symphonias*» Дж. Габриели (1597). Ассоциация эта возникает и потому, что весь сакральный

цикл Галины Уствольской проходит под девизом, заимствованным из библейской церковной символики: Композиция № 1 – под девизом *Dona nobis pacem*, Композиция № 2 – *Dies irae*, Композиция № 3 – *Benedictus qui Venit*. Библейское изречение «Истина. Вечность. Благодать», развернутое Уствольской во Второй симфонии в своем духовно-философском значении, было заимствовано ею из сборника «Памятники средневековой литературы X–XII веков» (М.: Наука, 1978). Девизом Третьей симфонии стали слова Германа Расслабленного из того же сборника: «Иисус, Мессия, спаси нас!». Симфония № 4 «Молитва» на слова Г. Контрактуса для контральта, трубы, фортепиано и там-тама (1985–1987). Симфония № 5 «Amen» для скрипки, гобоя, тубы, ударных и чтеца (1989–1990). Вся эта музыка воспринимается как «бесспорный макроцикл, единый в жанровом, содержательном, языково-драматургическом аспектах» [1, с. 140]. Ольга Гладкова сравнивает их с дантовскими кругами ада: в Первой симфонии есть ещё проблески света (образы детства); во Второй – плотнее и гуще подступающая тьма; Третья – мир незрячий, липкая, всепоглощающая темнота; мир Четвёртой – трагизм, таящий в себе надежду; Пятая – чудо прощения и искупления [2, с. 77–78]. «Новая сакральность» Галины Уствольской основана на признании вечных общечеловеческих ценностей и в целом выступает как утверждение религиозного мирозерцания.

Обратимся к некоторым техническим деталям композиционного почерка, касающимся кластерной техники Галины Уствольской в этом грандиозном сакральном макроцикле. Композиция № 1, открывающая цикл, написана для флейты-пикколо, тубы и фортепиано (1971), а точнее, для тубы, флейты и фортепиано по ведущему драматургическому значению инструментов. В этом произведении обращает на себя внимание тема солирующей тубы с ее зачина, представляющего собой ритмоформулу 2+2+1, являющуюся звуковым выражением девиза «*Dona nobis pacem*». Б. Кац отмечает, что партия тубы построена на озвучивании полного текста погласицы «господи воззвах» [3, с. 51].

В зачине, как мы видим, каждый звук отделен от другого паузой, превращаясь тем самым в сонорный «глас». Тема тубы подвергается вариационной разработке, поражающей изощренной системой кластеров фортепианной партии. Значительны авторские ремарки: «Играть, глубоко нажимая клавиши».

Хроматические кластеры: «Играть всей ладонью, максимум нот, ударом, не смазывая». Многочисленные кластеры, исполняемые кулаками.

Вторая часть Композиции № 1 выполняет в произведении функцию медленного раздела. Она построена на «длющихся» звуках тубы, развертывающихся на фоне кластеров фортепианной партии. Привлекает внимание ремарка композитора: «Здесь и далее все *crescendo* очень осмысленные, мягкие». Партии низкой флейты и тубы принимают молитвенный оттенок. Сочетание этих тембров, их характер интонирования производит глубочайшее духовное сопереживание у слушателей.

В Композиции № 1 Г. Уствольская уже вплотную подошла к сонорно-кластерной драматургии, основанной на инструментально-тембровых комплексах. Фортепиано становится базовым инструментом во всех произведениях сакральной линии, создающим свой особый тембровый пояс, сочетающий базовую функцию в ансамбле с собственно тематической линией.

В Композиции № 2 – произведении с ярко выраженной драматургией сонорных комплексов – таковым комплексом явился ансамбль из восьми контрабасов. Трагический тон сочинения выражался через специфически «жесткий» характер звучания контрабасов. Фортепианная партия имеет авторские ремарки: «Играть сухо, коротко, с нажимом».

Композиция № 3 для четырех флейт пикколо, четырех фаготов и фортепиано (1975) включает уже два комплекса деревянных духовых, последовательно соединяющихся в хоралы высокого и низкого звучания. Само количественное соединение инструментов заставляет Уствольскую вернуться к строгой метрике движения четвертями. Как отмечает Л.Н. Раабен: «Ударная, колючая фактура концентрируется в партии фортепиано, как перечашая мерной поступи мелодических голосов. Сама же их мелодика – псалмодия, исполняемая то хором фаготов, то хором флейт в антифонном проведении или соединении *tutti*. Начало и конец псалмодии проходит в тихой звучности, в кульминации же она приобретает апокалиптическую грозность. Ступающие четверти-звенья целостной мелодической структуры, требуют, однако, отдельного их произнесения, на что указывает поставленный над каждым звуком знак *detache*. Тип исполнения, следовательно, должен быть именно псалмодическим, где четверть – это слог, слово молитвы» [4, с. 114–115].

Еще более сложные тембровые комплексы представлены во Второй симфонии [6]. Именно в ней Уствольская приходит к наиболее развитой форме сонорно-тембровой драматургии, основанной

на шести комплексах: шесть флейт, шесть гобоев, шесть труб, фортепиано. Причем каждый из них трактуется как монолит и как «звуковой организм с внутренне меняющейся динамикой составляющих элементов» [7].

Высшего уровня кластерной техники Уствольская достигает в партии фортепиано. Композиторские ремарки в партитуре тщательно разработаны и дают возможность исполнителям максимально выразить глубинную сущность идеи произведения. «Аккордовые тембровые комплексы во всей симфонии должны быть тщательно уравновешены. Верхний звук комплекса является ведущим и должен быть везде выделен» [6, оборот титульного листа].

Фортепиано в кластерном звучании предстает уже в первых звуках симфонии: «Кластер. Верхний ведущий звук выделять. Очень короткие, ровные, сильные удары»; «кулаком левой руки, задевая нижние ноты»; «кулаком правой и левой руки, задевая нижние ноты»; «кулаком правой руки, задевая нижние ноты, четко выделять верхний, ведущий звук»; «совпадающие ноты в правой и левой руках ударять обеими руками»; «играть четко, каждую ноту отдельно. Слушать все комплексы. Не перекрывать»; «играть, ударяя пальцами плашмя, задевая нижние ноты. Верхняя нота (тематическая) выделяется». Таким образом, мы видим разнообразие приемов кластерной техники, предписанных самим композитором, что автор предписывал исполнять неукоснительно. Известно, как Уствольская резко отклоняла исполнения, не отвечающие её внутренней сущности и общей концепции произведения.

В Третьей симфонии, имеющей подзаголовок «Иисус, Мессия, спаси нас!», Уствольская суммирует все предыдущие типы тембровых комплексов и соединяет их с очень важным пространственным фактором, тщательно оговариваемым композитором в партитуре произведения:

«На заднем крае эстрады, наиболее удаленном от зала, должны помещаться три тубы – это басовый фундамент произведения. Справа, ближе к залу, – тембровый комплекс духовых со "своим" басом-тромбоном, пятью трубами in B и пятью гобоями. На противоположной стороне эстрады – пять контрабасов. Центр эстрады – для батареи ударных, в них входит три больших барабана, Gran Cassa 11, в центре – Cassa Sonore, справа – Gran Cassa 1. На переднем плане эстрадного пространства – справа от дирижера – фортепиано, слева – певец с микрофоном» [6].

Драматическая концепция симфонии – молитва о спасении, обращение к Богу и ощущение неотвратимости гибели мира. Фортепиано, поддерживаемое ударными, впервые вступает на 73-м такте. В мощной кластерной звучности «образ фортепиано» необходим в тембровом звуковом наполнении пространства.

Четвертая симфония, написанная в 1990 г., также привлекает сонорным решением и использованием партии фортепиано [7]. Однако если в Третьей симфонии молитва храмовая, всесветная, для выражения которой использованы все силы оркестра, поэтому слова молитвы приобретают обобщенный, всечеловеческий смысл, то в Четвертой – личное общение с Богом. Четвертая симфония написана для трубы, фортепиано, там-тама и *canto contralto*. Авторские ремарки в партитуре:

«1. Смысловую организацию музыки осуществляет разорванная черта, которая ставится каждому исполнителю и в партии и в партитуре и не может быть заменена тактовой чертой. Тактовая черта является лишь формальной организацией вертикали. 2. Уравновесить звучность: *Tromba e piano*, *Tam-tam e piano*. 3. Солист: *canto contralto* – женщина, платье черное до пола, шея закрыта, руки закрыты, без украшений, без микрофона. 4. Крышка фортепиано открыта» [7].

В симфонии использованы тексты из сборника «Памятники средневековой латинской литературы». Симфония одночастна, небольшая по объему – всего 14 страниц партитуры. Обращает на себя внимание, прежде всего, тема молитвы, которая излагается «гласом трубы», получая зеркальное отражение «гласа» фортепиано. Третий план – глухой удар колокола: кластер фортепиано и там-тама. Тембры инструментов глубоко символичны, труба ассоциируется со средневековой аскетичной монодией. Ансамблевая созвучность расходящихся «гласов» трубы и фортепиано создает интересный сонорный и пространственный эффект, триада «звук – тембр – пространство» получает смысловую завершенность. Самостоятельный образ – «удар колокола» – кластер фортепиано левой рукой (ладонь держать, ударять кластер четко, *simile* – авторские указания). Фортепиано поддерживается гулкими ударами там-тама и «растворяется» в звуковом пространстве. Удар колокола на протяжении всей симфонии приобретает постоянный характер, им и завершается Молитва. Это своего рода «глас» вопрошающий, наводящий на вечный вопрос «По ком звонит колокол?». Финальное проведение темы трубы и фортепиано глубоко символично: труба – *con sord.* (приглушенно) *PPP*, фортепиано – *espr.PP* (выразительно, пианиссимо), т. е. именно фортепианное звучание и труба имеют образную тембровую окраску.

Можно говорить о сонористике Галины Уствольской как о композиционном приёме, который выражен разнообразием тембровых соотношений. «Звук-тембр» становится «звуком-образом» со строго продуманными нюансами, придающими ему определенный характер выразительности. Кластерный комплекс у Уствольской сам по себе становится целостной образной системой – то грозной, то ударной, то молитвенной, то вопрошающей, то гневной. Тщательно разработанная кластерная техника резко экспрессионизирует всю фортепианную фактуру, уводя общее звучание инструмента как бы за пределы «образа фортепиано» (термин Л.Е. Гаккеля). Эта музыка безжалостна и экспрессивна, она потрясает варварской силой и отталкивающим выражением зла, она вызывает огромное слушательское напряжение и сопричастность тому, что услышал композитор в советской эпохе 80-х гг. XX в.; переживание той драмы «неисполнения», «замалчивания», «несправедливой критики», которую пришлось пережить самому композитору. Об этом говорит музыка, это услышат наши потомки. Кластер в сонатах Галины Уствольской – это и художественный знак, и смысловое воплощение высшей идеи уникального композиторского дара, позволившего выразить в звуках конец XX в. в России.

Список литературы

1. Васильева Н.В. Галина Уствольская. – СПб.: Композитор, 2014.
2. Гладкова О. Галина Уствольская – музыка как наваждение. – СПб.: Музыка, 1999.
3. Кац Б.А. Слово, спрятанное в музыке // Музыкальная академия. – 1995. – № 4–5.
4. Раабен Л.Н. О духовном ренессансе в русской музыке 1960–80-х годов. – СПб.: Бланка-Бояныч, 1998.
5. Самсонова Т.П. Сонористика в фортепианной музыке XX века. – СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2001.
6. Уствольская Г. Симфония № 2. Партитура. – Л.: Композитор, 1980.
7. Уствольская Г. Симфония № 4. Партитура. – Л.: Композитор, 1990.

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ

УДК 378.01

О. Л. Гнатюк

Современные модели высшей школы*

Часть 2. Дилеммы выбора российской модели высшего образования

Во второй части статьи раскрывается основное содержание дискуссий зарубежных и российских ученых об оптимальных моделях высшей школы для XXI столетия. Систематизированы основные подходы реформирования вузов в современной России.

The second part of the article deals with the essence of foreign and Russian scholars' discussions on 21st century optimal University models, the author systematizing basic approaches to University reforms in contemporary Russia.

Ключевые слова: современные модели высшей школы, содержание дискуссий об оптимальной модели высшего образования для России.

Key words: modern University education models, discussions on optimal University education models for Russia.

Основные тренды реформирования высшего образования: зарубежный опыт

Опыт реформирования мирового образовательного пространства насчитывает более четверти века. Отечественная система образования также уже более 20 лет находится в состоянии перманентных реформ. В начале 1990-х гг. итоги разрушения гумбольдтовской модели были подведены канадским исследователем Б. Ридингсом в книге «Университет в руинах». Молодой канадский исследователь показал, что университет как средоточие разума и

© Гнатюк О. Л., 2014

* *Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (Проект 14-06-00853 «Модель коммуникативного пространства современного университета: социально-экономические и культурно-антропологические факторы»).*

центр воспроизводства национальной культуры, для которого скрепляющим началом служила либо философия (по Канту), либо литература (оксфордско-кембриджская модель – Ньюмен, Арнольд), либо литературоведение и сочинительство, призванные сформировать либерального субъекта, сориентированного на соблюдение общественного договора (американский университет), утратил свою прежнюю легитимацию, миссию, первоначально заявленные цели и смыслы. Сегодня заявлена новая концепция университета – «University of excellence». Такой «университет превосходства, совершенства, высокого качества» превращается в подобие бизнес-корпорации и перестает быть местом концентрации и воспроизводства национальной культуры.

По мнению Е.Н. Ивахненко, основными трендами реформирования высшего образования в США, Канаде, Австралии, Западной Европе за последние 20–25 лет являются следующие: 1) внедрение эффективного академического менеджмента, влекущего за собой рыночное поведение как всего вуза/корпорации, так и его структурных подразделений (факультетов); 2) описание деятельности профессорско-преподавательского состава в терминах менеджерской деятельности (привлечение грантов, индекса цитирования, участие в PR-проектах и рекламной деятельности, популярность, сотрудничество со СМИ); 3) инновационность, которая зачастую означает способность вуза находить/открывать/создавать в основном негосударственные источники финансирования [5, с. 38–39].

В отечественной и зарубежной педагогике высшей школы исследованы разнообразные модели университета, исходя из его идеи (миссии) в цивилизационном прогрессе и трансформаций в условиях рыночных отношений: инновационная, связанная с внедрением новаций в процесс образования; исследовательская, прагматическая, ориентирующаяся на потребности рынка, модель сетевой университетской корпорации и др. [14, с. 4–5]. Американский футуролог К. Керр обосновал модель современного университета как мульти-университета, выполняющего многообразные функции и выполняющего роль своеобразного «города» для интеллектуального производства [9, с. 185–189]. Эти (и другие) модели высшей школы «в снятом виде» содержат такие мировые образовательные тренды, как диверсификация, специализация, фундаментализация, коммерциализация, корпоративизация, регионализация, глобализация, интеграция. Так, традиционная модель образования – это модель академического образования в целях сохранения и трансляции культурного наследия, многообразия знаний, умений и навыков, идеалов

и ценностей, способствующих как индивидуальному развитию человека, так и сохранению социального порядка. Такая модель призвана решать задачу формирования базовых знаний, умений и навыков, позволяющих индивиду перейти к самостоятельному усвоению знаний, ценностей и умений более высокого ранга по сравнению с освоенными.

В модели вуза как государственно-ведомственной организации образования строится по ведомственному принципу с централизованным определением целей, содержания образования, номенклатуры учебных заведений и учебных дисциплин, а учебные заведения подчиняются и контролируются административными органами. Модель развивающего образования предполагает его организацию как особой инфраструктуры через широкую кооперацию деятельности образовательных систем разного ранга, типа и уровня, что позволяет удовлетворять потребности различных слоев населения в образовательных услугах и обеспечивать расширение спектра образовательных услуг.

Рационалистическая модель образования предполагает такую его организацию, усвоение таких ценностей, знаний, умений, навыков которые позволяют молодому человеку эффективно адаптироваться к существующим общественным структурам. В рамках этой модели центральное место занимает бихевиористская (от. англ. *behavior* – поведение) концепция социальной инженерии, предполагающая пассивную роль учащихся, которые приобретают адаптивный «поведенческий репертуар», необходимый для адекватного жизнеустройства в соответствии с социальными нормами, требованиями и ожиданиями общества. Рационалистическая модель не акцентирует внимание на творчестве, самостоятельности, индивидуальности, а «заданные» поведенческие цели вносят в образовательный процесс дух утилитаризма.

Феноменологическая модель образования предполагает персональный характер обучения с учетом индивидуально-психологических особенностей студентов. Образование рассматривается как гуманистическое, т. е. адекватно соответствующее подлинной природе человека, уникальному развитию каждого ученика, а не как «образовательный конвейер». Неинституциональная модель образования ориентирована на его организацию вне социальных институтов: образование на «природе», образование с помощью Internet, в условиях «открытых школ», дистанционное обучение и др. [14, с. 4–5]. Так или иначе, из четырех компонентов, составляющих парадигму образования, – студент, преподаватель, знание, ме-

тоды – то один, то другой становится главным и определяет тип, модель образовательной системы: догматический, если в центре преподаватель; просветительский, если главным является знание как ценность, преобразованная духовным трудом информация; позитивистский, если главное – технологии; гуманистический, если цель – становление свободной личности [4, с. 67, 132].

Национальная российская модель высшей школы

На наш взгляд, наиболее важные проблемы и дилеммы выбора оптимальной национальной российской модели высшей школы описал академик Сибирского отделения РАН Н.С. Розов. По его мнению, сегодня в России выбор модели высшей школы определяется политико-экономическим и ценностным измерениями. В рамках первого сформировались два подхода – либеральный и государственный. Либеральный подход формирует модель предпринимательского университета. Это означает, что вузы должны развиваться как предприятия по оказанию образовательных услуг при минимизации государственного управления и либерализации экономических целей. Напротив, государственный подход предполагает, что сохраняются государственное финансирование высшего образования, специалитет, стандарты и «сетки» имеющихся учебных планов.

Что касается ценностного измерения деятельности вуза, то и здесь можно говорить о двух позициях: 1) ориентация на новую социальную конъюнктуру (подготовка в основном по новым специальностям, востребованным на рынке труда); 2) ориентация на имеющиеся духовные национальные традиции, восходящие к истокам российской гуманистической педагогики. Первая позиция характерна для либерального подхода и реализуется, прежде всего, в практике негосударственных, коммерческих вузов, вторая – для государственного.

Обобщив опыт реформирования европейских университетов и экстраполируя его на российскую действительность, Н.С. Розов выделяет три модели устройства университета: 1) университет как бюрократия; 2) университет как коллегиальное сообщество (термин «universitas» – в отличие от «studium» – означает именно корпорацию, объединение преподавателей и студентов по поводу передачи и получения знаний, опыта, ценностей); 3) университет как конфликтная организация с группами, борющимися за влияние, власть и каналы доступа к ресурсам. По его мнению, наиболее интересной

является конкурентная модель как в идеале, так и в рамках конфликтной парадигмы, в которой конфликт и конкуренция в любой организации – это норма при обязательном условии принятия «правил игры», регулирующих конфликт. Оба имеющихся в России стратегических подхода к реформированию высшего образования – и либеральный, и государственный – пока только декларируют в качестве наиболее предпочтительной модель университета как коллегиального сообщества; сторонники же либерального подхода при этом несколько более восприимчивы к конфликтной модели. По мнению Н.С. Розова и специалистов по социологии образования, при выборе модели университета как коллегиального сообщества чрезвычайно возрастает ответственность администрации университетов за то, чтобы они стали центрами: 1) интеллектуального и духовного воспроизводства (культуроцентризм); 2) подготовки высококвалифицированных кадров (социоцентризм); 3) предоставления качественных образовательных услуг (антропоцентризм). Только сбалансированное решение этих трех целевых задач, т. е. ориентация и на культуру, и на общество, и на человека, позволят реализовать российским университетам и макросоциальную, и инновативную миссию и действительно стать интеллектуальными центрами объединения структур власти, бизнеса и институтов гражданского общества.

Синтез культууроцентризма, социоцентризма и антропоцентризма находит свое выражение в системе образовательных компетентностей: профессиональной; общекультурной, включающей экологическую, политическую, экономическую, правовую, гуманитарную, эстетическую; коммуникативную; рекреационную компетентности. Синтез этих подходов в национальной модели высшей школы также потенциально обеспечивает ответственность личности за общезначимые ценности (жизнь, здоровье, достоинство, защита гражданских свобод, экология среды и др.), свободное ценностное самоопределение и личностную самоактуализацию. Для практической реализации модели университета как коллегиального сообщества необходима коалиция власти, СМИ, университетов и бизнеса. В целом же для России, по мнению Н.С. Розова, наиболее подходит модель предпринимательского университета (с некоторыми добавлениями). Декларируемая в качестве наиболее приемлемой модель университета как коллегиального сообщества – при реально действующей бюрократии – пока не только декларативна, но и декоративна, и сегодня она играет, скорее, консервативную, а не инновационную роль [13, с. 71–74].

Как отмечалось участниками дискуссий, предшествующих принятию ФЗ РФ об образовании, из более чем 1100 вузов в России (с филиалами их около 3000), 600 вузов – государственные, более 400 – негосударственные. Наиболее вероятным сценарием преобразования вузов называлось создание жесткой иерархии государственного финансирования в зависимости от полученных от государства же статусов различных вузов: 1) «привилегированных», которые, по замыслу, призваны были вывести из тупика вузовскую науку (федеральные и исследовательские университеты, инновационные вузы); 2) «непривилегированных», в финансовом отношении находящихся на «голодном пайке»; 3) «всех остальных» (негосударственные и региональные вузы, включая областные пединституты) [5, с. 41]. В Федеральном законе «Об образовании в РФ» основными категориями образовательных организаций высшего образования в РФ определены следующие: ведущими классическими университетами являются МГУ и СПбГУ; установлены категории «федеральный университет» и «национальный исследовательский университет». Последний призван быть реальным воплощением нового подхода к качественной модернизации сектора науки и образования и новой институциональной формой организации научной и образовательной деятельности, задачами которого являются кадровое и научное обеспечение запросов высокотехнологичного сектора российской экономики. В 2011 г. статус федеральных университетов России имели 18 российских вузов, включая Уральский федеральный университет им. Б. Н. Ельцина, Южный федеральный университет, Московский физико-технический институт (Физтех), Высшую школу экономики, Новосибирский госуниверситет и др. [10, с. 14–15].

Современные интерпретации многообразия моделей высшей школы свидетельствуют о том, что образование вышло за внутринациональные рамки. Это предполагает поиск образовательных стратегий в общемировом измерении, позволяющих формировать единое образовательное пространство на принципах интернационализации, институционализации, интеграции социумов, культурной конвергенции, общности целей и ценностей. Примером реализации такой стратегии служит Болонская модель, которая становится доминирующей для общеевропейского образовательного пространства.

С начала 2000-х гг. в РФ начался противоречивый процесс перехода вузов на стандарты Болонского процесса. Контуры современной модели отечественного образования, синтезирующей как тренды мирового развития, так и лучшие традиции российской высшей школы, были изложены в правительственных документах

РФ начиная с середины 2000-х гг. в Федеральном законе «Об образовании в Российской Федерации» (принят Государственной Думой 21 декабря 2012 г. Одобрен Советом Федерации 26 декабря 2012 г.). В них стратегическая цель государственной политики в области образования определялась как повышение доступности качественного образования, соответствующего требованиям инновационного развития экономики, современным потребностям общества и каждого гражданина. При этом развитие высшего профессионального образования предусматривает: расширение участия работодателей на всех этапах образовательного процесса; вовлеченность студентов и преподавателей в фундаментальные исследования, что позволит сохранить известные во всем мире российские научные школы и вырастить новое поколение исследователей, ориентированных на потребности инновационной экономики знаний; фундаментальные научные исследования определяются как важнейший ресурс и инструмент освоения и обновления информации; формирование системы непрерывного образования на основе внедрения национальной квалификационной рамки, системы сертификации квалификаций, модульных программ, что позволит максимально эффективно использовать человеческий потенциал и создать условия для самореализации граждан в течение всей жизни; создание инфраструктуры социальной мобильности обучающихся и др. В этих документах обозначены приоритеты, цели и этапы формирования и реализации современной модели образования в РФ на период до 2020 г. Необходимым условием формирования инновационной экономики является модернизация системы образования, становящейся основой динамичного экономического роста и социального развития общества, фактором благополучия граждан и безопасности страны [6; 7; 8].

В основу современной модели образования должны быть положены такие принципы, реализованные в приоритетном национальном проекте «Образование», как открытость образования к внешним запросам, применение проектных методов, логика «деньги в обмен на обязательства», конкурсное выявление и поддержка лидеров, успешно реализующих новые подходы на практике, формирование механизмов оценки качества и востребованности образовательных услуг с участием потребителей; адресность инструментов ресурсной поддержки и комплексный характер принимаемых решений [1, с. 64–65]. В своём послании Федеральному Собранию в ноябре 2008 г. в то время президент РФ Д.А. Медведев указал на необходимость возрождения российской образовательной системы. В дополнение к ранее озвученной им концепции четырёх

«и» – институты, инвестиции, инфраструктура и инновации, развитие которых должно привести Россию к вхождению в 2020 г. в пятерку крупнейших мировых экономик, добавил пятую составляющую: интеллект, развитие которого связано с образованием [11, с. 3].

Опубликование этих (и других) важнейших для инновационного развития российского общества документов об оптимальной модели российского высшего образования активизировало публичный дискурс. Его смысловым контентом остается обсуждение проблем, связанных с поиском (и выбором) эффективных и более оптимистичных для России моделей высшей школы, которые бы синтезировали опыт как прагматических, так и национальных ценностей, потребности развития рынка образовательных услуг и традиции отечественного образования и которые отвечали бы публичному «заказу» на образование – государственному, муниципальному и корпоративному [2, с. 16; 12, с. 200]. Даже абсолютное большинство опрошенных студентов, 84 %, не знакомых с нюансами моделей образования, на вопрос пилотажного исследования, проводимого 24 апреля 2014 г. на факультете философии человека РГПУ им. А.И. Герцена, какая модель высшей школы наиболее подходит для современных вузов в России, выбрали модель, синтезирующую как национальные, так и западные традиции. Модель, опирающуюся на традиции западной системы образования, выбрали 5 % респондентов. Ответили: «Затрудняюсь с ответом» 11 %. Модель, опирающуюся на лучшие национальные традиции, не выбрал ни один опрошенный студент (0 %) ¹.

Новая культуротворческая модель высшей школы, призванная организовать пространственно-временной континуум образовательного процесса в соответствии с логикой становления образов мира, соотношенных с собственными возможностями становления личности, позволяет избежать односторонность рыночной модели, зависимой от рынка профессий и разрушающей фундаментальность, и сохранить духовно-нравственные ориентиры отечественного образования [3, с. 21, 22]. По нашему мнению, такая модель, синтезирующая лучшее в системе западного и российского образования, основана на таких взаимосвязанных подходах, как антропоцентризм, культуроцентризм и социоцентризм, и в центре ее находится Человек.

¹ Выборка – 19 человек, практически все – студенты третьего курса, обучающиеся по учебному плану подготовки бакалавров по направлению 031600 Реклама и связи с общественностью. Анкета разработана О.Л. Гнатюк.

Список литературы

1. Белая О.П. Инновационные модели образовательных систем в высшей школе России: современные тенденции // Современные наукоемкие технологии. – 2008. – № 6.
2. Бердяшкевич А.П. Каким будет закон об образовании XXI века? // Народное образование. – 2013. – № 8.
3. Валицкая А.П. Новая школа России: культуротворческая модель в контексте задач духовно-нравственного воспитания // Вестн. Герценовского ун-та. – 2010. – № 2 (76).
4. Валицкая А.П. Теория образования в контексте современности: учеб. пособие. – СПб.: Астерион, 2014.
5. Идея университета: вызовы современной эпохи. Круглый стол // Высшее образование в России. – 2012. – № 7.
6. Концепция долгосрочного социально-экономического развития РФ на период до 2020 г. Утверждена распоряж. Правительства РФ от 17 ноября 2008 г. № 1662-р.
7. Национальная образовательная инициатива «Наша новая школа», утверждена Президентом РФ от 4 февр. 2010 г. ПР-271.
8. О плане действий по модернизации образования на 2011–2015 гг. Распоряжение Правительства РФ от 7 сент. 2010 г. № 1507-р.
9. Панькова Н.М. Миссия университета в современных концепциях высшего университетского образования // Изв. Томского политехн. ун-та. – 2008. – Т. 312. – № 6: Экономика. Философия, социология и культурология.
10. Полтерович В.М. Реформа РАН: экспертный анализ. Ст. 1 // Общественные науки современность. – 2014. – № 1.
11. Послание Президента РФ Федеральному Собранию // Рос. газ. – 2008. – 6 нояб. – № 230 (4787).
12. Преображенская К.В. Современные образовательные стратегии: дилемма прагматических и национальных ценностей // Аксиосфера современности: философско-эстетический анализ и нравственное обоснование социокультурных практик: моногр. – СПб.: Астерион, 2013.
13. Розов Н.С. О моделях университета в современной России // Социс. – 2007. – № 10.
14. Старикова О.С. Современные стратегии высшей школы: полипарадигмальный подход: автореф. д-ра пед. наук (13.00.08 – теория и методология профессионального образования). – Краснодар, 2011.

УДК 37.01

*Т. В. Ромашко, Н. Ю. Белякова***Роль информационно-коммуникативной среды
в становлении современного образовательного пространства***

Глобализация информационных потоков требует осмысления новых принципов публичных коммуникаций применительно к такой важной сфере общественной жизни, как образовательная среда. В статье рассмотрены понятийные границы института связей с общественностью и его роль в становлении информационно-коммуникативной среды высшего учебного заведения.

Information globalization makes it necessary to think of new public communication principles as applied to education as one of important social spheres. The article presents conceptual analyses of public relations and the part they play in forming a University informational and communicative space.

Ключевые слова: институт связей с общественностью, социальный институт, информационно-коммуникационная среда вуза.

Key words: public relations, social institute, University informational and communicative space.

В современном обществе коммуникативные инновации выступают мощным ресурсом развития учреждений образования и культуры. Формирование системы интегрированных коммуникаций позволяет повысить эффективность взаимодействия общественных институтов в рамках совместной реализации значимых социокультурных и финансово оправданных проектов. Развитие единого информационно-коммуникативного пространства способствует эффективной реализации как адресных программ развития конкретных учебных заведений, так и общегосударственных инициатив по модернизации образования. Осуществление тех и других невозможно без тесного взаимодействия с внутренними (корпоративными) и внешними аудиториями – профессиональными и бизнес-сообществами, органами государственного и муниципального управления, НКО и др. Интеграция вуза в социальную, культурную, экономическую жизнь города, региона и страны выступает главной целью его коммуникационной политики.

© Ромашко Т. В., Белякова Н. Ю., 2014

* *Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (Проект 14-06-00853 «Модель коммуникативного пространства современного университета: социально-экономические и культурно-антропологические факторы»).*

В условиях сосуществования разнообразных социологических подходов и парадигм осмысление современной динамики информационного поля образовательной сферы невозможно без сравнительно-исторического подхода. В статье осуществляется диахронный анализ понятия «социальный институт», рассматриваются его актуальные интерпретации применительно к той роли, которую информационно-коммуникативная среда играет в современном образовательном пространстве. Под информационно-коммуникативной средой в данной статье понимается институт связей с общественностью.

Социальный институт: определение понятия и функции

Интерес к понятию «социальный институт» появился в социологии со второй половины XIX в.; связанная с ним проблематика не потеряла своей актуальности до сего дня. Внимание исследователей привлекает значимость этой категории для структурного анализа происходящих социальных процессов.

Вслед за П. А. Сорокиным А. С. Кравченко отмечает, что социальное пространство трехмерно; его структурными компонентами выступают социальная стратификация, социальный состав населения и социальные институты [15, с. 85]. В отличие от первых двух составляющих, социальные институты являются изменчивой величиной в силу создания новых и отмирания старых норм, порядков и правил поведения. Они быстрее всего реагируют на происходящие в обществе изменения. В целом социальный институт – это особый тип устойчивой регламентации социальных связей и различных организационных форм социального регулирования поведения субъектов. Таков взгляд на это понятие классической социологии, который сегодня приобретает новое толкование в рамках неинституционального подхода.

«Отец социологии» Огюст Конт заимствовал понятие социального института из юриспруденции, где его использовали для «характеристики отдельного комплекса юридических норм, регулирующих социально-правовые отношения в некоторой предметной сфере» [5, с. 32]. Позитивистская социология Конта предполагала изучение общества посредством анализа механизма соотношения солидарности и согласия. Для этого требовалось установить взаимозависимость между социальными действиями и структурами самого общества (социальными институтами: семьей, религией, государством, правом) [13, с. 44].

Герберт Спенсер, представитель социального эволюционизма, внес значительный вклад в развитие понятия. В его интерпретации социальный институт – это социальные отношения, учреждение, организация. С точки зрения Спенсера эволюционное развитие общества предполагает разрастание функциональных связей между его институтами, а также усложнение самих институтов, их дифференциацию [24, с. 287].

Эмиль Дюркгейм рассматривал социальные институты как корпорации – с точки зрения их функциональной составляющей. В его концепции разделение труда играет главную роль в успешном функционировании общества и его дальнейшем развитии, «увеличивает производственную силу и умение работника, составляет необходимое условие материального и интеллектуального развития обществ, оно – источник цивилизации» [7, с. 52]. По мнению Дюркгейма, профессиональные социальные институты, или «корпорации», поддерживают нормальное функционирование структуры общества, являясь основными ее компонентами. Отсюда следует, что вновь создаваемые функциональные составляющие структуры общества на начальном этапе своего развития существуют как нормативное удовлетворение потребности общества, становятся институциональными единицами социума. Вместе с тем Дюркгейм дает более широкое понятие институту, понимая под ним «все поведения, установленные группой» [8, с. 25]. Таким образом, социолог акцентировал внимание на том, что социальный институт возникает вследствие удовлетворения определенной потребности и в основе своей имеет общественное соглашение [8, с. 18].

Ряд других крупных социологов видели цель создания любого социального института в управлении. Макс Вебер указывает на «насильственное внедрение институтов с верхушки управленческой пирамиды» [1, с. 538]. По Веберу, социальный институт – это устойчивая система человеческих отношений, возникающая по воле вышестоящих лиц с целью решения конкретных задач по общественному управлению, имеющая свои правила и порядки. Питирим Сорокин рассматривал социальные институты как организации, отличающиеся от конгломерата и группы тем, что они представляют собой такие образования, которые характеризуются: 1) наличием нескольких социальных групп, имеющих общие ценности и удовлетворяющие потребности; 2) единым этосом (духовной культурой); 3) наличием материальной культуры; 4) специальными социальными действиями в рамках данного института.

Представители структурно-функционального анализа рассматривали социальный институт через призму его функциональности. Один из теоретиков данного направления Толкотт Парсонс, разрабатывая понятие «структурная модель общества», понимал под ним переплетение социальных ролей, групп и социальных институтов. Последние являются базисными элементами регулирования общества, имеющими устойчивую структуру, многообразие функций, набор ролей, пространственно-временную локализацию. Более того, упорядочение взаимодействия выступает главной функцией социальных институтов: «Институт – это своеобразная форма человеческой деятельности, основанной на четко разработанной идеологии, системе правил и норм, а также развитом социальном контроле за их исполнением» [19, с. 121].

Большинство отечественных социологов (М. С. Комаров, М. А. Яковлев, Л. А. Седов, С. С. Фролов, А. И. Кравченко, С. С. Новикова и др.) акцентируют внимание на нормативной структуре института [17, с. 165; 21, с. 17; 15 с. 177]. Реализуя свои социально значимые функции, институт обеспечивает существование целостной системы стандартизированных образцов поведения. Исследователи подчеркивают, что социальные институты носят надындивидуальный характер и выполняют в обществе ряд функций, главными из которых являются упорядочение общественных отношений, обеспечение устойчивости и воспроизводство социальных отношений. Современное представление о социальном институте связано с мультипарадигмальным подходом, который позволяет совершить идентификацию социальной проблемы, проанализировать ситуацию ее возникновения и существования, объяснить поведение людей в сложившейся ситуации и разработать практически ориентированную модель анализа социальных проблем [22, с. 68].

Одна из важных функций институтов – стабилизация деятельности людей путем сведения ее к более или менее предсказуемым образцам социальных ролей. Таким образом, одной из важных черт института является его соответствие «социальной потребности». Именно эта особенность института и создает такую вариативность функциональности. На наш взгляд, важнейшей функцией социального института является определение, закрепление и воспроизводство связей и отношений, их «шаблонизация», т. е. наличие уравнивающей системы ценностей и норм общества [9, с. 225; 20, с. 153–154].

Раскрывая проблему институционализации, Т. Парсонс отмечал, что институты приобретают черты ценностно-нормативных комплексов, регулирующих поведение индивидов, а также свойства организованной системы социальных связей и статусно-ролевых отношений, которые объединяют значимые общественные ценности и процедуры, удовлетворяющие основные потребности общества [37, с. 232]. Здесь под общественными ценностями понимаются разделяемые идеи и цели, под общественными процедурами – стандартизированные образцы поведения в групповых процессах, а под системой социальных связей – сплетение ролей и статусов, посредством которых это поведение осуществляется и удерживается в определенных рамках [18, с. 121]. Таким образом, по Парсонсу, процесс институционализации – это закрепление во времени отношений между участниками действий таким образом, что их поведение сохраняется неизменным независимо от того, кто конкретно участвует во взаимодействии [9, с. 225–228].

Таким образом, процесс институционализации, т. е. формирования социального института, обязательно предполагает:

- возникновение потребности;
- формирование общих целей;
- появление социальных норм и правил в процессе социального взаимодействия;
- появление процедур, связанных с нормами и правилами;
- институционализация норм и правил, процедур, т. е. их принятие и практическое применение;
- установление системы санкций для поддержания норм и правил;
- создание системы статусов и ролей, охватывающих всех без исключения членов института [25, с. 106].

Результатом процесса институционализации можно считать создание в соответствии с нормами и правилами четкой статусно-ролевой структуры, социально одобренной большинством участников социального процесса. Без институционализации, без социальных институтов общество существовать не может, так как именно они являются главными базисными элементами регулирования общественной жизни и социальных практик. Социальные институты в интерпретации классиков социологии (О. Конт, Э. Дюркгейм, Т. Парсонс, П. Сорокин и др.) так или иначе придают стабильность социокультурной системе [28, с. 29–30].

Однако с середины 1960-х гг. и вплоть до 1970-х зарубежные экономисты и социологи раннего неoinституционализма (Д. Норт,

М. Арчер, Р. Кроуз, В. Меркель) предложили принципиально новый подход к пониманию механизмов формирования и изменения социальных институтов. Неоинституционализм радикально изменил существовавшую парадигму. Именно в рамках этого подхода было подчеркнуто, что «нормой бытия социальных институтов является как раз не их жесткая стабильность (их функции – как в структурном функционализме), но именно изменения. <...> Концепция неоинституционализма выдвигает на первый план не сами институты – структуры, а субъектов, их поддерживающих и изменяющих. Это переносит фокус внимания исследователя с институтов как структур на процессы их формирования» [28, с. 31–32]. По нашему мнению, неоинституциональный деятельностный подход является наиболее целесообразным для анализа процессов институционализации «паблик рилейшнз». В этом смысле институт «паблик рилейшнз» – это один из новых «солидарных» институтов, своего рода институт символического капитала (норм, структур доверия, «доверительности», «солидарности»), имеющий интегральный потенциал и стремление к сотрудничеству [6, с. 24–25].

«Паблик рилейшнз» как социальный институт

Традиционно основными социальными институтами считаются семейные, политические, экономические, образовательные и религиозные [25, с. 256]. На наш взгляд, в этот перечень может быть добавлен институт «паблик рилейшнз», формирующий информационно-коммуникативную среду жителя города.

В Западной Европе исторически сложилась система ценностей связей с общественностью, которая заключена в самом определении. Так, в 1975 г. Фонд исследований и образования в области «паблик рилейшнз» (Foundation for public research and education) определил их как особую управленческую функцию, «которая помогает устанавливать и поддерживать тесную коммуникацию, взаимопонимание, взаимодействие и сотрудничество между организацией и связанной с ней общественностью; включает управление проблемами или вопросами; обеспечивает информированность руководства о настроениях в общественном мнении и помогает ему более чутко реагировать на эти настроения... выполняя роль своеобразной системы раннего предупреждения, помогающей прогнозировать тенденции; а также использует в качестве своих важнейших инструментов исследования разумное и этичное общение» [10, с. 23]. Таким образом, статус функционала связей с

общественностью приравнивается к статусу социальной коммуникации.

Многие западные и отечественные специалисты «паблик рилейшнз» (С. Катлип, В.Г. Королько, Д. Груниг и др.) считают связи с общественностью функцией менеджмента. Представители этого направления в основном руководствуются двухсторонней симметричной моделью пиара, разработанной Ларисой и Джеймсом Грунигом в 1988 г. Исследователи предполагают, что наивысшая стадия развития «паблик рилейшнз» в обществе выглядит как непрерывный публичный дискурс между руководством компании и общественностью, в ходе которого решаются совместные актуальные проблемы как аудитории, так и фирмы» [31, с. 17]. В контексте этой парадигмы В.Г. Королько подчеркивает, что «паблик рилейшнз» как современный социальный институт «предлагает организациям и общественности различные пути согласования общих интересов для преодоления трений и предотвращения неразумных действий», выступая в роли медиатора диалога между обществом и коммерческим / социальным / образовательным сектором, государством и культурой [14, с. 156].

На сегодняшний день во многих странах технологии связей с общественностью используются практически во всех сферах общественной жизни: хозяйственной, коммерческой, социальной, политической, культурной, образовательной и т. д. «PR востребован там, где осознана потребность в контактах с общественностью, где есть представление о ее существовании, ее запросах, ее влиятельности» [3, с. 5]. Примечательно, что в ноябре 1982 г. американским обществом «паблик рилейшнз» (Public Relations Society of America, PRSA) было создано «Официальное положение о “паблик рилейшнз”» (Official Statement on Public Relations). Знакомство с ним убеждает, что в конце прошлого столетия связи с общественностью на своей «исторической родине» уже охватывали весьма широкий спектр общественных институтов – от коммерческих предприятий до профсоюзов, правительственных агентств, добровольных ассоциаций, фондов, больниц, школ, колледжей и религиозных институтов [10, с. 24]. Широкое внедрение практики «паблик рилейшнз» во многие сферы жизни общества не могло обойтись без создания нового профессионального сообщества, учреждений, норм, правил и санкций. Это объясняет зарождение нового социального института паблик рилейшнз, институционализация которого началась с появлением социальных потребностей, связанных в первую очередь с

деятельностью по урегулированию отношений между субъектами «паблик рилейшнз» и общественностью.

Процесс институционализации «паблик рилейшнз» проявляется в создании самостоятельного общественного образования, характеризующегося устойчивостью структуры, интегрированностью элементов и определенной изменчивостью функций (зарождение системы ценностей, норм, идеалов, а также образцов деятельности и поведения людей и других элементов социокультурного процесса в контексте данной профессии). К ключевым функциям «паблик рилейшнз», которые присущи всем направлениям и видам данного социального института вне зависимости от его отраслей и направлений (бренд-менеджмент, политический пиар, отраслевой, пиар в бизнесе и др.), можно отнести:

- контроль мнения и поведения общественности;
- реагирование на общественность;
- достижение взаимовыгодных отношений между всеми связанными с организацией группами общественности путем содействия плодотворному взаимодействию с ними [14, с. 35].

В практическом плане традиционно выделяют внешнюю и внутреннюю функции «паблик рилейшнз». Внешняя функция направлена на создание и поддержание положительного имиджа организации среди слоев и групп общественности, являющихся внешними по отношению к организации, на информирование о деятельности организации и ее продуктах. Внутренняя функция направлена на создание и поддержание корпоративной социальной ответственности внутри организации. Таким образом, под институтом «паблик рилейшнз» понимается функционирующая в социуме устойчивая, нормативно закреплённая совокупность ролей и статусов, предназначенных для обеспечения эффективных публицитных дискурсов социальных акторов и нацеленная на оптимизацию их отношений с общественностью [27, с. 93]. Следует отметить, что социальный институт «паблик рилейшнз» – продукт новейшего времени, существующий, в основном, в рыночных (конкурентных) условиях [27, с. 93–94].

Современный институт «паблик рилейшнз» характеризуется культурными, регулятивными и релятивными чертами, поскольку включает в себя человеческие отношения, определяющие роли коммуникаторов, этические и правовые кодексы, легализующие и упорядочивающие данные отношения, и, наконец, процесс «обращения» частного суждения в сферу публичного дискурса. Исходя из этого, можно предположить, что институт «паблик ри-

лейшнз» может обслуживать не только прагматические потребности субъекта коммуникации, но и социальные, образовательные, научные, культурные потребности самого общества. Здесь проявляется закономерность, связанная с взаимозависимостью общественного развития и расцвета «публич рилейшнз». Ведь главной социальной функцией этого института так или иначе является обеспечение эффективных публичных коммуникаций социальных субъектов, нацеленное на оптимизацию их отношений с общественностью [16, с. 8].

«Публик рилейшнз» и современный вуз

Отечественная система высшего образования стремится войти в европейское пространство, что сказывается на ее структуре, форме, критериях оценки, принципах обучения – меняются содержательная и внешняя стороны системы образования. С другой стороны, на сегодняшний день далеко не все отечественные учебные заведения осознали, что изменение концептуального подхода к освоению знаний неминуемо потребует трансформации проводников этого процесса – учебных заведений. Нередка ситуация, когда при создании нового образовательного продукта – учебной программы, стандарта, курса или учебного подразделения – не рассматривается стратегия его позиционирования и продвижения, не принимается во внимание обратная связь от потенциального потребителя (учащегося) и заказчика (государства, профессионального и бизнес-сообщества и др.).

Опыт многих зарубежных высших образовательных учреждений раскрывает некоторые перспективы существования системы образования и экономического сектора страны. Например, ярким примером успешной адаптации института образования к новым условиям рынка является процесс реструктуризации и репозиционирования высшей системы образования в Великобритании. В начале XX в. в Англии и Шотландии было около пяти классических вузов (Оксфорд, Кембридж, Университет Абердина и др.), которые готовили специалистов различного уровня (бакалавр, магистр и доктор философии). Данные заведения были самыми престижными учреждениями в стране, имели государственное и частное финансирование, развивали фундаментальные направления естественных и гуманитарных наук.

Однако в 50-е гг. XX в. стало очевидно, что выпускники вузов не востребованы на послевоенном рынке труда. В основном выпускники Оксбриджа становились управляющими банков, послами, судьями, руководителями крупных корпораций, в то время как стра-

на нуждалась в специалистах технического профиля, в инженерах и техниках, способных развивать экономику страны [11, с. 802–807]. В это время правительство взяло на себя обязательства по повышению квалификации жителей страны. Почти до конца 1970-х высшее образование было бесплатным для всех граждан Великобритании, открывались многочисленные технические колледжи и гуманитарные институты, которые обслуживали потребности общества.

В 1979 г. консервативное правительство во главе с Маргарет Тэтчер проводило политику унификации системы управления классических вузов, академий и колледжей, что привело к резкому сокращению государственного финансирования высшего образования. Так, практически все учебные заведения стали платными как для жителей страны, так и для иностранцев. На протяжении 1970–1980-х гг. в Великобритании было принято несколько законодательных актов, регулирующих процесс переориентации системы высшего образования на потребности экономического сектора и запросы рынка труда [32–34]. С одной стороны, теперь вузы имели равные условия развития, с другой – искусственно была создана жесткая конкуренция на рынке образования. В целом это положительно сказалось на качестве вузовских услуг: неконкурентоспособные заведения постепенно ушли с рынка, а оставшиеся продолжали совершенствоваться не только качество образовательного процесса, но и качество менеджмента (формы отчетности перед обществом и государством, поиск спонсоров, управление учебным процессом, позиционирование и формирование предложения под запросы потребителей и т. д.).

По словам Ж. Л'Этанг, профессора шотландского Университета Королевы Маргариты, процесс успешной адаптации вузов к новым условиям существования был бы невозможен при отсутствии бурно развивающихся технологий общественных коммуникаций. Сэм Блэк, профессор Университета Стирлинга и родоначальник «британской ветви» связей с общественностью, в начале 70-х гг. выступал на публичных лекциях перед руководителями вузов с тезисами «о пользе общественных коммуникаций учреждения», организовывал образовательные программы по связям с общественностью для топ-менеджеров высших заведений, а также руководил многочисленными проектами в сфере «паблик рилейшнз» в своем университете [35, с. 29].

Анализируя развитие национальных вузов, гуру британских «паблик рилейшнз» неустанно доносил до их сотрудников (а также органов местного самоуправления и др.) мысль о том, что в рыночной экономике возможно выжить только в случае учета организаци-

ей потребностей и запросов клиентов. В зависимости от того, насколько своевременно образовательный институт реагирует на запросы работодателей, абитуриентов и их родителей, сотрудников и педагогов, органов власти и пр., будет в перспективе зависеть его востребованность, в том числе возможность осваивать ресурсы заинтересованных сторон (стейкхолдеров) и потребителей услуг.

Высшее учебное заведение выступает экономически обособленной структурой, миссия которой заключается в формировании самостоятельного и ответственного гражданина посредством создания благоприятных условий развития образовательной, воспитательной, культурной и социальной среды учреждения [30, с. 89]. Подобные условия возможны только при наличии постоянной, двусторонней коммуникации с обществом. Еще пять лет назад средне-статистическое образовательное учреждение могло обойтись несколькими каналами коммуникации (сайт, телефон, личные контакты при обращении в администрацию вуза), по которым в основном транслировалась официальная или служебная информация. Сегодня ведущие практики интегрированных коммуникаций (А. Яблонских, И. Балахнин, И. Манн, И. Алексеева, В. Титов) свидетельствуют о принципиальном расширении возможностей для коммуникации с потребителем. При этом происходит их концентрация в «сфере digital»; наибольшую динамику развития демонстрируют социальные сети и сервисы (все их многообразие – от пользовательских онлайн-сообществ до мобильных приложений, подкастов, видеоплатформ и др.). При этом эффективная коммуникация по каждому из каналов возможна только в случае контента, адаптированного под специфику ресурса и пользовательские предпочтения одновременно. Например, успешное SMM¹-сообщение может быть:

- имиджевым – информация о выгодах потребителей от товара или услуги;
- антикризисным – реакция на требование, запрос, жалобу потребителя или пользователя;
- событийным – информация о мероприятиях, охватывающих интересы отдельной группы или целевой аудитории;

¹ Social media marketing (SMM) – процесс привлечения трафика или внимания к бренду или продукту через социальные платформы. Это комплекс мероприятий по использованию социальных медиа в качестве каналов для продвижения компаний и решения других бизнес-задач [40, р. 6–9].

- коммуникативным – живое обсуждение бытовых и специфических проблем и поиск решений;
- информационным – обнаружение ранее недоступной информации, актуальной для общества или потребителей.

Качественное сообщение, отправленное субъектом коммуникации респонденту, может побудить последнего обратить внимание, заинтересоваться и совершить определенные действия (откликнуться на «месседж»), обеспечивать диссеминацию контента в информационном пространстве и т. д. Подобные технологии и инструменты формируют информационно-коммуникативную среду образовательного учреждения, которая помогает адаптироваться организации к запросам общества, а обществу – повлиять на политику организации. Динамика изменений в сфере образования делает сферу профессионального образования одним из самых быстро развивающихся сегментов, своеобразной «газелью» рынка образовательных услуг. Среди «трендов», стимулирующих развитие образовательного рынка, можно выделить следующие.

1. «Обучение в течение всей жизни» (lifelong learning) расширяет аудиторию потребителей и обеспечивает постоянный спрос на образовательные услуги, связанные с приобретением новых компетенций.

2. «Обучение онлайн» (e-learning). Интенсивное развитие сферы МООС, в которую постепенно включаются российские вузы (предлагая свои курсы как на глобальных платформах типа «Coursera», так и иницируя собственные проекты), позволяет создавать востребованную образовательную услугу, используя организационные возможности системы межвузовского международного сотрудничества и технические возможности, обеспечивающие дистанционное обучение.

3. Противодействие «академической инфляции» (academic inflation): осознанная международным академическим сообществом проблема отстающего реагирования учреждений высшего образования на запросы рынка труда, что приводит к росту безработицы среди молодых дипломированных специалистов. Разработанный на основании маркетингового подхода «портфель» учебных программ (включающий программу продвижения и сервисного обслуживания потребителей) способствует снижению академической инфляции и служит своевременной адаптации выпускников под меняющиеся потребности внешней среды.

Сегодня при принятии решения об отборе маркетинговых технологий для продвижения специалисту приходится сопоставлять эффективность и потенциал использования на образовательном рынке множества вариантов маркетингового «промоушена». Отражая меняющееся информационное поле и новые потребительские коммуникационные предпочтения, арсенал технологий маркетингового продвижения принципиально расширился и изменился качественно. Однако «паблик рилейшнз» вуза – это не сиюминутная борьба за потребителя. В XXI в. антропологические ценности по-прежнему являются первоочередными для образовательного учреждения [38, с. 77]. Институт связей с общественностью является главным инструментом в развитии двусторонней симметричной коммуникации вуза и общества на основе равноправия и учета запросов и потребностей внешних и внутренних целевых аудиторий.

Список литературы

1. Вебер М. О некоторых категориях понимающей социологии: Институт и союз. // Избр. произ. М. Вебера: пер. с нем. / сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова. – М.: Прогресс, 1990. – С. 495–545.
2. Вебер М. «Объективность» социально-научного познания и социально-политического познания. // Избр. произв. / под ред. П.П. Гайденко. – М.: Прогресс, 1991. – С. 345–415.
3. Векслер А.Ф. PR для российского бизнеса. – М.: Вершина, 2006. – С. 5, 183–232.
4. Волков Ю.Г. Ничипуренко В.Н., Самыгин С.И. Теоретическая социология // Социология: история и современность. – Ростов н/Д.: Феникс, 1999. – С. 395–505.
5. Гавра Д.П. Понятие социального института // Регион. Экономика, политика, идеология. – 1999. – № 1–2. – С. 35–40.
6. Гнатюк О.Л. Основы теории коммуникации: учеб. пособие. – СПб.: Кн. дом, 2008. – С. 24–25.
7. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. – М.: Наука, 1991.
8. Дюркгейм Э. Метод социологии. – М.: НАУКА, 1986. – С. 10–30.
9. Иванов Д.В. Социальные структуры // Социология: учеб. / под ред. Д.В. Иванова. – М.: Высш. образ., 2005. – С. 225–240.
10. Катлип С., Сентер М., Аллен Х. и др. Паблик рилейшенз. Теория и практика. 8-е изд. / пер. с англ. – М.: Вильямс, 2003. – С. 11–29.
11. Козлова Е.В. Реформы высшей школы в Великобритании как фактор совершенствования ее научно-исследовательской деятельности // Изв. ПГПУ им. В.Г. Белинского. – 2012. – №28. – С. 802–807.
12. Комаров М. С. О понятии социального института // Введение в социологию. – М., 1994. – С. 195–202.
13. Конт О. Курс положительной философии. – СПб., 1899. – С. 44.

14. Королько В.Г. Принципы и функции паблик рилейшнз // Основы паблик рилейшнз / под ред. С.Л. Удовик; пер. с укр. – М.: Рефл-бук, 2000.
15. Кравченко А.И. Социология: Общий курс: учеб. пособие для вузов. – М.: ПЕРСЭ, Логос, 2002. – С. 120–130.
16. Кривоносов А.Д. Очерки истории связей с общественностью: учеб. пособие / под ред. А.Д. Кривоносова. – СПб.: Роза мира, 2005. – С. 6–11.
17. Новикова С.С. Социология: история, основы, институционализация в России. – М.: Моск. псих.-социальный ин-т; Воронеж: МОДЭК, 2000. – 464 с.
18. Парсонс Т. Главные точки отсчета и структурные компоненты социальных систем // О социальных системах / под ред. В.Ф. Чесноковой и С.А. Белановского. – М.: Академ. проект, 2002. – С. 96–147.
19. Парсонс Т. Шилз Э., Олдс Дж. Теоретические основания социальных наук: ценности, мотивы и системы действия // Общая теория наук. – М.: Олма-пресс, 1991. – С. 110–145.
20. Радугин А.А., Радугина К.А. Социология: курс лекций. 3-е изд. – М.: Библионика, 2008. – С. 150–160.
21. Седов Л.А. Институт социальный // Современная западная социология. – М., 1990.
22. Симонова Т.М. Теоретические аспекты изучения социальных проблем // СОЦИС. – 2009. – № 8, август. – С. 65–69.
23. Смелзер Н. Социология: пер. с англ. – М.: Феникс, 1998. – С. 70–94.
24. Спенсер Г. Основания социологии // Синтетическая философия. – Киев: Ника-Центр, 1997. – С. 287–299.
25. Фролов С.С. Социология: учеб. для высш. учеб. зав. – М.: Наука, 1994. – С. 256.
26. Шишкина М.А. Институт Паблик рилейшнз в системе социального управления // Паблик рилейшнз в системе социального управления. – СПб.: Паллада-медиа и Русич, 2002. – С. 113–260.
27. Шишкина М.А., Гавра Д.П., Шишкин Д.П. Связи с общественностью в России: развитие нового рынка. – СПб.: Роза мира, 2004.
28. Ядов В.А. Современная теоретическая социология как концептуальная база исследования Российских трансформаций: курс лекций. 2-е изд., испр. и доп. – СПб.: Интерсоцис, 2009. – С. 29–47.
29. Яковлев И.П. Социология: учеб. пособие. – СПб.: ИВЭСЭП, 2000. – С. 78.
30. Clark B.R. The Higher Education System: Organization in Cross National Perspective, Berkeley.
31. Grunig J.E. Two-way symmetrical public relations: past, present, and future // Handbook of public relations/ Edited by R.L. Heath. – London: Sage Publications Ltd, 2001. – P. 11–31.
32. Education Reform Act 1988. UK Public General Acts. – URL: <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1988/40/contents>
33. Further and Higher Education Act 1992. UK Public General Acts. – URL: <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1992/13/contents>
34. Higher Education Act 2004. UK Public General Acts. – URL: <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/2004/8/contents>

35. L'Etang J. Public relations and democracy: historical reflections and implications for practice. / Handbook of corporate communications and public relations// Oliver S.M. – Glasgow: Bell & Bain Ltd., 2004. – P. 342–357.

36. L'Etang J. Public relations, persuasion and propaganda: truth, knowledge, spirituality and mystique. //Public relation research: European and International perspectives and innovations / Zerfass A., Betteke van Ruler., Sriramesh K. – Wiesbaden: GWV Fachverlage GmbH, 2008. – P. 251–271.

37. Parsons T. Essays in Sociological Theory. – New-York: The Free Press, 1964. – P. 231–232.

38. Peterson & Associates (Eds.). Improving academic management. – San Francisco: Jossey-Bass, 1989. P. 34–127.

39. Sporn B. Adaptive University Structures: An Analysis to Adaptations to Socioeconomic Environments of US and European Universities. – London: Jessica Kingsley, 1999.

40. Zana D. The Social Media Marketing Book. – O'Reilly Media, Inc., Canada, 2010.

Имидж современного образования*

В статье рассмотрена проблема формирования и продвижения имиджа современного образования. Имидж образования раскрывается как сложная система восприятия образовательных процессов и среды различными аудиториями; как абстрактный конструкт, который конкретизируется в имиджах различных институтов и акторов системы образования. Авторы анализируют потенциал этих институтов и акторов и показывают их роль в формировании имиджа современного образования.

The article focuses on the issue of shaping and promoting the image of modern education treated as a complex system of educational processes and space perception by various audiences, as an abstract construct revealing itself in specific images of various institutions and actors of the system. The authors analyze these actors' and institutions' potential and their role in forming the image of modern education.

Ключевые слова: образование, образовательная услуга, имидж, имидж-мейкинг, имидж социального института, репутация, бренд, социальные коммуникации, интеграция коммуникаций.

Key words: education, educational services, image, image making, a social institution image, reputation, brand, social communication, integration of communications.

В условиях современности зона ответственности сферы образования предельно расширена. Образование сегодня решает целый ряд задач общественного развития, традиционно принадлежавших сфере семейного воспитания или государственной политики. Это универсальная тенденция, общая для европейской цивилизационной парадигмы, которая выносит общественно значимые ценности из числа устанавливаемых внешне (государство, СМИ и т. п.) и одновременно ослабляет естественные механизмы передачи культуры. Соответственно, и перед российским обществом стоит проблема выработки новых социальных моделей развития, отвечающих вызовам современности «как в отношении стремительно меняющейся антропологической реальности, так и в контексте новых вызовов

социально-экономического и геополитического характера» [2, с. 124]. В этом контексте уместно поставить вопрос об имидже современного образования – соответствует ли он общественным ожиданиям и самой педагогической практике?

Имидж – это стереотипный, эмоционально окрашенный образ личности, организации или социального института, сложившийся под влиянием множества внутренних и внешних факторов: ресурсов самого объекта имиджирования, ситуационного контекста, информационных кампаний, лидеров мнений, масс-медиа и лидерства. Что касается имиджа образования, то он представляет собой сложный феномен, формируемый комплексом разнородных факторов. Так, например, исторически сложившееся лидерство ведущих британских университетов налагает яркий позитивный отпечаток на имидж всей британской системы образования. «Имидж образования может быть улучшен за счет ассоциации с персональными (личности) и локальными (территории, здания, культурного объекта) брендами» [3, с. 125].

Когда речь идет об имидже образования, мы должны учитывать влияние максимального количества факторов, актуальных для этого процесса. Образование – это инвестиции в будущее, как персональное, так и национальное. Позитивное будущее – главная тема имиджевых коммуникаций в сфере образования. Рассмотрим, какие факторы являются для абитуриентов существенными при выборе вуза и акцентируются в коммуникациях.

В эпоху информационных технологий важным фактором привлекательности образовательного учреждения является масштаб использования современных – в первую очередь компьютерных – технологий, широкие возможности выхода в Интернет, мультимедийное оснащение образовательного процесса. Поэтому в рекламных материалах мы часто видим студентов, пользующихся технологиями компьютерной цивилизации. Существенно и бытовое окружение образовательной услуги – общежития и другие бытовые блага. Для современного абитуриента немаловажна также демонстрация возможностей здорового образа жизни: спортивные площадки, залы, тренажеры и т. п. Не снимаются с повестки дня такие факторы, как уровень преподавательского состава и преподавания, сложность обучения.

Стоит заметить, что если на заре компьютерной революции именно фактор технический, технологический, инновационный выходил для абитуриентов на первый план в сравнении с классическими факторами престижа и уровня преподавания, то в настоящее

время положение стало меняться в пользу последних. Удивить поступающими технологиями все труднее, а статус вуза, престиж диплома и человеческий фактор преподавательского состава остаются непреходящими ценностями.

К ведущим мотивам поступления школьников в вузы относятся: получение диплома о высшем образовании, получение профессии, гарантирующей источник доходов и интересную работу по его окончании. Таким образом, можно сказать, что приобретая образовательную услугу, абитуриент инвестирует в более высокие социальный статус и качество жизни.

Для успешного формирования имиджа образования и образовательного учреждения необходимо понять специфику его коммуникаций. В отличие от административно-политических и коммерческих структур в коммуникациях образовательного учреждения, например вуза, принимают участие все: администрация, технический персонал, преподавательский состав и студенты. Если бизнес-структуры стремятся максимально регламентировать коммуникации, то в вузах это вряд ли возможно, зато их коммуникационный потенциал значительно выше. Преподаватели по статусу обязаны вести научную, воспитательную, а в ряде вузов и маркетинговую работу. Они публикуют монографии и статьи в журналах, выступают на конференциях и семинарах, организуют внеаудиторную работу студентов, участвуют в конкурсах грантов и программах повышения квалификации, проводят презентации вуза и образовательных программ для абитуриентов. Студенты должны делать все то же самое на студенческом уровне. То же касается и школ.

Наблюдения и анализ коммуникаций организации показывают, что в большинстве наблюдаемых случаев – и не только в сфере образования, а в любых организациях – элементы этих структур, занимающихся маркетинговыми и социальными коммуникациями, действуют в большей или меньшей степени разобщенно. Например, отдел рекламы, пресс-служба, корпоративные медиа и другие коммуникационные подразделения могут иметь слабое представление о деятельности друг друга. Такая ситуация не лучшим образом сказывается на имидже. Повышению имиджа образования и конкретного образовательного учреждения (вуза, школы) может способствовать интеграция коммуникаций. Она позволяет добиться системного эффекта. Системный эффект – это достижение коммуникативных целей с меньшими затратами. В нашем случае это повышение имиджа вуза и рост его популярности у целевых аудиторий.

Какие организационные шаги необходимо предпринять для достижения системного эффекта? Крупнейшие компании давно осознали, что статус человека, отвечающего за корпоративные коммуникации, должен быть максимально высок. Эта должность часто называется «директор по корпоративным коммуникациям». Он подчиняется непосредственно первому лицу – исполнительному директору компании, а ему подчиняются все коммуникационные структуры. В вузе это уровень проректора. Без такого структурного звена интеграция невозможна: слишком много подразделений и отдельных лиц вуза занимаются коммуникациями.

Однако не всё зависит от имиджмейкеров. Не всегда позитивную роль играют внешние факторы формирования имиджа российского образования. Как отмечал в своей речи, посвященной теме образования, президент РФ В. В. Путин, международные рейтинги образовательных учреждений являются «инструментом конкурентной борьбы» [1]. Такая ситуация касается не только образовательных учреждений. Для национальной системы образования России скорее важен ее внутренний имидж, повышающий привлекательность образования и, таким образом, влияющий на рост национального кадрового потенциала. Косвенно Запад признает достоинства нашего образования, привлекая выпускников наших вузов к работе в своей науке и экономике. И этот факт можно использовать при формировании имиджа современного российского образования, следует грамотно его подавать и акцентировать в процессе коммуникаций. В этом плане нужно не столько говорить об «утечке мозгов» из России, сколько о том, что «наши мозги» широко востребованы за рубежом.

Конечно, существенную роль в конкретной российской ситуации с имиджем образования играет геополитическое положение страны. Обладающая мощной ресурсной базой и стремлением жить по-своему в политическом, экономическом и культурно-религиозном плане, она становится вечным «бельмом в глазу» западной цивилизации. Анализ текстов, оставленных на протяжении веков западными путешественниками, купцами и дипломатами, приводит к выводу о господствующей негативной тенденции в оценке русской духовности, культуры, ценностей и системы образования. «Умная молитва» русских преподносится как бескультурье и необразованность. И детей русские «топят в прорубях» на Крещение. В итоге отбрасывается программная идея М. В. Ломоносова о том, «Что может собственных Платонов // И быстрых разумом Невтонов // Российская земля рождать».

Один из законов PR гласит: «знаменитости складываются». Чем больше знаменитостей и красивых легенд вы свяжете со своим учреждением или проектом, тем ярче будет его имидж. Закон всемирного тяготения имиджей – феномен, который трудно объяснить рационально [3, с. 128]. Имиджи великих личностей – важный ресурс формирования имиджа в сфере образования. В частности, фигура М. В. Ломоносова может выступить своеобразным «ресурсом» образовательного имиджирования одного из факультетов РГПУ им. А. И. Герцена.

Филологический факультет (и другие подразделения) РГПУ им. А. И. Герцена находится на участке между 1-й и 2-й линиями Васильевского острова. Изначально место площадью около гектара принадлежало соратнику Петра Великого генералу Г. И. Бону, а затем перешло Петербургской академии наук, сохранив при этом имя первого хозяина – «участок Бонова дома». Деревянный генеральский дом («Бонов дом»), где позже поселили академиков Петербургской академии наук, находился ближе ко 2-й линии, между д. 41 и 43, где ныне находится гимназия № 32. Там, где сейчас расположено здание филологического факультета РГПУ, в XVIII в. находился академический ботанический сад – «ботанический огород», как его тогда называли. На этом огороде в 1745 г. и начал свою академическую деятельность М. В. Ломоносов. Обладая фантазией, легко представить, как великий русский ученый изучает растения на территории нынешнего филологического факультета РГПУ им. А. И. Герцена. Кроме того, на 1-й линии Васильевского острова – в доме Новгородской епархии – Ломоносов жил, будучи студентом академического университета. В двух комнатах «Бонова дома» Ломоносова поселили в 1745 г. Позже семье ученого предоставили для проживания весь дом. Здесь в 1748 г. им было написано «Краткое наставление по красноречию» («Риторика») и одна из фундаментальных работ по русской филологии «Российская грамматика». В 1748 г. по проекту Ломоносова на участке «Бонова дома» строится первая в России научная химическая лаборатория. С ней связано написанное здесь же «Письмо о пользе стекла» и другие поэтические произведения Ломоносова.

Как видим, и метонимически, и семантически имидж М. В. Ломоносова может быть с полным основанием ассоциирован с имиджем образовательного учреждения, которое находится в историческом здании Российской академии. Членами этой академии были Пушкин, Жуковский, Карамзин, Фонвизин, Батюшков, Шишков и другие лидеры русской культуры XVIII–XIX вв.

* * *

Как ни парадоксально, западнические идеи «прогресса» и «просвещения» не всегда воспринимались позитивно в отношении имиджа образования в России. Эта интенция находит выражение в текстах российской творческой элиты. На авансцену театра и системы образования – в прямом и переносном смысле – выходят «убогие» русские учителя Цыфиркин и Кутейкин:

Милон. Чем же ты питаешься?

Цыфиркин. Да кое-как, ваше благородие! Мало толику арихметике маракую, так питаюсь в городе около приказных служителей у счетных дел. Не всякому открыл господь науку: так кто сам не смыслит, меня нанимает то счетец поверить, то итоги подвести. Тем и питаюсь; праздно жить не люблю. На досуге ребят обучаю. Вот и у их благородия с парнем третий год надломаными бьемся, да что-то плохо клеятся; ну, и то правда, человек на человека не приходит.

Г-жа Простакова. Что? Что ты это, Пафнутьич, врешь? Я не вслушалась.

Цыфиркин. Так. Я его благородию докладывал, что в иного пня в десять лет не вдолбишь того, что другой ловит на полете.

Правдин (к Кутейкину). А ты, господин Кутейкин, не из ученых ли?

Кутейкин. Из ученых, ваше высокородие! Семинарии здешния епархии. Ходил до риторики, да богу изволившу, назад воротился. Подавал в консисторию челобитье, в котором прописал: «Такой-то-де семинарист, из церковничьих детей, убояся бездны премудрости, просит от нея об увольнении» (Фонвизин. «Недоросль»).

Некий иронический паритет в оценку агентов системы образования вносит А. С. Пушкин:

Monsieur l' Abbe, француз убогой,
Чтоб не измучилось дитя,
Учил его всему шутя...

При этом сам автор удивляется, почему, несмотря на общепринятую систему образования элиты и плохое знание родного языка, национальные качества проявляются даже у воспитанниц «Monsieur l' Abbe»: «Татьяна (русская душою, // Сама не зная почему)»???

Если Цыфиркин и Кутейкин еще вызывают симпатии, то учителя, выведенные А. И. Герценом в «Кто виноват?» опускают имидж русского образования еще ниже:

«Медузин сел за письменный стол и просидел с час в глубокой задумчивости; потом вдруг "обошелся посредством" руки: схватил бумагу и <...> написал:

1. Российская грамматика и логика.... много употребл.
2. История и география употребляет довольно

3. Чистая математика плох
4. Французский язык винограден. много
5. Немецкий язык пива очень много
6. Рисование и чистописание одну настойку
7. Греческий язык [У меня было написано "Отец законоучитель"...– цензура заменила его греческим учителем! (Прим. А. И. Герцена.)] все употребляет».

Снижение имиджа русского учителя в русской литературе становится своего рода «признаком хорошего тона». Достаточно вспомнить учителя русской словесности Беликова («Человек в футляре» А. П. Чехова) или Передонова из «Мелкого беса» Ф. Сологуба.

Советская литература и кинематограф внесли в образ русского учителя долю «позитива», но с распадом СССР все возвращается «на круги своя». Что касается современного медийного пространства, то позитивную информацию об учительстве и образовании обнаружить чрезвычайно сложно.

Между тем повышение имиджа современного образования в России не только возможно, но и необходимо. Для этого нужны целенаправленные методичные усилия на всех уровнях, формирование и реализация стратегической государственной политики в области образования и его информационного сопровождения. Речь идет не только о коммуникационной деятельности – о пиаре системы образования, о фильмах и книгах, которые формируют позитивный образ школы, вуза, российского педагога. Речь идет о всесторонней поддержке системы образования государством, поскольку имидж современного образования во многом формируется современной материальной базой, высоким социальным статусом и достойным уровнем жизни преподавателя.

Список литературы

1. Материалы Съезда Российского союза ректоров (30 окт. 2014 г.) [Электронный ресурс]. – URL: <http://special.kremlin.ru/news/46892>.
2. Преображенская К.В., Шелонаев С.И. Антропологические парадигмы взаимодействия социальных институтов // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – Сер. Философия. – 2014. – № 2.
3. Хашковский А. В. "Nullusenimlocussinegenioest" // UNIVERSUM: Вестн. Герценовского ун-та. – 2013. – № 1.

УДК 130.2 : 37

А. В. Ульяновский, К. В. Преображенская

Бренд вуза в контексте брендов веры, доверия, ценностей*

В статье дан теоретический обзор концепций брендов веры, доверия и ценности по методу BAV агентства Y&R, применяемых к бренду вуза. При этом бренд веры вуза – это безусловно разделяемая обществом идея просвещения, бренд доверия – доверие к конкретному вузу, бренды ценности – ценности студенческого стиля жизни и социальной успешности выпускников. В практическом смысле бренд вуза рассматривается в контексте оценки его капитала (стоимости), который понимается как совокупная стоимость его выпускников на рынке труда.

The article gives an overview of the theoretical concepts of brands of belief (faith), trust and values according to the method of BAV display by Agency Y&R, in which a University brand of faith is understood as a unanimously shared idea of Enlightenment, the brand trust – as trust and confidence in a particular institution, and the brand values relies on values of student lifestyle and social success of graduates. In practical terms, a brand is considered as the evaluation of its capital (cost) for sale understood as the total cost of its graduates in the labor market.

Ключевые слова: бренд вуза, университет, ожидания абитуриента, доверие, ценность образования, ценность стиля жизни студента, просвещение.

Key words: a University brand, a University, expectations of the applicants, trust, the value of education, the value of students' life style, faith, enlightenment (education).

Как отмечают многие исследователи, работающие в области общественных коммуникаций вуза, «на данный момент основной задачей российского высшего образовательного учреждения становится не только передача знаний будущим поколениям, но и обеспечение своей финансовой независимости» [10, с. 30]. Учитывая исходный некоммерческий характер образовательной деятельности, а также размытость возможностей коммерческого обоснования понятия «образовательная услуга», столь часто появляющегося в общественном и профессиональном поле, бренд образовательного учреждения оказывается немаловажным фактором его эффективной деятельности.

© Ульяновский А. В., Преображенская К. В., 2014

* *Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (Проект 14-06-00853 «Модель коммуникативного пространства современного университета: социально-экономические и культурно-антропологические факторы»).*

Очевидно, что «важнейшие нематериальные активы бренда учебного заведения – известность, имидж, репутация, корпоративная культура. Они могут быть существенно увеличены за счет формирования ассоциаций с персональными (личности) и локальными (территории, здания, культурные объекты) брендами» [16, с. 125]. Известно множество классических историй развития успешных и всемирно известных брендов. Бренды-лидеры подразумевают наличие определенных идей и ценностей, востребованных обществом и личностью. Исследователи брендов заходят столь далеко, что утверждают: «Бренд стал новой религией» [4, с. 22]. Бренд связан с системой ассоциаций потребителя, возникающих при контакте с элементами идентичности (логотип, название, фирменный стиль) и увеличивающих ценность предлагаемого товара или услуги. Более того, наметилась тенденция к расширению технологии брендинга и на всё социокультурное пространство. В этом контексте бренд может рассматриваться как «система идентификаторов информационного, образного и символического характера, которые позволяют отличать одно учреждение от другого, формируя его индивидуальность внешне и по существу» [16, с. 125].

Основные ценности личности складываются к 25 годам и в целом составляют ценностное ядро до конца жизни, конечно, если не будет более позднего переформатирующего опыта. Можно составить представление о самых влиятельных ценностях будущего, изучив ценности современной молодежи. Именно они будут влиять на возможности, открывающиеся перед брендами в недалеком будущем [5, с. 142], что требует формализации ценностей, которые будет транслировать коммуникация бренда, в нашем случае – коммуникация вуза, ориентированная на молодежную аудиторию абитуриентов.

Ситуация выбора образовательного учреждения сходна с выбором товара. Каждый абитуриент получает множество рыночных предложений. Некоторые из них он выбирает, обращая внимание на их функциональные характеристики, либо «покупает», ориентируясь на авторитет бренда и доверяя ему. Здесь особое значение приобретают эмоциональные аспекты, а также ассоциации с признанными ценностями. И что в данном контексте окажется ценностями, объединяющими молодых людей и вуз?

Бренд: ценности, идентичность, позиция

Современное понимание бренда связано с его трактовкой не в качестве дискретного, механического феномена, но как элемента экзистенциального проявления нового типа, в котором субъект и объект тесно взаимосвязаны. Именно в этом контексте дает определение бренда И. Крылов [8]. Он указывает на то, что в XX в. термин «бренд» стал одним из ключевых понятий маркетинга и рекламы. Точный эквивалент этого термина в русском языке отсутствует. Наиболее близкий к нему – это образ марки данного товара (услуги) в сознании покупателя, выделяющий его в ряду конкурентов. В структуре бренда можно выделить brand-name – вербальную часть марки, вербальный товарный знак после его соответствующей правовой регистрации и brand-image – визуальный образ марки, формируемый рекламой в восприятии покупателя. Однако, как предостерегает И. Крылов, далеко не каждый товарный знак может стать брендом – для этого он должен приобрести известность на рынке и доверие покупателей.

По определению Международной ассоциации владельцев торговых марок, брендом является комбинация функциональных и эмоциональных характеристик, которые формируют определенный образ, влияющий на уровень потребления. Основой бренда является марка (символ, имя, любая узнаваемая характеристика), используемая компанией для идентификации ее товаров и услуг по отношению к конкурентным. Существенные нюансы бренда содержатся в определениях Келлера (бренд представляет собой набор ассоциаций, возникающих в сознании у потребителей, которые добавляют воспринимаемую ценность товару) и Г. Л. Тульчинского (современный полноценный бренд – не просто удачное название, имидж, картинка, логотип, – это миф, легенда, история, некий нарратив) [11, с. 16]. Потребитель приобретает не просто товар или услугу, а миф о стиле жизни, имиджевые и статусные ожидания. Соответственно, бренд – это устойчивая психофизиологическая зависимость потребителя от этой марки. В указанном контексте бренд, или коммерческий социальный миф, становится частью сознания потребителя. Возникает парадоксальная ситуация, когда владелец бренда владеет (т. е. использует в качестве производительных сил в свою пользу) и релевантной частью сознания потребителей, живущих в мифе данного бренда.

Еще в работах 1992–1995 гг., и особенно в монографии «Мифодизайн рекламы», в рамках разработки общей теории социально-

экономической коммуникаций на базе антикартезианской парадигмы поля [14] нами было предложено и осмыслено коммуникативно-предметное поле – связный брэнд. Мышление потребителей, научно-художественная модель проектировщика, его сущностные силы и репрезентации поля во времени и пространстве были обоснованы закономерными и связными частями модели коммуникативно-предметного поля.

Ценности бренда транслируются через его коммуникации. Аудитория может идентифицировать ценности бренда только в случае восприятия образа, передающего эти ценности. При совпадении ценностей бренда и личности возникают прочные отношения, называемые лояльностью.

Д. А. Аакер выделяет в структуре бренда идентичность (лежит в основе бренда), позицию, имидж и индивидуальность бренда. Согласно Д. А. Аакеру, идентичность – представление о том, как бренд должен восприниматься целевой аудиторией. Если идентичность бренда расплывчата или слишком похожа на чужую идентичность, он не станет успешным. Насыщенная ясная идентичность – это комплекс ассоциаций, который разработчик стратегии бренда желает создать или поддержать. В противоположность имиджу бренда (набор текущих ассоциаций с брендом) идентичность – это то, к чему бренд стремится [1, с. 53]. Идентичность бренда призвана задавать один из его мифов – отношения между брендом и потребителями, создавая предложение ценности, включающее функциональные, эмоциональные выгоды или выгоды самовыражения [14, с. 48]. Эффективное предложение ценности должно приводить к возникновению взаимоотношений между брендом и покупателем и управлять решениями о покупках [15, с. 92].

Структура идентичности бренда, по Д. А. Аакеру, включает стержневую идентичность, расширенную идентичность и сущность бренда. Все параметры стержневой идентичности (самые важные ее элементы) должны отражать стратегию и ценности организации, и как минимум одна ассоциация должна дифференцировать бренд и находить отклик у потребителей [1, с. 58]. Расширенная идентичность включает индивидуальность, которая может сделать бренд интересным и запоминающимся. Она же способна подсказать характер взаимоотношений с клиентами – дружеские, партнерские или наставнические. Метафора личности делает формирование этих отношений более ясным и мотивированным [1, с. 68].

Что касается позиционирования бренда, то, по мнению Ж. Н. Капферера, оно требует подчеркивания особых характеристик, отличающих его от конкурентов и делающих привлекательным для людей [7, с. 97].

Брендовые характеристики вуза

Множество ассоциаций по имиджу бренда исследователи объединили в шесть областей: доверие, ценность, веселье, стиль, технологичность, вера. Термин «бренды веры» впервые был использован исследователями «Young&Rubicam» в 2001 г. Понятие сложилось в результате использования «BrandAssetValuator», системы оценки бренда, инструмента «Young&Rubicam». Система характеризуется высокой степенью охвата брендов, последовательностью методологии и глубиной оценки и включает в себя четыре основных показателя BAV: знание и уважение (вместе составляют показатель «статус бренда», который определяет его положение), актуальность и дифференциация (составляют «силу бренда», которая позволяет определить его потенциал). Дифференциация – показатель отличия бренда от брендов конкурентов – отмечает уникальность обещаний бренда. Значимость, релевантность – показатель актуальности бренда для потребителей. Уважение – показатель, фиксирующий высокую оценку бренда в товарной категории; он тесно связан с воспринимаемым качеством и популярностью бренда. Знание – показатель понимания бренда потребителями и их опыт в общении с брендом. Эти четыре стадии бренд проходит последовательно [2, с. 364–369].

Бренды, входящие в группу брендов *веры*, наиболее сильны: они максимально отличны от конкурентов и релевантны. Совсем рядом находится группа брендов доверия – лидеры своих категорий. Сравнивая имиджи брендов, можно сказать, что бренды веры ассоциируются с активными и эмоциональными характеристиками. Человек склонен верить в то, что соответствует его ценностям, что тесно связано с важнейшим для понимания природы брендов видом деятельности – предпочтением и выбором [6, с. 43]. При этом бренды ценности располагаются на стыке рациональных и эмоциональных, но пассивных ценностей.

Можно выдвинуть гипотезу о том, что бренд эффективного вуза всегда должен располагаться в смысловом поле трех близких групп брендов: *веры, доверия и ценности*. Обобщенно назовем эту группу брендом веры, относя этот термин к специфике вузовской деятель-

ности. Таким образом, бренд веры вуза – это безусловно разделяемая обществом идея просвещения, бренд доверия – доверие к конкретному вузу и бренды ценности – ценности студенческого стиля жизни и социальной успешности выпускников. Бренд вуза акцентирует то, во что абитуриент (= покупатель услуг) верит, и представляет ценности, разделяемые абитуриентом. Между тем образование формирует интегрированный образ сознания, абитуриент в лице того или иного вуза, вольно или невольно приобретает не что иное, как грядущее изменение себя, коррекцию «Я-концепции». Образование как создание единого образа личности подразумевает, что из мозаичного, раздробленного человека вуз формирует целое, открывает более целостную личность. Если понимать бренд (например, по Элу Райсу) как идею, которую «вкладывают» в сознание потребителя, то неотъемлемой составляющей бренда вуза является бренд «Веры в просвещение»; идея безусловной пользы высшего образования уже присутствует в сознании абитуриента. Вуз позиционируется как среда, где абитуриент получает доверительный доступ к знанию.

Динамика вовлечения в бренд вуза сродни классической схеме привлечения внимания, интереса и мотивации к действию. Очевидно, что привлечение внимания и интереса должно производиться на доступном абитуриенту языке. Здесь необходимо задействовать наличные ценности молодежи на входе в обучение, главная из которых – гедонизм¹. Обещание вуза, высказанное на языке ценностей, доступных студенту *после* обучения, не будут понятны абитуриенту. Таким образом, сначала абитуриент должен узнать о наличии вуза в зоне его возможностей, затем вуз должен вызвать к себе интерес у абитуриента, в том числе возможностями личного развития.

Отвечая на вопрос о том, в чем заключается капитал бренда вуза, можно подчеркнуть, что он подпитывается брендами веры в просвещение, брендом ценности гедонизма и практической пользы, которую могут дать полученные диплом и профессия, брендом доверия к конкретному вузу. И более того, капитал бренда доверия вуза – это совокупная стоимость его выпускников на рынке труда, ведь именно выпускники олицетворяют продукт вуза. Здесь разработчикам коммуникационных программ вуза всегда следует учитывать разрыв между ожиданием абитуриента на входе в образование (абитуриент желает получить социальную успешность)

¹ Вывод сделан на основе исследования ценностей молодежи, проведенного в 2012–2014 гг. [12, с. 88–145]).

и тем продуктом, который непосредственно предоставляет вуз (знание, навыки саморазвития, профессионализм). И только бренд вуза – через финансовые показатели «стоимости» выпускников на рынке труда может напрямую коррелировать с социальной успешностью.

Привлечение клиентов к участию в общественно полезной деятельности является эффективным способом создавать вечных друзей бренда [5, с. 114]. Бренд должен организовывать творчество потребителей, направленное на улучшение продукта. Это превратит критиков в сторонников [5, с. 240]. Интересен тот бренд вуза, который в восприятии людей способен улучшить их восприятие самих себя. Если бренд воплощает что-то, что задевает потребителя за живое, то он сможет построить с этим потребителем и более близкие отношения [5, с. 140].

Говоря о брендах веры, необходимо упомянуть о понятии культовых брендов. Они чаще всего имеют чётко выраженную философию, которую потребитель может или разделять, или нет. Они созданы с определенной целью, но для широкой аудитории [3]. В своей категории они являются ориентиром, задают правила игры, по которым играют конкуренты. И они, как правило, и материально, и нематериально более ценны. Культовые бренды общаются с аудиторией на уровне потребностей в самоопределении и самореализации. По сути, культовые бренды продают стиль жизни [9]. В рассматриваемом контексте мы склонны считать культовым брендом образ студенческого стиля жизни.

В качестве дальнейшей перспективы исследования следует отметить необходимость выявления степени приемлемости для России [13, с. 83–95] и российских вузов американского социологического подхода к анализу мифотворчества общества потребления [17, с. 137–157] и использования полученных результатов в качестве эмпирической базы по проблеме трансформации социального мифа общества потребления [18, с. 117–136] применительно к потреблению образовательных услуг.

Список литературы

1. Аакер Д. А. Бренд-лидерство: новая концепция брендинга. – М.: ИД Гребенникова, 2003.
2. Аакер Д. А. Создание сильных брендов. – М.: ИД Гребенникова, 2003.
3. Белан Е. Интервью с Р. Моррисом [Электронный ресурс]. – URL: <http://porsop.ru/48050> (дата обращения: 05.04.2014).
4. Бурлакова Ю., Надеин А. Люди ищут веру, и бренды помогают в этом // Рекламные идеи – Yes! – 2002. – № 2.

5. Гэд Т. 4D брендинг: взламывая корпоративный код сетевой экономики / пер. М. Аккая. – СПб.: Стокгольм. шк. экономики в СПб, 2003.
6. Домнин В. Мотивационный компас бренда // Бренд-менеджмент. – 2008. – № 1.
7. Капферер Ж.-Н. Бренд навсегда: создание, развитие, поддержка ценности бренда. – М.; СПб.: Вершина, 2007.
8. Крылов И. Маркетинг. – М.: Центр, 1988.
9. Перция В. Культовые бренды: опыт Apple, ESPN и PepsiCo [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.pertsiya.com/page.php?id=454> (дата обращения: 05.04.2014).
10. Ромашко Т. В. Концептуализация коммуникационной деятельности отечественного вуза // UNIVERSUM. Вестн. Герценовского ун-та. – 2014. – № 1. – С. 30–42.
11. Тульчинский Г. Л. TotalBranding: мифодизайн постинформационного общества. – СПб.: СПбГУ, 2013.
12. Ульяновский А. В. Вымышленные существа эпохи массмедиа: Россия, 21 век. Волна 2012: аналитико-статистическая обработка. – СПб.: С.-Петерб. гос. ун-т, Высш. шк. журн. и мас. коммуникаций, 2013.
13. Ульяновский А.В. К программе философии социально-гуманитарных наук. Дизайн социальных мифов // Эпистемология и философия науки. – 2009. – Т. XIX. – №1.
14. Ульяновский А. В. Мифодизайн рекламы. – СПб.: СПбГУ, 2011.
15. Ульяновский А. В. Реклама в сфере культуры. – СПб.: Лань, 2012.
16. Хашковский А. В. "Nullusenimlocussinegenioest" // UNIVERSUM: Вестн. Герценовского ун-та. – 2013. – № 1.
17. Fischer C. Considering the "magical" world of consumption // Berkeley j. of sociology. – 2005. – Vol. 49.
18. Ritzer G. The "magical" world of consumption: Transforming nothing into something // Berkeley j. of sociology. – 2005. – V. 49.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

К. В. Султанов, И. Б. Романенко

Детство и массовая культура (обзор международной конференции)*



РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМ. А.И. ГЕРЦЕНА

Международная конференция «Детство и массовая культура» проводилась в рамках ежегодного *Международного форума «Ребенок в современном мире»*, который проходит в Российском государственном педагогическом университете им. А.И. Герцена начиная с 1993 г. Эта конференция явилась результатом комплексных исследований ак-

сиологии массовой культуры в контексте национальной традиции и современности, проводимых на базе Герценовского университета. В ходе проводимых мероприятий был осуществлен философский анализ актуальных проблем массового общества, исследованы антропологические проблемы и перспективы развития массовой культуры. Но особое внимание в ходе состоявшихся дискуссий было уделено процессам социализации и ценностному миру молодежи в условиях массовизации современного образования.

В выступлениях на пленарных заседаниях, в ходе состоявшихся обсуждений, семинаров и круглых столов участниками конференции последовательно проводилась и аргументировалась мысль о том, что развитие и само существование человечества в настоящее время прочно связывается с информационной средой и существен-

ным ростом знаний. Молодежь активно выбирает жизненный путь, ориентируясь на массовые или элитарные ценности. При этом сама массовая культура порождает у молодежи целый ряд иллюзий, не только отвечая ожиданиям широких народных масс, но и формируя эти потребности через систему формирования вкусов различных возрастных групп и аудиторий.

Выступления докладчиков на конференции можно тематизировать по четырем основным направлениям:

- *философский анализ социокультурного контекста массового общества;*
- *антропология массовой культуры и ее генезис;*
- *субъект и субъективность в диалоге науки и образования;*
- *тинэйджеры в современном социуме: искушения и соблазны;*
- *духовно-нравственное и художественно-эстетическое воспитание молодежи.*

Конференцию открыли выступления **К. В. Султанова** и **А. А. Грякалова** с анализом актуальных проблем воздействия массового общества на систему образования и сознание ребенка на различных этапах его взросления. К.В. Султанов обратил внимание на то, что сознание ребенка катастрофически множественно и фрагментарно одновременно и не может быть сведено к одному рассказу, не укладывается в одну объясняющую схему. Элитарное и массовое так перепутаны в потоках массмедиа, что ребенок не в силах ориентироваться во множестве позиций. В современной культуре расположение смысловых и ценностных ориентиров существенно меняет конфигурации, классическая вертикальная иерархия, представляющая традицию, как бы «опрокидывается» в горизонталь рядоположенных ценностей и смыслов. Возникает сложная конструкция смысловых и ценностных взаимодействий, для понимания которых необходима особая стратегия философской мысли, что особенно актуально при обращении к воспитанию и образованию. Это говорит о необходимости ответственных изменений направлений философской и педагогической рефлексии детства.

А. А. Грякалов подчеркнул, что точная фиксация массового и элитарного в отношении к теме детства оказывается трудноразрешимой и неконструктивной. Нужно иметь в виду парадоксальность общей ситуации: элитарное отсутствует, а элиты (национальные,

финансовые, военные) наличествуют и множатся. Представление об элите соотносится в большей мере с понятием избранных национальных, финансовых, военных групп и сообществ, а не с группой хранителей высокой культуры. Само представление об элите утрачивает возвышенный характер, а массовое, наоборот, способно приобретать сторонников среди представителей социальных групп, идентифицирующих себя как элиту: массово переживаемое способно приобретать характеристики элитарного.

Интеллектуальный потенциал страны обладает, по мнению **К. С. Пигрова**, существенными темпоральными характеристиками, которые часто остаются в тени исследовательского интереса. Речь идет, прежде всего, о том, с каким историческим отрезком этот потенциал связывается, в отношении какого периода предполагается актуализация этого потенциала. Развитие интеллектуальных возможностей СССР в XX в. дает целый ряд существенных уроков, которые необходимо артикулировать в осмыслении нашего современного национального бытия. Стало окончательно ясно, что социальные проблемы не могут быть разрешены научно-техническими средствами. Крупнейшие государства столкнулись с охлаждением народов к научно-техническому прогрессу. Исследование внутренней структуры взаимообусловленностей целей, средств и результатов показывает, что мы никогда не достигаем тех результатов, которые задумывались как цели. Э. Бёрк призывает ориентироваться не на создателя проектов Платона, а на призывавшего к смирению и приспособлению Цицерона. Презентистская философская парадигма обнаруживает связь с феноменологической концепцией повседневности, с рассмотрением последней в качестве основы понимания социума. Истинная новизна, свобода, творчество, рождение – это всегда именно «возрождение» как приобщение к живительным силам постоянства. Творчество и свобода – лучший способ консервации.

А. А. Корольков в докладе «Интеллигенция в судьбах культуры подлинной и массовой» отметил, что западная мысль запоздало осознала симптомы болезни отчуждения интеллигенции от народа. Честь обнаружения противоречия культуры и цивилизации обычно приписывают О. Шпенглеру, а не русским мыслителям. Для нас свидетельства Шпенглера интересны тем, что это – взгляд изнутри

на гибельную судьбу западной цивилизации, в которой часть российской интеллигенции усматривает идеал расцвета возможностей личности и общества. В русском восприятии существует образ интеллигента, далекого от политических и властных притязаний, образ положительный, в том числе соответствующий энциклопедическому истолкованию интеллигенции как наиболее сознательной, разумной, образованной части общества. Но разумность и высота духа, как уже отмечено, не связаны накрепко лишь с интеллигенцией. Дело в том, что в числе самых почитаемых в народе всегда были праведники, их разум возвышался над обыденностью, суетностью мира. Сегодня противостоят две интеллигенции: одна заботится о нравственном, эстетическом, религиозном здоровье народа; другая уничтожает духовные основы народа, формируя в лучшем случае интеллект, позволяющий работать с машинами, компьютерами, переводить тексты, решать математические задачи, т. е. все то, что делает человека принадлежащим цивилизации, но не культуре.

В докладе *И. Б. Романенко* «Массовая культура и ценности массового общества» высказывалась мысль о том, что массовая культура порождает у молодежи целый ряд иллюзий: вседоступность и вседозволенность, пристрастие к сенсациям, внешнему лоску, установка на легкую жизнь, сиюминутный успех, дешевые модные запросы и т. п. В эстетике массовой культуры сочетаются элементы вульгарности, тривиальности, примитивизма, иллюзорный интеллектуализм и оптимизм, агрессивная подача материала, сентиментальность, интерес к противоестественному и т. п., что является очевидной опасностью для подрастающего и молодого поколения. Но массовая культура не только отвечает ожиданиям широких «народных масс», реализуя желания и потребности в досуге, общении, развлечениях, но и формирует эти потребности через систему формирования вкусов различных возрастных групп и аудиторий (в том числе детских, подростковых, молодежных и т. п.), создание соответствующих образцов, тиражируемых через средства массовой информации. Характерной особенностью массовой культуры является *превращение культурных ценностей в потребительские стоимости (или товар)*, а также глобальная направленность информационных коммуникаций, обусловленная развитием спутниковой связи, компьютерных технологий, средств массовой инфор-

мации (радио, телевидения, массовой прессы и т. п.). Средством осуществления и поддержания социальной мобильности в условиях массового общества становится система образования: человек может перемещаться из одной социальной группы в другую, как бы выставляя на продажу свою «рабочую силу», спрос и цена на которую зависит от его квалификации, профессионализма, уровня образованности. В таких условиях образование становится «средством увеличения стоимости товара».

Культ детства, юности, молодости с открытой возможностью множества вариантов жизни (в том числе и неординарных) **Л. В. Мурейко** признает одним из ведущих трендов массовой культуры. Вместе с тем и семья как надежный, устойчивый оплот индивида-ребенка также – неременный атрибут массовой культуры, воспроизводимый в рекламе товаров, в популярной литературе, кинематографе. Образ избалованного ребенка – это яркая, зримая модель схождения таких свойств человека масс, взятых в их крайности, как детская инфантильность и стремление к «твердой руке», наказывающей за отклонения от заданных норм и на которую можно опереться, переложить все заботы и ответственность. В условиях широкой информатизации социальных процессов и глобализации массы не исчезают, а приобретают новую форму существования: их одномерная монолитность трансформируется в совокупность изолированных индивидов, затрудняющихся идентифицировать себя в силу распадающейся классической структуры общества.

В докладе «Ребенок в зазоре между элитарной и массовой культурами» **А. А. Леонова** остановилась на том, что прекраснородушная идея противопоставления идеологическому тоталитаризму, направленная на обретение свободы в текстах постмодернистов, оборачивается отсутствием авторитетов и множественностью подходов в трактовке истории страны в школьных учебниках. Отрицание абсолютной истины порождает множественность мнений, которые могут создать путаницу в детских головах. Целостность мировосприятия, которая способна защитить от неуверенности и «раздрызга», сменяется многомерностью, осколочностью миропонимания. Современные компьютерные технологии позволяют создать «империю эфемерного» и возвещают приход «эры вакуума». Современное об-

щество – «общество спектакля» и «театрократии». Наступило время видимостей и легкомыслия, нарциссизма и цинизма. И сейчас уже трудно уяснить, что первично: действительность, демонстрирующая эти особенности и спровоцировавшая философов на их осознание, или идеи философов, воплотившиеся в жизнь.

В рамках конференции также прошли секции, теоретические семинары и круглые столы: «Детство в массовом обществе: антропология и жизненные ориентиры», «Актуальные проблемы науки и образования: диалог знания и обучения», «Молодежь в массовом обществе: становление идентичности и ценностные ориентации», «Массовая культура в контексте аксиологии: история и современность», «Эстетика детства», «Массовая культура: феномен и интерпретация», «Социокультурная парадигма государственной образовательной политики», «Специальное образование ребенка с ограниченными возможностями здоровья в поликультурном обществе».

Итоги конференции подвел председатель К.В. Султанов, подчеркнув, что массовая культура неоднородна, многослойна, многолика. Дети нуждаются в защите от агрессивного воздействия и соблазнов массовой культуры, но решение данной задачи связано, в первую очередь, с государственной культурной политикой, которая должна быть направлена на поддержку позитивных тенденций в развитии массовой культуры. Но существуют и другие силы, способные оградить ребенка от всего негативного и разрушительного в культуре – это школа, семья, церковь и университет.

Сведения об авторах

Алымова Елена Валентиновна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: ealymova@yandex.ru

Анушин Борис Юрьевич – доцент кафедры культурологии и искусств, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина; e-mail: anushin@bk.ru

Безлепкин Евгений Алексеевич – аспирант, Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск); e-mail: evgeny-bezlepkin@mail.ru

Белякова Наталия Юрьевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры связей с общественностью и рекламы, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена; e-mail: nataliabelyakova@mail.ru

Биргер Павел Аркадьевич – аспирант кафедры философии науки и техники Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: vitaet@gmail.com

Гнатюк Ольга Леонидовна – кандидат философских наук, доктор социологических наук, профессор кафедры связей с общественностью и рекламы факультета философии человека, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; e-mail: gnatuyk_05@mail.ru

Дорогов Дмитрий Александрович – аспирант факультета философии, Высшая школа экономики (Москва); e-mail: dm.dorogov@live.ru

Дудар Татьяна Евгеньевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и этики Института гуманитарных наук, Сыктывкарский государственный университет (г. Сыктывкар); e-mail: reception@syktsu.ru

Желобов Андрей Петрович – доктор философских наук, профессор кафедры философии, культурологии и истории, Государственная полярная академия (Санкт-Петербург); e-mail: zhelobov_ap@mail.ru

Карандашов Владимир Дмитриевич – доктор философских наук, профессор кафедры истории и гуманитарных наук, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Бокситогорский институт); e-mail: kaf_filos@mail.ru

Куренной Виталий Анатольевич – кандидат философских наук, профессор, заведующий отделением культурологии факультета философии, заведующий кафедрой «Науки о культуре», Высшая школа экономики (Москва); e-mail: kurennoj@gmail.com

Лузина Татьяна Ивановна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: lti79@yandex.ru

Матросова Надежда Константиновна – кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: olg-sapenok@yandex.ru

Маяцкий Михаил Александрович – доктор философии, профессор отделения культурологии факультета философии, Высшая школа экономики (Москва); e-mail: mmaiatsky@gmail.com

Мчедлова Мария Мирановна – доктор политических наук, профессор кафедры сравнительной политологии, Российский университет дружбы народов; главный научный сотрудник Центра «Религия в современном обществе», Институт социологии РАН (Москва); e-mail: mchedlova@yandex.ru, mchedlova_mm@pfur.ru

Преображенская Кира Владиславовна – кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой связей с общественностью и рекламы, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена; e-mail: kira459@list.ru

Романенко Инна Борисовна – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена; e-mail: in_romanenko@rambler.ru

Ромашко Татьяна Владимировна – старший преподаватель кафедры связей с общественностью и рекламы, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена; e-mail: lancia989@mail.ru

Савельева Екатерина Андреевна – аспирант кафедры культурологии и искусства, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина; e-mail: katri_sea@hotmail.com

Самсонова Татьяна Петровна – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой музыкальных дисциплин, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина; e-mail: tat4279@uandex.ru

Смирнов Михаил Юрьевич – доктор социологических наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина; e-mail: mirsnov55@yandex.ru

Спивак Вера Игоревна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена; e-mail: vspivak@inbox.ru

Султанов Константин Викторович – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена; e-mail: child2000bk.ru

Тантлевский Игорь Романович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой еврейской культуры философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: bibl@philosophy.spbu.ru

Ульяновский Андрей Владимирович – кандидат культурологии, доцент кафедры связей с общественностью и рекламы, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена; e-mail: ullianav@gmail.com

Фалёв Егор Валерьевич – кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова; e-mail: fdlhtrh@mail.ru

Хашковский Алексей Васильевич – кандидат политических наук, доцент кафедры связей с общественностью и рекламы, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена; e-mail: achao@yandex.ru

Элбакян Екатерина Сергеевна – доктор философских наук, профессор, старший научный сотрудник, Академия труда и социальных отношений (Москва); e-mail: elbakyanes@gmail.com

ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЯМ, ПРИСЫЛАЕМЫМ В ЖУРНАЛ

• Для публикации в «Вестнике Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина» (серия философия) принимаются научные статьи, отражающие широкий спектр проблем истории философии и современной философской мысли, религиоведения, культурологии и искусствоведения.

• Обязательным условием публикации результатов кандидатских исследований является наличие отзыва научного руководителя, несущего ответственность за качество представленного научного материала и достоверность результатов исследования. Публикации результатов докторских исследований принимаются без рецензий.

• Рецензирование всех присланных материалов осуществляется в установленном редакцией порядке. Редакция журнала оставляет за собой право отбора статей для публикации.

Требования к оформлению материалов

Материал должен быть представлен тремя файлами:

1. Статья

Объем статьи не менее 18 и не более 26 тыс. знаков с пробелами. Поля по 2,0 см; красная строка – 1,0 см. Шрифт Times New Roman Cyr, для основного текста размер шрифта – 14 кегль, межстрочный интервал – 1,5 пт.; для литературы и примечаний – 12 кегль, межстрочный интервал – 1,0 пт.

Ссылки на литературу оформляются в тексте в квадратных скобках. Например: [5, с. 56–57]. Список литературы (по алфавиту) помещается после текста статьи.

Фамилия автора печатается в правом верхнем углу страницы над названием статьи.

В левом верхнем углу страницы над названием статьи печатается присвоенный статье УДК.

2. Автореферат

Автореферат содержит:

- название статьи и ФИО автора – на русском и английском языках.
- аннотацию статьи на русском и английском языках объемом 300–350 знаков с пробелами.
- ключевые слова и словосочетания (7–10 слов) на русском и английском языках.

3. Сведения об авторе

Содержат сведения об авторе: фамилия, имя, отчество полностью, место работы и занимаемая должность, ученая степень, звание, почтовый адрес, электронный адрес, контактный телефон.

В случае несоблюдения настоящих требований редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись.

Статью, оформленную в соответствии с прилагаемыми требованиями, можно:

- выслать по почте в виде распечатанного текста с обязательным приложением электронного варианта по адресу: 196 605 Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, 10. Кафедра философии, каб. 501.

- отправить по электронной почте: *E-mail*: vestnik_lgu@list.ru или mochalova@yandex.ru (только статьи для серии философия)

Статьи принимаются в течение года.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал.

При передаче в журнал рукописи статьи для опубликования презюмируется передача автором права на размещение текста статьи на сайте журнала в системе Интернет.

Плата за опубликование рукописей аспирантов не взимается.

Гонорар за публикации не выплачивается.

Редакционная коллегия:

196605, Санкт-Петербург,

г. Пушкин, Петербургское шоссе, 10

тел. (812) 476-90-36

E-mail: vestnik_lgu@list.ru

Научный журнал

Вестник
Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина

№ 3

Том 2. Философия

Редактор *В.Л. Фурштатова*
Технический редактор *Н.В. Чернышева*
Оригинал-макет *Н.В. Чернышевой*

Подписано в печать 23.09.2014
Бумага офсетная. Формат 60x90 1/16
Печать трафаретная. Усл. печ. л. 15,75
Тираж 500 экз.
Заказ 1092

Отпечатано в типографии ООО «Супервэйв Групп»
193149, РФ, Ленинградская область,
Всеволожский район, пос. Красная Заря, д.15