

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени А. С. ПУШКИНА

ВЕСТНИК

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

Научный журнал

№ 4

Том 2. ФИЛОСОФИЯ

Санкт-Петербург
2014

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

Научный журнал

№ 4 (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>И. В. Берестов</i>	
Бесконечный регресс как следствие холистического понимания целого у Зенона Элейского и в «Пармениде» Платона	7
<i>А. К. Винюкова</i>	
Концептуализация смысла в средневековой мысли	21
ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ	29
<i>В. Н. Скворцов</i>	
Отечественная философия о феномене русской интеллигенции и ее месте в культуре	29
<i>М. А. Коськов</i>	
Становление и развитие предметного мира культуры: исторические закономерности	38
<i>В. П. Щербаков</i>	
Культура и цивилизованность: к проблеме культурной идентичности	50
<i>В. И. Грачев</i>	
Коммуникативно-аксиогенная парадигма культуры в современном культурологическом знании	60
<i>С. Л. Голубева</i>	
Роль текстинга в трансформации текста в гипертекст	67
ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ	75
<i>В. Л. Обухов</i>	
К вопросу о месте философской антропологии в системе антропологического знания	75
<i>А. С. Мамзин</i>	
Интегративные процессы в современной науке: философско-антропологический аспект	84
<i>В. И. Кравченко</i>	
В. Соловьев об антропологических основаниях права и власти.....	92
<i>О. О. Иванова</i>	
Метафизическая антропология на страницах журнала «Вопросы философии и психологии»: размышления о душе.....	100
<i>А. Н. Задворнов</i>	
Человекобог и богочеловек: союз или противостояние	110
<i>А. В. Скоробогатов</i>	
О механизме формирования человека современного типа, или почему исчезла верхнепалеолитическая живопись	118

<i>А. С. Казеннов</i>	
Антропологический смысл русской алгоритмической сказки.....	128
<i>И. Н. Блохин</i>	
Медиакомпетентность личности: ролевой анализ.....	136
<i>А. З. Черняк</i>	
Указание на «другого себя» как семантическая проблема	147
РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ.....	159
<i>В. А. Гура</i>	
Проблема Бога и духовной реальности в античной философии.....	159
<i>А. В. Чепелева</i>	
Аскетизм и женский вопрос в суфизме.....	170
<i>С. В. Рязанова</i>	
Реализация принципа свободы совести: уровни существования мифа.....	181
<i>Т. С. Пронина</i>	
Религия в структуре идентичности современных россиян	189
<i>С. Д. Лебедев</i>	
Особенности рефлексии религиозной культуры в современном российском образовании	201
ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ.....	213
<i>Н. В. Данилова</i>	
Музыка в кино как режиссер смыслового ряда («Барабаниада» С. Овчарова).....	213
<i>К. Н. Федорова</i>	
Роль интонации в культуротворческом процессе.....	225
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ.....	235
<i>И. Н. Мочалова, И. А. Протопопова</i>	
Хроника отечественного платоноведения (Санкт-Петербург – Москва, 2014 г.)	235
<i>А. А. Грякалов</i>	
Философия и политики субъективности: как сохранить <i>человеческое</i> ?.....	243
<i>Сведения об авторах</i>	247

Contents

HISTORY OF PHILOSOPHY	7
<i>I. V. Berestov</i> Infinite Regress as the Result of Holistic Understanding of the Whole by Zeno of Elea and in Plato's "Parmenides"	7
<i>A. K. Vinyukova</i> Conceptualization of Meaning in Medieval Thought	21
PHILOSOPHY OF CULTURE	29
<i>V. N. Skvortsov</i> Russian Philosophers on Russian Intelligencia and Its Role in Culture	29
<i>M. A. Kos'kov</i> The Object(ive) World of Culture: Its Genesis, Development, Historic Regularities	38
<i>V. P. Shcherbakov</i> Culture and Civilization: the Problem of Cultural Identity	50
<i>V. I. Grachev</i> Axio-Communicative Culture Paradigm in Modern Culturology	60
<i>S. L. Golubeva</i> Texting and Its Influence on Transforming Text into Hypertext	67
PHILOSOPHIC ANTHROPOLOGY	75
<i>V. L. Obukhov</i> Philosophic Anthropology in the System of Anthropological Knowledge	75
<i>A. S. Mamzin</i> Integrative Processes in Modern Science: Philosophical and Anthropological Aspects	84
<i>V. I. Kravchenko</i> V. Solovyev on Law and Power Anthropological Basis	92
<i>O. O. Ivanova</i> Metaphysical Anthropology in the Journal 'Problems of Philosophy and Psychology': Discourse on the Soul	100
<i>A. N. Zadvornov</i> Man-God and God-Man: Unity or Opposition	110
<i>A. V. Skorobogatov</i> On the Mechanism of Modern Man Formation, or Why Did Late Stone Age Painting Disappear	118

<i>A. S. Kazennov</i>	
Anthropological Meaning of Russian Algorhythmic Tale	128
<i>I. N. Blokhin</i>	
Personality Media Competence: Role Analysis	136
<i>A. Z. Chernyak</i>	
Reference to "Another Self" as a Semantic Problem	147
RELIGIOUS STUDIES.....	159
<i>V. A. Gura</i>	
The Problem of God and Spiritual Reality in Antique Philosophy	159
<i>A. V. Chepeleva</i>	
Asceticism and the Woman Question in Sufism	170
<i>S. V. Ryazanova</i>	
Realization of the Freedom of Conscience Principle: Levels of Myth Existence	181
<i>T. S. Pronina</i>	
Religion in Modern Russians' Identity Structure	189
<i>S. D. Lebedev</i>	
Specific Characteristics of Religious Culture Reflection in Contemporary Russian Education.....	201
ART STUDIES	213
<i>N. V. Danilova</i>	
Music in Cinema as the Meaning Director (S. Ovcharov's 'Barabaniada')	213
<i>K. N. Fedorova</i>	
The Role of Musical Intonation in Culture Creation Process	225
ACADEMIC LIFE	235
<i>I. N. Mochalova, I. A. Protopopova</i>	
Chronicle of Russian Platonic Studies (St. Petersburg – Moscow, 2014).....	235
<i>A. A. Gryakalov</i>	
Philosophy and Subjectivity Policies: How to Preserve <i>the Human</i> ?	243
<i>About the Authors</i>	247

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091) (38)

И. В. Берестов

Бесконечный регресс как следствие холистического понимания целого у Зенона Элейского и в «Пармениде» Платона

В статье показывается, что два использующих бесконечный регресс рассуждения Платона в «Пармениде» могут быть возведены к доказательствам множественности сущего Зенона Элейского. В основании этих рассуждений лежит понимание сложного объекта как «холистической системы», конститuenty которой и связывающие их в единое целое отношения обусловливают друг друга.

In this paper, we show that two infinite regress arguments in Plato's "Parmenides" can be traced back to proofs of simplicity of being by Zeno of Elea. These arguments by Plato are founded on the understanding of a complex object as a "holistic system". Constituents of this system and relations uniting these constituents into a whole are interdependent.

Ключевые слова: Зенон Элейский, множественность и множественность сущего, единое и многое, часть и целое, холизм, бесконечный регресс, «Парменид» Платона, Аргумент третьего человека, Вторая гипотеза.

Key words: Zeno of Elea, plurality and simplicity of being, the one and the many, a part and the whole, holism, infinite regress, Plato's "Parmenides", third man argument, Hypothesis II.

В настоящей статье мы намерены проанализировать некоторые случаи использования Платоном для своих целей аргументации, восходящей к одному из способов обоснования множественности сущего у Зенона Элейского. В интересующем нас способе обоснования используется бесконечный регресс, и некоторые тексты Зенона Элейского могут интерпретироваться как представляющие именно этот способ. Зенон, в нашей интерпретации, пытается обосновать

невозможность существования множественного сущего, под которым понимается некий сложный объект, содержащий несколько конститuent (более, чем одну), которые связаны в нечто одно, в некое единое целое¹.

Различные аргументы Зенона (как мы их интерпретируем) содержат различные допущения о соотношении части и целого, которые можно назвать «базовыми мереологическими допущениями».

Первое мереологическое допущение. Это допущение трактует целое нехолистическим (Non-Holistically) способом, поэтому мы будем обозначать его как (NH): (NH) *Некоторая часть целого существует независимо от того, существуют ли другие его части.*

Второе мереологическое допущение. Это допущение трактует целое холистически (Holistically), поэтому мы будем обозначать его как (H): (H) *Целое существует тогда и только тогда, когда существует каждая его часть.*

Третье мереологическое допущение. Это допущение – которое можно назвать допущением о Связывании Связей (Connecting Connections), (CC) – признаёт, что для того чтобы существовало целое, его части должны быть связаны друг с другом посредством некоторой связи, так что эти части и эта связь, в свою очередь, связаны друг с другом: (CC) *Если несколько (две или более) вещей a , b , ... (совпадающих друг с другом или нет) связаны друг с другом связью N_1 (не совпадающей ни с одной из вещей a , b , ...), то имеется связь N_2 (не совпадающая с N_1), такая, что все эти вещи a , b , ... (a также, может быть, ещё что-то, в том числе – связь N_1) связываются (друг с другом или с чем-то иным) связью N_2 .*

Противоречивость (NH)

Положение (NH) кажется весьма естественным, поскольку оно требует некоей идентификации элементов (хотя бы одного элемента) перед тем, как мы провозгласим их связанными в целое. Если этого не потребовать, трудно получить внятный ответ на вопрос о том, что же именно связывается в целое [5]. Тем не менее, «формалистское» задание объекта только через его отношения с другими объектами кажется вполне возможным. Кроме того, при некоторых весьма естественных интерпретациях (NH) оказывается противоречивым положением. Действительно, независимость элемента a от целого естественно трактовать как то, что a не характеризуется че-

¹ О том, что некоторые фрагменты Зенона Элейского могут интерпретироваться таким способом, мы уже писали ранее [1; 2; 5; 6].

рез другие элементы целого, т. е. отсутствует *какое-либо* отношение, связывающее *a* с другими элементами целого. Однако отношение, связывающее элементы в единое целое, связывающее их с целым, объявляющее каждый элемент частью целого, а целое – целым из частей¹, и таким образом, требующее, чтобы каждый элемент существовал тогда и только тогда, когда существует каждый другой элемент и само целое, как раз и является *некоторым* отношением, связывающим *a* с другими элементами целого.

Противоречивость различных частных случаев (NH) многократно распознавалась древнегреческими философами. В наших предыдущих работах [5; 6] мы пытались показать, что некоторые тексты Парменида² (28 В 8.19–21; 8.29–30 DK), Зенона Элейского³ (29 В 2 DK) и Платона (*Parm.* 130b1–7; 131b1–2; 132b3–c10; 133c3–6; 133e4–5; 134e8–135a2; 135b2–c2) можно интерпретировать как указание на это противоречие. В каждом случае речь идёт о частном виде целого или о частной характеристике, которая добавляется к элементам после признания их определённым способом связанными в определённое целое⁴. Названные затруднения, по [17, р. 277], приводят Платона к холистическому пониманию целого – в наших терминах, к отказу от обычной или избыточно сильной трактовки первого положения в виде (NH), через замену (NH) на (Н). Признание Платоном (Н) можно разглядеть в утверждении в «Пармениде» в начале *Первой гипотезы*, что часть всегда есть часть целого, а целое есть то, в чём нет ни одной недостающей части (*Parm.* 137c). Получается, что целое и часть, как определяемые друг через друга, существуют только вместе друг с другом.

Заметим, что признание (Н) применительно к такому «целому», как научная теория, обычно именуется холистическим подходом к научным теориям. Этот подход активно продвигался У.В.О. Куайном [8, с. 32]. Если одно из предложений, принятое в теории, вдруг признаётся неверным, то новая теория оказывается описывающей другие объекты, она является теорией о других объектах. Это наблюдение обосновывает «несопоставимость (incom-

¹ Этот тезис ясно прописан у Платона в *Parm.* 137c. Ссылки на Платона даются по [21; 22].

² Ссылки на Парменида даются по [13]. См. русский перевод в [10].

³ Ссылки на Зенона Элейского даются по [13; 18]. См. русский перевод в [10].

⁴ Интересным является вопрос о том, можем ли мы, рассматривая такой частный вид добавляемой характеристики как «обнаруженная в процессе исследования характеристика», интерпретировать «парадокс Менона» из платоновского диалога «Менон» (*Meno* 71b; 79c; 80d–e) как демонстрацию противоречивости некоего частного вида (NH). О «парадоксе Менона» см. [7].

mensurability)» теорий¹. Вообще, для любого сложного объекта (или целого), не только для теории, признание того, что объект описывается холистически, означает отказ от (NH) и признание (H)².

Формализация (СС)

Положение (СС) можно формализовать различными способами, но в настоящей статье мы ограничимся только одним способом, который нам кажется, во-первых, наиболее простым и, во-вторых, эффективным для осмысления многих аргументов, встречающихся у Зенона Элейского и Платона. Ниже, в формулах, являющихся формализациями (СС), x, y – переменные первого порядка, прописными же буквами – например, N_1, N_2 – обозначаются переменные второго порядка:

$$(Nex) \quad \forall x \forall y \forall \dots \forall N_1: N_1(x, y, \dots) \rightarrow \exists N_2: N_2(N_1, x, y, \dots),$$

причём $N_1 \neq N_2$.

В (Nex) утверждается, что из того, что произвольные вещи связаны произвольной связью N_1 следует, что N_1 и эти вещи некоторым образом (посредством связи или отношения N_1) связаны или соотносены друг с другом.

Для того чтобы (Nex) действительно генерировал бесконечный регресс связей или отношений, должно быть выполнено условие $N_1 \neq N_2$. В противном случае в генерируемой последовательности могут возникать «петли», т. е. её члены могут повторяться, что ведёт к тому, что бесконечная последовательность может быть последовательностью не *различных* объектов, а *одних и тех же* объектов [15, р. 57–63]. Обосновать, что в (Nex) $N_1 \neq N_2$, можно следующим образом. В (Nex) N_1 и N_2 интерпретируются как экземплифицированные связи, или отношения, между соединяемыми некое целое объектами, или как *‘то, что объединяет элементы в целое’*, *‘объедини-*

¹ См., например, [16, р. 65]. Эта «несопоставимость» является следствием холистического понимания соотношения положений теории: «Любое положение в некоторой теории частично определяет значение каждого другого положения (в этой теории)» [16, р. 87].

² Наше описание «целого» в (H), как можно легко убедиться, соответствуют описанию «холистической системы» у многих современных исследователей, см., например: «Система... [является] холистической тогда и только тогда, когда те вещи, которые являются её частями, имеют некоторые такие свойства, которые являются характеристиками их только в рамках целого. Что касается инстанцииции этих свойств, каждая из этих вещей зависит от наличия других вещей, вместе с которыми она конституирует целое рассматриваемого вида [т. е. конституирует холистическую систему]» [14, р. 367].

тель'. Элементы целого, даже если среди них имеется их 'объединитель', представляет собой *много* вещей, но не что-то *одно*, не *одну* вещь, не *одно* целое. Значит, нельзя сказать, что элементы целой вещи тождественны этой вещи, чтобы существовала одна вещь, должно иметься нечто, объединяющее элементы в эту одну вещь, и этот 'объединитель' не должен быть тождественным какому-либо из элементов – ведь в этом случае для объединения элементов потребовался бы ещё один 'объединитель', не совпадающий ни с одним из элементов. Уже Платон (см., например, *Theaet.* 201e2) пришёл к этому выводу, к тому, что *целое* (*Sing.*) не есть просто его *части* или *элементы* (*Pl.*), и даже сказав «*сумма*, *куча*, *множество элементов*», мы тем самым делаем *целое* чем-то *одним*, отличным от *многих* его *элементов* [17, p. 33].

Кроме того, утверждать, что $N_1 \neq N_2$ можно на том основании, что N_1 и N_2 являются необходимыми условиями для конституирования различных открытых предложений: N_2 необходимо для конституирования $N_2(N_1, x, y, \dots)$, но не необходимо для конституирования $N_1(x, y, \dots)$, тогда как N_1 необходимо для конституирования $N_1(x, y, \dots)$. Применяя «принцип неразличимости тождественных» и *modus tollens*, получаем, что $N_1 \neq N_2$.

Также в пользу принятия условия $N_1 \neq N_2$ можно высказать следующее соображение. Признание положения $N_1 \neq N_2$ означает признание того, что для любого целого или любой совокупности выполнено следующее правило, сформулированное Б. Расселом: «То, что включает в себя *всё* из [какой-либо] совокупности, не должно быть элементом [этой] совокупности». Это правило Б. Рассел называет «принципом порочного круга» [9, с. 25–26]. Это правило имеет значение фундаментального принципа для построения *Теории типов* Б. Рассела, и введение этого правила является отнюдь не произвольным, но было обусловлено необходимостью избавления от выявленных к началу XX в. парадоксов в логике и теории множеств.

Признание Платоном положения $N_1 \neq N_2$ можно усмотреть в возможном признании им того, что отношение отлично от членов отношения, которое, вероятно, подразумевается Платоном, когда из того, что «бытие» ($\eta\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$) и «единое» ($\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\nu$) различны между собой «благодаря [бытию] иным и различным друг по отношению к другу» ($\acute{\alpha}\lambda\lambda\grave{\alpha}\ \tau\bar{\omega}\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omega\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omega\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\lambda\omega\nu$), Платон заключает, что «различное не тождественно ни единому, ни бытию» ($\omicron\upsilon\ \tau\alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \omicron\upsilon\tau\epsilon\ \tau\bar{\omega}\ \acute{\epsilon}\nu\iota\ \omicron\upsilon\tau\epsilon\ \tau\eta\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\ \tau\omicron\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$) – *Parm.* 143b4–8. Кроме

того, это признание можно усмотреть в том, что «единое» как нечто целое (вероятно, целое здесь понимается как то, что охватывает все свои части, а не просто утверждается, что «целое = все свои части»¹) не является частью самого себя (*Parm* 146b8–9), т. е. не тождественно ни одной своей части.

Заметим, что Аристотель (*Met.* Z, 17, 1041b15–22²) также пишет, что целое есть не только элементы, но помимо них, ещё и «не-что иное», т. е. целое не является ни одной из своих частей.

Принятие положения (Nex) можно объяснить тем, что (Nex), как кажется, является *одной из* корректных формализаций (CC). Принципы (H) и (CC) изначально рассматривались как отражающие различные интуиции о том, что такое сложный объект или нечто целое. В (H) делается упор на то, что конститuentы целого существуют только *все* вместе, а в (CC) – на то, что конститuentы целого характеризуются друг через друга. Из (CC) следует, что все конститuentы целого характеризуются друг через друга, являются взаимозависимыми, соотнесёнными друг с другом, а утверждать, что некие элементы соотнесены некоторым отношением, означает утверждать некое предложение вида $R(a, b)$, но в соответствии с *Принципом экзистенциального обобщения* утверждение о соотнесённости *определённых* элементов влечёт признание существования *некоторых* объектов (при объектной интерпретации кванторов): $R(a, b) \rightarrow \exists x \exists y: R(x, y)$. Таким образом, мы получили, что $(CC) \rightarrow (H)$. При некоторых дополнительных допущениях можно показать и обратное, что $(H) \rightarrow (CC)$.

Некоторый вариант такого дополнительного допущения для (H) можно сформулировать следующим образом:

(AdH) *Если произвольные объекты a, b, \dots соотнесены друг с другом произвольным отношением R , то существует некоторое целое, содержащее эти объекты как свои части.*

Из (H) и (AdH) следует, что если вещи a, b, \dots являются частями целого-1, то существует некоторое целое-2, такое, что его частями являются части a, b, \dots целого-1 и само целое-1 (связывающее $a,$

¹ Платон обсуждает оба понимания целого. В *Parm.* 145b–c они, как кажется, фигурируют как равноправные и одинаково приемлемые, но в силу изложенного выше, второе понимание в других местах представляется Платону сомнительным. Признание сомнительности второго понимания отражается и у Аристотеля, для которого «целое как то, что объёмлет всё» является одним из пониманий целого, а «всё» для него вообще не является целым, поскольку «всё» определяется *только* своими частями, независимо от их расположения, тогда в «целом» расположение частей учитывается – *Met.* D, 26, 1024a1–3.

² Ссылки на «Метафизику» Аристотеля даются по [11].

b , ... отношением N_1), которые соотнесены друг с другом таким способом N_2 , что любая из частей целого-2 существует тогда и только тогда, когда существует каждая из его частей. В полученном положении $N_1 \neq N_2$ в силу тех аргументов, которые были приведены выше при формализации (CC) в виде (Nex). Таким образом, полученное положение подпадает под (CC). Итак, в случае принятия (AdH), мы получаем, что $(H) \rightarrow (CC)$, а с учётом полученного выше положения $(CC) \rightarrow (H)$, получаем: $(H) \leftrightarrow (CC)$.

Разглядеть признание Платоном (AdH) можно во *Второй гипотезе*, *Parm.* 142d3–6. Здесь мы видим, что из того, что «бытие» ($\tau\acute{o}$ ἔστιν, οὐσία) и «единство» ($\tau\acute{o}$ ἓν) связаны довольно произвольным образом (здесь – через некоего посредника: «бытийствующее единое» – ἐνὸς ὄντος¹), Платон заключает, что они являются частями некоего целого (здесь – частями этого посредника). Ниже мы ещё обсудим формализацию регресса, описываемого Платоном во *Второй гипотезе*.

Признание (Nex) ведёт к *порочному* бесконечному регрессу. Последнее можно показать достаточно надёжно, даже используя современные критерии «порочности» для регресса из [15, р. 6–9].

Пусть несколько вещей связаны друг с другом. Тогда, по (Nex), возникает регресс связей или отношений, характеризующих эти несколько связанных вещей. Регресс связей, генерируемый (Nex), плох не сам по себе и не потому, что количество этих связей оказывается бесконечным. Ключевым является то, что при допущении наличия исходных связываемых элементов и *всех* связей, или совокупности, содержащей исходные связываемые элементы и *все* связи, которые их связывают друг с другом или с другими связями, мы получаем, что существует такая связь, которая не принадлежит исходной совокупности. Таким образом, *все* связи из (Nex) не могут быть в наличии. Видно, что это рассуждение следует схеме доказательства отсутствия множества всех ординалов, известного иначе как *Парадокс Бурали-Форти*.

Доказать, что совокупности *всех* связей, порождаемых (Nex), не существует, можно и несколько другим способом. Можно сказать, что допущение существования совокупности *всех* связей, генерируемых (Nex), влечёт, по (Nex), существование такой генерируемой (Nex) связи N^* , которая связывает *все* те и только те генерируемые

¹ «Бытийствующее единое» можно понимать либо как «существующее единое», либо как «единое, которое есть что-то определённое» – в зависимости от нашей трактовки платоновского текста.

(Nex) связи, которые не связывают сами себя (связи не могут «связывать сами себя» в силу того, что в (Nex), как мы писали выше, признаётся выполненным условие $N_1 \neq N_2$). Видно, что N^* парадоксальна – по образцу *Брадоброя* Б. Рассела. Таким образом, совокупности *всех* связей, порождаемых (Nex), не существует.

Однако в чём заключается «порочность» того, что «*все* связи из (Nex) не могут быть в наличии»? Вообще, регресс, используемый в доказательстве *a contrario*, называется «порочным», если доказательство успешно достигает своей цели – доказательство приводит нас к отрицанию определённого тезиса, принятого как посыл этого доказательства – если мы не согласны отбросить другие посылы [15, р. 6–10]. В нашем случае таким посылом является *тезис о существовании сложного объекта*. Кроме того, в доказательстве используются: допущение, запускающее регресс – «*пусть существует сложный объект*»; формула регресса – (Nex); некоторое дополнительное условие, которое может быть выражено различными способами и в котором утверждаются необходимые условия для признания сложного объекта существующим, среди которых присутствует требование о наличии *всех* характеристик той вещи, которая провозглашается существующей. По *modus tollens*, если *всех* характеристик не существует, то и сложного объекта, которому каждая из этих характеристик присуща, тоже не существует.

Одной из формулировок такого дополнительного условия (Additional Condition) может быть следующая:

(AC) *Любой сложный объект конституируется всеми своими характеристиками.*

Условие (AC) не зависит от конкретного вида подразумеваемой концепции сложного объекта (по крайней мере, если речь идёт о двух классических теориях объекта¹, во всех их многочисленных модификациях), поэтому принимающий (AC) не подвергается риску быть оспоренным приверженцами альтернативной концепции.

Возможно, Платон признавал (AC), когда писал в *Parm.* 137c9, что целом нет ни одной недостающей части².

¹ В первой теории, возводимой к Аристотелю, объект понимается как носитель свойств, или субстрат и *все* свойства объекта (*Met. Z*, 3, 1029a1–25); во второй, возводимой к Д. Юму, Б. Расселу, Э.Дж. Айеру, объект понимается как пучок, содержащий *все* свойства объекта и только их, без какого-либо субстрата. См., например, [19, р. 107–115].

² Аристотель (*Met. D*, 26, 1023b26–27) также рассматривает это как одно из пониманий целого.

(Nex) у Зенона Элейского

Одним из примеров использования Зеноном бесконечного регресса является фрагмент 10.3–8 Lee = 29 В 1 DK. Здесь утверждается существование некоего «связывающего» сущего, «держашегося впереди» (τοῦ προύχοντος) *всех* предшествующих сущих, или, в другом переводе, «превосходящее» все предшествующие сущие, так что *любые различные* сущие нуждаются в том, чтобы «**удерживаться** [от слияния]» (ἀπέχειν) друг с другом благодаря этому последнему сущему¹. Последнее сущее, «удерживающее» все предшествующие сущие от слияния друг с другом, предполагается отличным от каждого из них, так оно и предшествующие ему сущие также нуждаются в существовании «удерживающего» сущего и т. д. до бесконечности. Получается, что необходимым условием существования произвольным образом соотнесённых, но по меньшей мере различных сущих является наличие *всех* построенных описанным способом связей («промежуточных», «объемлющих», «впередистоящих» или «последующих» сущих), ведь в противном случае связь между *A* и *B* будет отсутствовать, не будет «непрерывной». Однако совокупности *всех* связей (каждая из которых является одной из характеристик *A* и *B*), построенных указанным способом, не существует: ведь связи строятся так, что существование совокупности *всех* связей влечет существование связи, не принадлежащей этой совокупности. Следовательно, по (АС), нельзя утверждать, что сущие *A* и *B* связаны связью *C*.

Также понятно, что описанный регресс подпадает под (Nex) при следующей интерпретации символов из (Nex):

x, y, \dots интерпретируются как «исходные связанные сущие»;

N_1 – как «связь, связывающая сущие, являющиеся аргументами пропозициональной функции $N_1(\dots)$ »;

$N_1(x, y, \dots)$ – как «вещи x, y, \dots связаны связью N_1 »;

N_2 – как «связь, связывающая сущие, являющиеся аргументами пропозициональной функции $N_2(\dots)$ »;

$N_2(N_1, x, y, \dots)$ – как «вещи N_1, x, y, \dots связаны связью N_2 ».

Как отмечено в [20, р. 53], некоторые аргументы Зенона (ср. 10.3–8 Lee = 29 В 1 DK; 3.5–14 Lee²; 29 В 3 DK) предвосхищают рассуждение в «парадоксе Брэдли» [12, р. 31–33, 178].

¹ См. подробнее [2].

² Подробный анализ 3.5–14 Lee представлен в [3] Здесь доказываемся не невозможность любого сложного объекта, но лишь сложных объектов, имеющих величину – например, отрезка, допускающего бесконечную дихтомию.

(Nex) в «Пармениде»

«Аргументом третьего человека» (АТЧ) у Платона (мы не будем касаться представления АТЧ у Аристотеля и Александра Афродисийского) обычно именуется два текста из «Парменида»: АТЧ-1 – *Parm.* 132a1–132b2¹; АТЧ-2 – *Parm.* 132d3–133a1. Проиллюстрировать, что АТЧ-1 подпадает под (Nex), можно с помощью следующего пересказа платоновского текста:

Если несколько (скажем, m , $m \geq 1$) элементов постигаются как связанные друг с другом посредством некоторой связи N_1 ,

– а именно, связанных тем, что постигается некоторая идея (=великость₁), которой эти элементы постигаются причастными, –

то постигается некоторая последующая связь N_2 , посредством которой предшествующая связь N_1 постигается как связанная со связанными предшествующей связью элементами, $N_2 \neq N_1$,

– а именно, постигается великость₂, посредством которой великость₁ постигается как связанная с элементами, постигаемыми как причастные великости₁, великость₂ \neq великость₁.

Заметим, что рассуждения Платона в АТЧ-1 призваны показать невозможность соотнесения идей и причастных им вещей с помощью *специфического* отношения, именуемого «причастностью». Однако *в тексте аргумента* нигде не используются какие-либо специфические характеристики этого отношения, а также соотносимых им «идей» и «вещей». Поэтому можно считать, что аргумент устанавливает невозможность *произвольного* отношения, и лишь отношение тождества, может быть, здесь не подходит. Признание Платоном в других местах (*Phaedo* 75c11–d2; 100b6–7; *R.P.* 476b10; 480a11) того, что идея не совпадает ни с одной из тех вещей, которые она наделяет определённой характеристикой² (или определённым способом соотносит) означает, при формализации аргумента в виде (Nex), что выполнено условие $N_2 \neq N_1$. О том, что Платон признаёт $N_2 \neq N_1$ если N_1 и N_2 понимаются как произвольные связи, связывающие элементы в произвольное целое, мы писали выше. Мы уже показали, что регресс в этом случае является действительно «порочным» и в случае принятия (АС) приводит к невозможности произвольного сложного объекта или объекта, конститuenty которого связаны произвольным образом. Значит, АТЧ-1 имеет ту же (максимальную) степень общности, что и аргумент Зенона из 10.3–8 Lee.

¹ Подробнее о посылках АТЧ-1, их согласованности и обоснованности, о современных дискуссиях по поводу представления этого аргумента см. [4].

² Это положение известно как (Non-Identity Assumption) или (NI), оно вводится интерпретаторами Платона (см. [24, p. 325; 23, p. 291]) для превращения АТЧ в формально законченное силлогистическое рассуждение, но непосредственно в тексте АТЧ-1 и АТЧ-2 (NI) отсутствует.

* * *

В начале *Второй гипотезы* платоновского «Парменида» (*Parm.* 142e3–143a2) описывается регресс, который можно рассматривать как возникающий из допущения, что любое *нечто* обладает своими собственными «единством» и «бытием» (либо «бытием чем-то», либо «существованием» – в зависимости от нашей интерпретации платоновского текста)¹. Поскольку каждое из этого «единства» и «бытия» ($\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu$ и $\tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$) есть *нечто*, они – т. е. единство₁ и бытие₂ – также обладают своими собственными «единством» и «бытием»: единство₁ обладает единством_{<1, 1>} и бытием_{<1, 2>}, а бытие₂ обладает единством_{<2, 1>} и бытием_{<2, 2>}. Далее оказывается, что единство_{<1, 1>} обладает единством_{<1, 1, 1>} и бытием_{<1, 2, 1>} и т. д. до бесконечности.

Регресс из *Parm.* 142e3–143a2 генерирует последовательность «единых» и «бытийствующих» объектов, элементы которой находятся во взаимно-однозначном соответствии с последовательностью отрезков, получающихся в результате дихотомии всех предыдущих – последний процесс был описан Зеноном в 3.5–14 Lee.

Теперь заметим, что «единство» можно понимать как «то, что объединяет элементы в некую *одну* вещь, причём объединяет способом, характерным для этой вещи», а «бытие» – как «то, что конституирует из элементов некую вещь, которая *есть* нечто определённое, причём конституирует способом, характерным для этой вещи». В этом случае рассуждения из *Parm.* 142e3–143a2 можно подвести под (Nex). Для простоты можно ограничиваться лишь регрессом «единых» объектов, не рассматривая регресс «бытийствующих» объектов, и тогда символы из (Nex) получают следующую интерпретацию:

x, y, \dots интерпретируются как «вещи, могущие быть соединёнными друг с другом»;

N_1 – как «способ объединения (или "объединитель") объектов, являющихся аргументами пропозициональной функции $N_1(\dots)$ »;

$N_1(x, y, \dots)$ – как «вещи x, y, \dots соединены в некую одну вещь характерным для этой вещи способом N_1 »;

¹ Платон здесь рассматривает «бытийствующее единое» и утверждает, что в нём ни первое, ни второе не может оставаться особняком: ни единое без бытия как своей части, ни бытие без единого как своей части (*Parm.* 142e1–2). Наша интерпретация основывается на подходе С. Сколникова, который утверждает, что тем «единым» ($\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu$), которое обсуждается во всех *Гипотезах* «Парменида», является просто любой объект без ограничений на его природу, без уточнения, является ли он идеей, тем, что идеям причастно, чувственно-воспринимаемой вещью или чем-либо иным [22, р. 27].

N_2 – как «способ объединения объектов, являющихся аргументами пропозициональной функции $N_2(\dots)$ »;

$N_2(N_1, x, y, \dots)$ – как «вещи N_1, x, y, \dots соединены в некую одну вещь характерным для этой вещи способом N_2 ».

Соображения Платона и более поздних философов в пользу того, что $N_2 \neq N_1$, которые были приведены выше, применимы также и к этому случаю. Следовательно, не существует совокупности всех «объединителей» конstituентов исходного сложного объекта. Следовательно, по (АС), рассматриваемый сложный объект не существует.

Подчеркнём, что выводом из аргумента из *Parm.* 142e3–143a2 является невозможность существования *любого* сложного объекта (как содержащего в себе, помимо прочего, «единство» или «бытие»). Таким образом, это рассуждение имеет максимальную степень общности, подобно рассуждению Зенона из 10.3–8 Lee.

* * *

Таким образом, мы видим, что все рассмотренные нами в настоящей статье регрессивные аргументы представимы как использующие (СС), одной из возможных формализаций которого является (Nex). Мы показали, что аргументы такого вида вполне корректны, и их послы могут рассматриваться как достаточно здравые для того, чтобы обсуждаться в современных дискуссиях. При этом рассмотренные нами тексты могут трактоваться как доказывающие тезисы различной степени общности.

Во фрагменте 10.3–8 Lee Зенона Элейского показывается несуществование *произвольного* сложного объекта. Аргументы из *Parm.* 132a1–132b2 (АТЧ-1), 132d3–133a1 (АТЧ-2), 142e3–143a2 (регресс «единого» и «сущего» в начале *Второй гипотезы*) также можно рассматривать как доказывающие этот тезис, но для этого интерпретатору придётся предпринять некоторые дополнительные усилия, принять дополнительные допущения.

Хотя мы смогли упомянуть лишь очень небольшую часть релевантных фрагментов Зенона Элейского и Платона, всё-таки даже их достаточно, чтобы сделать следующие выводы. *Во-первых*, аргументация «против множественности сущего» Зенона Элейского была воспринята Платоном, несколько рассуждений которого следуют рассуждению Зенона как «парадигмальному». Хотя Платон в соответствии со своими целями пытается доказать тезис меньшей степени общности, чем Зенон, его рассуждения в действительности го-

дятся и для доказательства более общего тезиса. *Во-вторых*, рассмотренные нами интерпретации рассуждений Зенона и Платона являются достаточно здравыми для того, чтобы найти поддержку у тех или иных участников современных дебатов о холизме.

Список литературы

1. Берестов И. В. Regressus ad infinitum в обосновании Зеноном Элейским множественности сущего // Вестн. Томск. гос. ун-та. Сер.: Философия. Социология. Политология. – 2011. – № 4(16). – С. 131–145.
2. Берестов И. В. Довод regressus ad infinitum в обосновании множественности сущего у Парменида и Зенона Элейского // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер.: Философия. – 2012. – Т. 10. – Вып. 1. – С. 82–111.
3. Берестов И. В. Новый элеатизм: Можно ли придать вес аргументам «против множественности» Зенона Элейского? // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер.: Философия. – 2014. – Т. 12. – Вып. 2. – С. 33–43.
4. Берестов И. В. Эпистемологические основания «аргумента третьего человека» в «Пармениде» Платона // Вестн. РХГА. – 2014. – Т. 15. – Вып. 3 (в печати).
5. Берестов И.В. Предполагаемый аргумент Зенона Элейского «против множественности сущего» из 29 В 2 DK и его контекст // Ценности и смыслы. – 2013. – № 3(25). – С. 99–108.
6. Берестов И.В. Элеатовские корни некоторых апорий о «причастности» из первой части платоновского «Парменида» // Платоновский сб.: приложение к Вестн. Рус. христианской гуманитар. акад. (Т. 14, Вып. 13) / ред. И.А. Протопопова, О.В. Алиева, А.В. Гараджа и др. – М.; СПб.: РГГУ–РХГА, 2013. – Т. I. – С. 266–318.
7. Вольф М. Н. Эпистемический поиск в диалоге Платона «Менон» // Вестн. Томск. гос. ун-та. Сер.: Философия. Социология. Политология. – 2011. – № 4(16). – С. 146–159.
8. Куайн У.В.О. Преследуя истину / пер. В.А. Суровцева и Н.А. Тарабанова; под общ. ред. В.А. Суровцева. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2014. – 176 с.
9. Рассел Б. Математическая логика, основанная на теории типов // Введение в математическую философию. – Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2007. – С. 21–66.
10. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / под ред. А.В. Лебедева. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
11. Aristotle. Aristotle's Metaphysics / Ed. by W.D. Ross. In 2 Vols. – Oxford: Clarendon Press, 1924.
12. Bradley F. Appearance and Reality. 6-th ed. – London: George Allen & Unwin Ltd., 1916. – 628 p.
13. Die Fragmente der Vorsokratiker / Diels H., Kranz W., ed. (=DK). Griechisch und Deutsch H. Diels; elfte Auflage herausgegeben W. Kranz. V. I. – Zürich, Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1964.

14. Esfeld M. Holism and Analytic Philosophy // *Mind, New Series*. – 1998. – Vol. 107. – No. 426. – P. 365–380.
15. Gratton C. *Infinite Regress Arguments*. – Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2010. – xii + 211 p. (*Argumentation Library*, Vol. 17).
16. Harrell M. Confirmation Holism and Semantic Holism // *Synthese*. – 1996. – Vol. 109. – No. 1. – P. 63–101.
17. Harte V. *Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure*. – Oxford New York: Clarendon Press, 2002. x+311 p.
18. Lee H.P.D. *Zeno of Elea (=Lee)*. – Cambridge: CUP, 1936. – 125 p.
19. Loux M.J. *Substance and Attribute: A Study in Ontology*. Dordrecht (Holland): D. Reidel Publishing Company, 1978. xi+187 p.
20. Owen G.E.L. *Zeno and the Mathematicians // Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy / Ed. by M. Nussbaum*. Ithaca: Cornell University Press, 1986. – P. 45–61.
21. Plato. *Platonis opera / Ed. J. Burnet*. Vol. I–IV. – Oxford: Clarendon Press, 1901–1902.
22. *Plato's Parmenides / Translated with introduction and commentary by Samuel Scolnicov*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, 2003. xii+193 p.
23. Vlastos G. Plato's "Third Man" Argument (PARM. 132A1-B2): Text and Logic // *The Philosophical Quarterly*. Ithaca, state New York. – 1969. – Vol. 19. – No. 77. – P. 289–301.
24. Vlastos G. The Third Man Argument in the Parmenides // *The Philosophical Review*. Ithaca, state New York. – 1954. – Vol. 63. – No. 3. – P. 319–349.

Концептуализация смысла в средневековой мысли

Предметом данной статьи является обсуждение вопроса о том, как решение проблемы универсалий отразилось на понимании категории смысла. Схоластическая философия, осуществляя работу со словом и с понятием, выработала свое понимание феномена смысла, не прерывая связей с античной философией. Показывается, что тезис мыслителей о соответствии бытийных структур логическим оказался несостоятельным.

The subject of this article is the discussion of the impact of the solution of the «universalia» problem on the understanding of the category of meaning. Scholastic philosophy dealing with the word and the concept has developed its own understanding of the meaning, connected with ancient philosophy. The thinkers' thesis of corresponding being and logical structures is proved to have been untenable.

Ключевые слова: Аристотель, античная философия, Платон, понимание, понятие, рационализм, смысл, стоики, схоластика.

Key words: Aristotle, Boethius, concept, rationalism, meaning, Plato, Plotin, the Stoics, Scholasticism, Thomas Aquinas, understanding.

Сосредоточенность средневековой мысли на Слове обернулась своеобразным словоцентризмом, который обозначил координаты и даже исходную точку философствования: бытие не только творится Словом, но и раскрывается через Слово. Человеческое сознание – это своеобразное пространство расшифровки закодированного Богом бытия. Еще стоики, вполне в духе античного миропонимания, полагали, что человеческий разум способен познать бытие, поскольку логическая и онтологическая структуры соотнесены друг с другом, даже повторяют друг друга. В Средневековую эпоху сложилось схожее, но вовсе не идентичное понимание, ставшее основой схоластики.

Если эпоха патристики была отмечена диктатурой Платона, то в период схоластики его культ слабеет, но усиливается влияние Аристотеля: «Аристотелевское учение о сущности становится ядром схоластических доктрин» [4, с. 4]. Как отмечает П.П. Гайденко, схоластика ставит перед собой сложную задачу «с помощью понятийно-рациональных средств выразить христианское учение о Боге, мире и человеке» [4, с. 4]. Более того, в понимании схоластов мен-

тальное сущее, как совокупность определений, оказывается значимым «только в пределах определенного рационального контекста, то есть имеет бытие лишь как объект рационального постижения» [12, с. 11]. Так на смену откровению приходит рациональное постижение Божественного учения. Доверие к человеческому разуму заметно возрастает. Схоласты пытаются проникнуть не только в тайны бытия, их также интересуют и законы самого познания, внутренней структуры мысли. Важнейшая единица мышления «понятие» находится под строгим наблюдением, над ним не перестает колдовать средневековая философская мысль. Величайшие умы схоластической эпохи полагают, что «понятия укоренены не только в человеческом уме, но и в самом бытии, в божественном мышлении и в вещах» [6, с. 306].

Хотя предполагалось, что «ментальное сущее следует за познанием реальной вещи, будучи его следствием» [12, с. 17], осознание феномена понятия *a priori* выводило мысль на наличие аналогии. В позиции же совпадения структур мысли и бытия понятие становится магическим ключом, открывающим все двери. Понятия имеют «бытийные аналоги»: в вещах таким аналогом будет сущность вещи (форма), как, например, у Дунса Скота, в Божественном уме – идеи [6, с. 305]. Понятие, таким образом, «двунаправлено»: с одной стороны, оно соотносится с сущностью вещи, с другой – с вечной идеей. Как пишет Гайденко, «у сущности и понятия одна и та же структура; они отличаются только своим местопребыванием: сущности существуют в вещах, понятия – в уме человека» [4, с. 3]. Подобное понимание указывает на сохранение генетической связи с мыслью Платона. Неслучайно поэтому одним из важнейших вопросов стал вопрос о статусе общих понятий, известный как проблема универсалий. Но философская мысль этим не ограничилась, ибо обнаружила свою укорененность в пространстве языка. Именно в связи с пристальным вниманием к языку в эпоху Средневековья возникают споры по поводу «онтологического статуса общего» [9, с. 360].

Известно, что вопрос об универсалиях обсуждался еще в Античности, он затрагивался сократиками (Антисфеном и Аристиппом), Платоном и Аристотелем. Так, Платон, как пишет Г.Г. Майоров, считал «роды и виды (эйдосы) существующими субсистентно, реально и независимо от чувственных вещей» [9, с. 369]. Аристотель же критиковал оторванность платоновской формы от идеи. Средневековая мысль в понимании идеального (*idea*) балансировала не только между подходами, свойственными, с одной стороны, Платону, с другой – Аристотелю, но интенсивно работала с суждениями неоплатоников и стоиков, наследовавших им. Так,

платоновскую линию в вышеуказанном вопросе продолжил Плотин, для него идеи-первообразы «суть формы сущего (ἡ μορφή τοῦ ὄντος)» (Plot. Enn. V, 9, 8,) [11, с. 146].

Подчеркивая конструктивную роль Ума, который является творцом идей и «есть не что иное, как тот ноуменальный мир, о котором упоминает Платон» (Plot. Enn. V, 9, 9), и упоминая о парадигмальном характере идей, Плотин продолжал свое рассуждение: «Все формы чувственного мира имеют в себе первообразы там, в мире сверхчувственном» (Plot. Enn. V, 9, 10) [11, с. 146–147]. Материальный мир – это мир образов и подобий, «где форма находится в ином, чем сама она (в материи), там она не первоначальна, там она появляется от высшего начала и представляет лишь его образ и подобие» (Plot. Enn. V, 9, 5) [11, с. 142]. Наше познание, в этом контексте, основывается на познании идей. Плотин отрицает возможность познания через ощущения:

«Но если согласиться даже, что наши ощущения получаются от вещей действительно существующих, то и в таком разе необходимо сознаться, что в ощущении всегда нам дан только *образ* предмета, представление его, но не сам предмет, что ощущение никогда не воспринимает самого предмета, так как он всегда остается вне его» (Plot. Enn. V, 5, 1) [11, с. 97]¹.

Проблему статуса понятий специально обсуждали стоики. У них вопрос о статусе понятий, вероятно, не был решен однозначно. Нет текстов, прямо свидетельствующих о принадлежности, по мнению стоиков, понятий к сфере телесного или, напротив, бестелесного. Как отмечает А.А. Столяров, «мысленные конструкты» действительно не фигурируют в нормативном перечне «бестелесных» предметностей – пустоты, пространства (места), времени и чистых смыслов, но вопрос о том, являются ли они разновидностью последнего члена из этого ряда, остается открытым [15, с. 182]. На промежуточное положение понятия намекает 329 фрагмент:

«Дело в том, что “единое” сказывается и о мысленных конструктах (ἐννοήματα), а “нечто” – только о телах и бестелесном. Но мысленный конструкт, как они сами признают, не относится ни к тому, ни к другому» (фр. 329) [15, с. 182].

¹ Сходную позицию, ориентированную на приоритет идей как прообразов, мы можем обнаружить у Августина. Он, так же как и Плотин, полагает, что мы воспринимаем некий внутренний образ (species) предмета, некую константу, не подверженную изменениям, сам предмет остается за границами познания. Представитель августинианской школы ученик Бонавентуры Матфей из Акваспарты, продолжая эту линию рассуждений, полагал, что «то, что вещи в некотором смысле являются причиной нашего познания, есть факт, но не более того, ибо причиной, в силу которой наше познание становится знанием, выступают не вещи, а идеи» (цит. по: [5, с. 323]).

О проводимом стоиками разграничении понятий свидетельствует терминология: для обозначения имен они использовали термин *eidōs*, а для отвлеченных мысленных конструктов – *idea*¹.

На наш взгляд, «понятие» у стоиков имело телесную природу. Ведь, если вспомним, понятие – отпечаток вещи в нашем уме. Как отпечаток тела оно обязательно будет телесным. Понятие само по себе не обладает существованием, но оно есть только постольку, поскольку есть тело. Оно есть «от-печаток», своеобразное «отпадение» от вещи². И оно телесно в том смысле, что является результатом действия и страдания, действия объекта и страдания ума субъекта. Причина понятия лежит в чувственном мире, наше сознание выступает как нечто страдающее, нечто воспринимающее. Возможно, для стоиков «понятие», как, например, позднее для П. Абеляра, было скорее «деятельностью души» (самим актом страдания, соприкосновением тела и ума), чем некой формой, и поэтому им сложно было его квалифицировать в терминах «телесное» / «бестелесное»³.

Впервые вопрос об универсалиях был сформулирован учеником Плотина Порфирием (232/233–304/306). Боэций, комментируя Порфирия, для обозначения родов и видов вводит термин «*universalia*». Рассуждая об их природе, он пишет:

«...Существуют ли они самостоятельно, или же находятся в одних только мыслях, и если они существуют, то тела ли это, или бестелесные вещи, и обладают ли они отдельным бытием, или же существуют в чувственных предметах и опираясь на них...» [3, с. 23].

Боэций полагает, что понятие формируется «на основании вещи» [3, с. 26]. Без предмета не может быть понятия, следовательно, понятие не обладает самостоятельным бытием. Но когда мы мыслим, мы игнорируем действительность, так как «мыслим не то, что есть на самом деле», ведь то, что мы мыслим, есть бестелесное, общее (*universalia*) [3, с. 26]. Получается парадокс, который Боэцию не удастся разрешить, и он делает двусмысленный вывод: «Роды и виды существуют одним способом, а мыслятся – другим» [3, с. 29]. То есть «существуют (*subsistunt*) в области чувственного, мыслятся же помимо тел...» [3, с. 28].

¹ Например, см. фр.364 [15, с. 196–197].

² Подробнее об этом см. [13, с. 74–76].

³ Ср. у Абеляра: «...Понятие – не форма вещи, которую оно постигает. Понятие относится скорее к некой деятельности души (*actio animae*)...» [1, с. 80].

Пытаясь разобраться в природе общего понятия, Боэций, по сути, открывает категорию смысла:

«Две вещи в одном и том же подлежащем различаются по смыслу, как, например, выгнутая (*curva*) и вогнутая (*cava*) линии: они задаются (*terminentur*) разными определениями, и мыслятся по-разному, но в то же время находятся всегда в одном и том же подлежащем; ибо одна и та же линия является и выгнутой и вогнутой» [3, с. 28].

Итак, реальная линия задает сразу два смысла. Понятие «вогнутая линия» однозначно, как и понятие «выгнутая линия», но в действительности (например, на бумаге) эта линия задает собой сразу два понятия. Высказывая мысль, мы должны «иметь в виду» только одно понятие, мы должны **осмыслить** линию только в одном направлении, иначе мы останемся в застывшей позе буриданова осла. Какой будет эта линия (не в действительности, а в субъект-действительности) – решать только нам. Этот выбор «здесь и сейчас» и есть *смысл*, это своеобразная примерка нашей мысли (понятия) к конкретной ситуации, положению вещей. И эта примерка осуществляется только в высказывании, только в момент воплощения мысли в слово.

Вещь для схоластической мысли, безусловно, причастна к высшей реальности, которой является Бог. Предметный мир предстает как сложное смешение материи и формы. В мире, в отличие от Бога, нет чистого бытия, нет «быть самого по себе», но всегда «быть чем-то», т. е. бытие обязательно заключено в какую-либо форму, оно всегда ограничено. Что касается Бога, то его бытие, как пишет П.П. Гайденко, «отличается от бытия вещей, прежде всего тем, что оно не “привязано” ни к какой отдельно взятой конечной форме...» [4, с. 23]. Так, по мнению Фомы Аквинского, Бог «не состоит из материи и формы», но есть «чистый акт» [14, с. 61]. В таком ракурсе мир и Бог противостоят друг другу как нечто сложное и простое: «Бог является совершенно простым» [14, с. 69]. Чистое божественное бытие нам недоступно, «мы не можем знать смысла глагола “есть”, но мы можем знать “ЧТО есть”» [4, с. 18]. Эта сложность и «составленность» предметного бытия, по мысли Гайденко, на логическом уровне может быть выражена формулой «S есть P»: «Вещь в схоластике <...> является онтологической проекцией логического суждения “S есть P”» [4, с. 16]. Суждение, таким образом, есть «примерка» объекта мышления (вещи) к понятию, их совпадение или несовпадение реализуется как истина или ложь: «...Истина определяется через сходство [по форме] (*conformitas*) интеллекта и вещи» [14, с. 157].

Но между вещью и понятием всегда стоит слово, которое иногда затрудняет прямую встречу сущности с понятием. Здесь и обнаруживается проблема *смысла*. На различное смысловое содержание, которое выдает одно и то же слово, взятое в разных контекстах, обращает внимание Фома Аквинский. По его мнению, «язычник, говоря, что Бог есть идол, может взять имя Бог в том же значении, в каком его берет католик, говоря, что идол – не Бог». Слово «Бог» в первом и втором вариантах имеет одно и то же значение «сверхсущество», но соотносится в сознании католика и в сознании язычника с разными мыслями, т. е. имеет разные смыслы. Для католика Бог соотносится с Троицей, а для язычника – с идолом. В языке появляется двусмысленность. Первым проблему двусмысленности затронул Боэций, который «терминами *aequivoca* и *univocal* передал Аристотелевы “омонимы” и “синонимы”, добавив к ним еще *multivoca* и *diversivoca* и пояснив, что все они при определенной направленности внимания могут стать эквивокативными, т. е. двусмысленными» [3, с. 392]. В дальнейшем мысль о двусмысленности была подхвачена Гильбертом Порретанским (1085/90–1154) и Петром Абеляром (1079–1142), у которого идея эквивокации заняла центральное место.

Фома Аквинский (1225–1274) различает имена однозначные, одноименные и аналогичные:

«В однозначных [именах] смысловое содержание всецело одно и то же, в одноименных – смысловое содержание совершенно разное, а в аналогичных – надлежит, чтобы имя, взятое в одном значении, входило в определение того же самого имени, взятого в другом значении» [14, с. 147].

Одноименность (*aequivocatio*) стала своеобразным разрезом, трещиной в пространстве именованного, что обнажило проблему *смысла*, ведь «смысловые моменты (*rationes*) <...> происходят от различных способов предикации имени, а не от различных значений» [14, с. 148]. Так в отношении «предмет – слово – понятие» проявился дополнительный момент, момент чисто субъективный, момент подразумевания, т. е. соотнесения слова с определенным отрезком мысли. Это направленность мышления в определенную сторону и есть смысл.

Корни проблемы двусмысленности – в двойственной (божественной и человеческой) природе Христа. Двоица – это «принцип инаковости или материи», это зеркальность, принцип умножения сущности [6, с. 202]. Эквивокативность присуща не только языку, она обнаруживает себя также и в вещи, которая есть нечто сложное (в отличие от простого Бога), состоящее из сущности и суще-

ствования. Очень интересно замечание Максима Исповедника по поводу произнесенного слова, которое, по его словам, «двойственно и даже множественно» [10, с. 230]. Именно тонкое проникновение в структуру звучащего слова позволило прп. Максиму приблизиться к проблеме смысла: «Логос (смысл) отделен от буквы» и «Смысл, это сокрытое в букве умозрение» [10, с. 440].

Слово «произнесенное» (человеческое) в христианском мышлении всегда противопоставлялось слову божественному. Оно во многом «проигрывало» последнему, и, судя по всему, только ему было свойственна многозначность. В христианском мышлении двойственность слова связана также с исполнением им роли некоего посредника, и это «посредничество», начатое Христом-Словом как связующим звеном между Богом и человеком, продолжается в понимании слова как моста между мыслью и предметом. Интересно, что словесность (а вместе с этим и двойственность) отсутствует на высших уровнях бытия. Так, Иоанн Дамаскин, описывая ангелов, отказывает им в слове, они не испытывают необходимости «в языке и слухе, но без произносимого слова сообщают друг другу собственные мысли и решения» [8, с. 188].

Итак, средневековая философия расширяет границы слова. Она пристально вглядывается в понимающего субъекта, который, постигая в понятиях божественные прообразы вещей, одновременно творит смыслы. Схоласты начинают понимать разницу между понятием и смыслом. Пытаясь постигнуть Бога, они незаметно для себя переключаются на человека, на того, кто постигает, так как сложность понимания оказывается не только в самом объекте понимания, но и в понимающем. В фокусе внимания мыслителей все более оказывается такой феномен, как ментальное сущее, вовсе неблизкое не только идеальному бытию, но и бытию как таковому. В слове происходит своеобразное умножение смыслов, и в итоге оптимистичный тезис о соответствии бытийных и логических структур рассыпается. Слово оказывается лицемерным союзником, оно не отражает бытие, а производит смыслы. У номиналиста У. Оккама слово перестает быть глашатаем божественных идей, представ в качестве лишь имени, утверждая реальность не видов, а индивидов.

Список литературы

1. Абеляр П. Логика для начинающих // Теологические трактаты: пер. с лат. / вступ. ст. С. С. Неретиной. – М.: Прогресс, Гнозис, 1995.
2. Аристотель. Метафизика // Соч.: в 4 т. / пер. А.В. Кубицкого. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1.

3. Боэций. Комментарий к Порфирию // Утешение философией и другие трактаты / пер. Т. Ю. Бородай. – М.: Наука, 1990.
4. Гайденок П. П. Об исходных понятиях доктрины Фомы Аквинского // Фома Аквинский. Онтология и теория познания: фрагменты сочинений. – М., 2001.
5. Жильсон Э. Дух средневековой философии / пер. с фр. Г. В. Вдовиной. – М.: Ин-т филос., теологии и ист. св. Фомы, 2011.
6. Запад – Россия – Восток: в 4 кн. Кн. 1: Философия древности и Средневековья / отв. ред. Н.В. Мотрошилова. – М., 1994–1999. – 3-е изд. – М.: Греко-лат. кабинет Ю. А. Шичалина, 2000.
7. Иванов В.Л. Проблема детерминации понятия сущего в метафизике Иоанна Дунса Скота // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. – № 4. – Т. 2 Философия. – СПб., 2013.
8. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М., 1855.
9. Майоров Г.Г. Судьба и дело Боэция // Боэций. Утешение философией и другие трактаты. – М.: Наука, 1990.
10. Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения / пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова и А.М. Шуфрина. – СПб.: РХГА, 2014.
11. Плотин. Об уме, идеях и о сущем // Соч. – СПб.: Алетейя, 1995.
12. Савинов Р.В. Ментальное сущее и идеальное бытие: к вопросу о различии схоластической и новоевропейской рациональности // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. – № 4. – Т. 2 Философия. – СПб., 2013.
13. Степанова А.С. Номинатив как категория имени и концепт «архетип» в философско-лингвистическом учении стоиков // Филол. науки. – 2006. – № 2.
14. Фома Аквинский. Сумма теологии // Онтология и теория познания: фрагменты сочинений. – М., 2001.
15. Фрагменты ранних стоиков / пер. и коммент. А. А. Столярова. – М.: Греко-лат. кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. – Т.2. – Ч.1.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 130.2 (47) : 316.343.652

В. Н. Скворцов

Отечественная философия о феномене русской интеллигенции и ее месте в культуре

В статье дан анализ феномена русской интеллигенции, предпринятый авторами сборника «Вехи»; раскрывается данная ими оценка интеллигенции, ее отношение к власти, государству и революции. Особое внимание уделяется анализу статьи Н. Бердяева «Философская истина и интеллигентская правда» как наиболее значимой для понимания феномена интеллигенции; делается вывод о значимости развития национальной философской традиции.

The article is devoted to the analysis of Russian intelligentsia by the authors of the collection 'Vekhi'. The author dwells on their evaluation of the intelligentsia and their attitude towards power, state, and revolution, paying special attention to N. Berdyaev's article 'Philosophical and the Intelligentsia's Truth' as the most important one for understanding of the phenomenon and coming to the conclusion of the importance of Russian national philosophic tradition development.

Ключевые слова: интеллигенция, «Вехи», истина, русская философия, Н. Бердяев, русская культура.

Key words: the intelligentsia, 'Vekhi', truth, Russian philosophy, N. Berdyaev, Russian culture.

Тема русской интеллигенции и ее культурно-исторической роли в жизни России занимает видное место в творчестве многих русских мыслителей и общественных деятелей. Проблема интеллигенции была и остается одной из загадок истории русской жизни. Об этом очень образно и очень точно сказал Д. Мережковский: «Я не берусь решить, что такое русская интеллигенция, чудо ли она или чудовище – я только знаю, что это в самом деле нечто единственное в современной европейской культуре» [5, с. 32]. «Русская интеллиген-

ция, – отмечал Н. А. Бердяев, – совсем особое, лишь в России существующее духовно-социальное образование» [2, с. 16].

Интерес к интеллигенции всегда обостряется в эпоху кризисов и оказывается в центре философской рефлексии. Более того, можно утверждать, что русская философия и российская интеллигенция взаимно предполагают друг друга и не могли бы ни возникнуть, ни существовать по отдельности. Своим потенциалом и интенциями русская философская мысль целиком и полностью обязана той социальной роли, которая была избрана российской интеллигенцией, тому, как она понимала свою историческую миссию и свое предназначение в судьбе России.

Одной из значимых в историческом плане попыток саморефлексии интеллигенции явилась публикация в 1909 г. сборника статей «Вехи». Ее авторами были семь широко известных в научных и общественно-политических кругах России философов, экономистов, юристов и публицистов: Н. Бердяев, С. Булгаков, П. Струве, А. Изгоев, С. Франк, Б. Кистяковский и М. Гершензон. Непосредственным поводом публикации этого сборника стали события Первой русской революции 1905–1907 гг. Центральными были вопросы о роли интеллигенции в революции и ее ответственности за социальные последствия событий тех лет. Как писал В. Розанов, «это самая грустная и самая благородная книга, какая появлялась за последние годы. Книга, полная героизма и самоотречения» [7, с. 112]. «Вехи», безусловно, являлись глубоко философским произведением и неудивительно, что «заглавной» в сборнике была статья Н. Бердяева «Философская истина и интеллигентская правда».

В этой работе семь авторов от лица русской интеллигенции всю вину и ответственность за все беды революции взяли на себя. «Вехи» – это, прежде всего, самопознание сотворившей ее (революцию) интеллигенции, самобичевание и покаяние. С. Булгаков в своей статье «Героизм и подвижничество» писал:

«Многие в России после революции и в результате ее опыта испытали острое разочарование в интеллигенции и ее исторической годности, в ее неудачах увидели вместе с тем и несостоятельность интеллигенции. Революция обнажила, подчеркнула, усилила такие стороны ее духовного облика, которые до нее во всем значении угадывались лишь немногими (и прежде всего Достоевским)...» [4, с. 26].

И, по Булгакову, «замалчивать эти черты теперь было бы не только непозволительно, но и прямо преступно. Ибо, как он подчеркивает, на чем же и может основываться теперь вся наша надежда,

если не на том, что годы общественного уныния окажутся вместе с тем и годами спасительного покаяния» [4, с. 26].

Эту булгаковскую тему развивает и конкретизирует П. Струве в статье «Интеллигенция и революция», акцентируя внимание на самовоспитании: «Делали революцию, в то время когда вся задача состояла в том, чтобы все усилия сосредоточить на политическом воспитании и самовоспитании» [9, с. 170]. При этом Струве подчеркивает, что речь идет о воспитании, «вырванном» из рук политиков, отождествляющих дело воспитания лишь с «внешним» преобразованием условий жизни воспитуемых. Воспитание в постановке Струве совершенно чуждо социалистическому оптимизму, направленному на внешнее устройство. Оно (воспитание, по Струве) верит только в творчество, в положительную работу человека над самим собой, в борьбу его внутри себя во имя творческих задач, связанных с упорной работой над культурой. Причем, говоря о борьбе, Струве акцентирует внимание на борьбе против «злых» идей, в основе которых лежит вера в благодетельность насильственного преобразования общества. Можно сказать, что именно в этом и заключается, согласно веховцам, покаяние российской интеллигенции.

Переходя из нравственной плоскости в практическую (социально-политическую), можно утверждать, что данная позиция приводит к отрицанию идеи социальной революции, поскольку революция подвергает опасности само общество. Более того, П. Струве вообще считал, что определение «социальная революция» является «теоретическим псевдопонятием», которое следует устранить из теории общественного развития. Неудивительно, что из факта революции и ее социальных последствий веховцы пытались вывести определенный социологический закон, суть которого сводилась к тому, что всякая революция с логической неизбежностью приводит к реакции. Как писал Н. Бердяев, «всякая революция есть реакция на реакцию, после которой наступает реакция на революцию» [1, с. 92].

Поскольку интеллигенция была нервами и мозгом тела революции, ее духовным детищем, постольку осуждение революции есть в то же время и исторический суд над самой интеллигенцией. В таком интеллектуальном покаянии веховцев, которые не щадили не только чужие идеи (прежде всего, идеи социал-демократов), но и свои собственные, было много «интеллектуальной честности». Кроме того, в «веховском» беспощадном самоанализе-покаянии заключалось и нечто гораздо большее, а именно – требование честности интеллекта не только перед собой, но и перед нравственным абсолютом. И в этом плане нельзя не отметить, что все авторы «Вех» сходились на

том, что «чистый интеллект», а соответственно, и честность сами по себе носят ограниченный характер, ибо за его «рационализмом» скрывается тесная связь с «волей к власти». Перед лицом высшей правды невозможно апеллировать к одной лишь честности интеллекта, необходимо «интеллектуальное покаяние», которое незримо стоит более высоко, нежели их собственный «чистый интеллект».

С этой точки зрения для веховцев отправным моментом понимания интеллигенции был не столько характер деятельности (интеллектуальный в отличие от физического), сколько сам ее предмет: «идея», «идеология», «духовность». Именно особое отношение к последнему аспекту предмета труда превращало подобное отношение в то, что мы можем назвать словом «идейность». Идеюность, кроме всего прочего, означает специфическую способность «жить» идеями, а не просто зарабатывать себе на жизнь трудом, заключающимся в интеллектуальном «оперировании» продуктами мыслительной деятельности. Это и лежало в основе «веховского» понимания интеллигенции, которое в целом отражало традиционное российское представление о данном феномене. Его следует отличать от «вульгарно социологического» подхода к пониманию интеллигенции, представители которого акцентируют внимание прежде всего на социально-экономическом положении различных групп интеллигенции и их политической позиции. Подобная интерпретация этого целостного (относительно) социокультурного феномена грозит превращением его в чисто формальное определение, не соответствующее изначальному смыслу понятия «интеллигенция».

Нельзя не отметить, что авторы «Вех», как и значительная часть российской интеллигенции, революционизировавшаяся к началу XX в., решительно противопоставляли «настоящую интеллигенцию» двум другим слоям «образованного класса» – «служивой» бюрократии, находящейся на содержании государства, и «служителям церкви» (всему священничеству). Иначе говоря, интеллигенция считала себя антигосударственной, противостоящей существующей власти «как таковой», и антирелигиозной. Следует отметить, что П. Струве в своей статье «Интеллигенция и революция» объединил эти «анти-» в понятие «отщепенство», получившее у него негативную ценностную характеристику [9, с. 160].

Интеллигент как «отщепенец», причем «отщепенец» не только от государства и церкви, но также и от народа, поскольку большинство русского народа (по крайней мере, на тот период) сохраняло приверженность самодержавию и оставалось религиозным, противостоял «образованному классу». Противостояние «образованно-

сти», поставленной на службу государственной власти, которая рассматривалась как источник и опора «всяческого угнетения и подавления», выступало внутренним определением российской интеллигенции и источником ее революционности. Это, если следовать логике авторов сборника «Вехи», делало интеллигенцию своеобразным социокультурным целым и выводило ее за пределы партийно-политических предпочтений.

Однако такая оценка и позиция интеллигенции, обозначенная под флагом «Вех», разделялась далеко не всеми, даже из числа тех, кого по «веховским» меркам можно было отнести к интеллигенции в ее традиционном понимании. Так, Д. Мережковский в своей статье «Семь смиренных» отмечал, что для Бердяева спасение русской интеллигенции, в «религиозной философии», для Франка – в «религиозном гуманизме», для Булгакова – в «христианском подвижничестве», для Струве – в «государственной мистике», для Изгоева – в «любви к жизни», для Кистяковского – в «истинном правосознании», для Гершензона – в старании сделаться «человеком» из «человекоподобного чудовища». С большой долей иронии Д. Мережковский писал:

«Семь няnek семью песенками баюкают дитя; семь врачей лекарствами лечат больного. Но недаром говаривал Амвросий Оптинский, что давать советы – бросать с колокольни маленькие камешки, а исполнять – большие камни на колокольню втаскивать...» [6, с. 103].

Небезынтересно, что покаяние и самокритика части интеллигенции за революционность и последствия революции для русского общества были положительно оценены и некоторыми представителями власти. А. Столыпин в статье «Интеллигенты об интеллигентах» писал: «Во всяком случае, появление такой самокритики, как “Вехи” является одним из первых духовных плодов тех начатков свободы, которые понемногу прививаются в русской жизни» [8, с. 85].

Как уже отмечалось, значимой для понимания характера жизни русской интеллигенции, специфики ее интеллектуальной деятельности была статья Бердяева в «Вехах» «Философская истина и интеллигентская правда». Она раскрывает ряд особенностей формирования философского сознания российской интеллигенции и основные черты ее духовного мира. Одним из главных аспектов отношения интеллигенции к философии, как и к другим духовным ценностям, являлось, по Бердяеву, то, что она не придавала самостоятельного значения философии и подчиняла ее утилитарно-общественным целям [3, с. 2]. Подобную позицию он объясняет не

дефектами интеллекта, а направлением воли, которая создала традиционную интеллигентскую среду, принявшую в свою плоть и кровь народническое мирозерцание с его утилитарной оценкой знания (истины). И это исходило из того, что у нас длительное время считалось почти безнравственным заниматься философским творчеством, а человека, погруженного в философские проблемы, подозревали в равнодушии к интересам крестьян и рабочих. Говоря словами Бердяева, «к философскому творчеству интеллигенция относилась аскетически, требовала воздержания во имя своего бога-народа, во имя сохранения сил для борьбы с дьяволом-абсолютизмом» [3, с. 2]. Отсюда еще до сих пор, как отмечал Н. Бердяев, интеллигентская молодежь не может признать самостоятельного значения науки, философии, просвещения, университетов и подчиняет их интересам политики, партий, направлений и различного рода кружков.

Несмотря на то, что философские проблемы не были чужды русской интеллигенции, она всегда интересовалась философией в ее связи с практическими сторонами общественной жизни. Особенно это усилилось в 90-е гг. с возникновением марксизма. Марксистская победа над народничеством не изменила природы русской интеллигенции, «она осталась староверческой и народнической и в европейском одеянии марксизма». По Бердяеву, интеллигенцию не интересует вопрос, истинна или ложна та или иная философская теория, ее интересует лишь то, благоприятна ли эта теория идее социализма и послужит ли она пролетариату в борьбе с самодержавием. В этом отношении интеллигенция, как подчеркивает Бердяев, «готова принять на веру всякую философию под тем условием, чтобы она санкционировала ее социальные идеалы, и без критики отвергнуть всякую самую глубокую и истинную философию, если она будет заподозрена в неблагоприятном или просто критическом отношении и этим традиционным настроениям и идеалам» [3, с. 6–7]. В этом проявляется слабое сознание интеллигенции «безусловной ценности истины». Иными словами, у русской интеллигенции существует почти маниакальная склонность оценивать философские учения и философские истины по критериям политическим и утилитарным и неспособность рассматривать явления философского творчества с точки зрения их абсолютной ценности.

Верный своей установке Бердяев считает, что интеллигенция нуждается в самокритике и может перейти к новому сознанию через покаяние и самообличение, ибо над ее сознанием довлеет принцип, который исходит из формулы «да сгинет истина, если от ее гибели

народу будет лучше житься...». Такую позицию Бердяев считает «ложно направленным человеколюбием», которое убивает боголюбие. Поскольку, по его мнению, «любовь к истине, как и к красоте, как и ко всякой абсолютной ценности, есть выражение любви к Божеству. И в этом плане у Бердяева подлинная любовь к людям есть любовь не против истины и Бога, но и в истине, и в Боге. Русская же интеллигенция, считал Бердяев, занималась лишь разрушением русской государственности. После того, что случилось, она должна принести покаяние и заняться созидательной деятельностью [2, с. 47].

По мнению Бердяева, собственно, в русской интеллигенции рационализм сознания сочетался с исключительной эмоциональностью и со слабостью самооценности умственной жизни. У русских нет того иерархического чувства, которое есть у западных людей. С этим связано и русское противостояние интеллигенции и народа. На Западе интеллигенция есть функция народной жизни. У русских осознание себя интеллигентом или дворянином у лучших людей было сознанием своей вины и своего долга перед народом [2, с. 47]. Анализируя влияние различных западноевропейских философских школ и течений на русскую интеллигенцию, Бердяев приходит к выводу, что искажали и к домашним условиям приспособляли у нас и позитивизм, и экономический материализм, и неокантианство, и ницшеанство.

Рассматривая взаимоотношения религии и науки, русский мыслитель считает, что между ними не может существовать никакого антагонизма, у них лишь разные сферы влияния. Интересна в этой связи мысль Бердяева о том, что «буржуазная» наука и есть именно настоящая, объективная наука, «субъективная» же наука наших народников и «классовая» наука наших марксистов имеют больше общего с особой формой веры, чем с наукой [3, с. 12]. Говоря об искажениях западноевропейской философии со стороны нашей интеллигенции, особенно ее социал-демократической части, Бердяев приводит массу курьезных случаев, когда из Авенариуса делают умнейшего «большевика», а Ницше, «этого одинокого ненавистника всякой демократии», «подвергают самой беззастенчивой демократизации» И как вывод, по Бердяеву, «и самые метафизические и самые мистические учения будут у нас также приспособлены для домашнего употребления» [3, с. 15–16].

Особую проблему в статье Н. Бердяева составляет ситуация, связанная с русской национальной философией и отношением к ней нашей интеллигенции. Он отличает упорное нежелание российской

интеллигенции познакомиться с зачатками русской философии, которая, по его мнению, не исчерпывается таким блестящим явлением, как В. Соловьев. Зачатки новой философии, преодолевающий европейский рационализм на почве высшего сознания, он находит уже у Хомякова. По Бердяеву, именно Хомяков дал острую критику отвлеченного идеализма и рационализма Гегеля и создал задатки нового пути для русской философии. Этот новый путь содержит в себе религиозный интерес и примеряет знание и веру, и эта философия не имеет прямого отношения к социализму как политической доктрине, и политикой эта философия не интересуется. Хотя, как он замечает, у ее лучших представителей и существует скрытая религиозная жажда царства Божьего на земле [3, с. 18–19]. Но главное здесь в том, что в русской философии есть черты, роднящие ее с российской интеллигенцией. Эта общность состоит в жажде целостного мирозерцания, органического слияния истины и добра, знания и веры. Но, к сожалению, как констатирует Бердяев, исторически выработанные предрассудки привели российскую интеллигенцию к тому, что она не могла увидеть в русской философии обоснования своего правдоискательства и исповедовала философию, в которой нет места для свободы, личности, нет места для смысла прогресса, соборности человечества и справедливости.

В заключительной части своего анализа Бердяев подводит к мысли о том, что российская интеллигенция может перейти к новому сознанию лишь на почве синтеза знания и веры, соединения теории и практики, «правды-истины» и «правды-справедливости». Но для этого необходимы признание самоценности истины и смирения перед ней, готовность отречения в пользу истины [3, с. 21–22]. Причем это должно быть сделано на почве мировой и национальной традиции, что и будет способствовать культурному возрождению России. Все это требует не только политического освобождения, но и освобождения от гнетущей власти политики, это требует эмансипации мысли, которую, по убеждению Бердяева, до сих пор трудно встретить у наших политических освободителей. С болью русский мыслитель отмечает, что русская интеллигенция была такой, какой создала ее русская история, а в ее психическом укладе отразились грехи нашей больной истории, нашей исторической власти и вечной нашей реакции. Однако во всех грехах нельзя винить только внешние силы, ибо виновата и сама интеллигенция, она сама избрала путь человекопоклонства и умертвила в себе истины. И, по Бердяеву, только сознание своей виновности может привести нас к новой

жизни, освободить от внешнего гнета и внутреннего рабства, и только тогда народится новая душа интеллигенции [3, с. 21–22].

Проблемы, поставленные Бердяевым относительно самоценности истины в философском знании, несводимости ее к утилитарно-политическому моменту, при всей их русской специфике имеют общефилософское звучание. Они остаются актуальными и в наш космополитический век, в котором, казалось бы, должны потерять свою значимость. Однако утилитарный подход к истине в самых различных его видах сохраняется, как сохраняется вечная борьба истинного и ложного в знании. Можно лишь сожалеть, что нынешняя интеллигенция перестала быть, согласно интерпретации Бердяева, «идеалистическим классом», целиком увлеченным идеями и готовым «во имя своих идей на тюрьму, каторгу и на казнь» [2, с. 24]. Если Бердяев говорил о том, что интеллигенция в России не могла жить настоящим, а жила в будущем, а иногда в прошлом, то значительная часть интеллигенции сегодня предала традиции прошлого и лицемерно созерцает будущее.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. – СПб., 1909.
2. Бердяев Н.А. Русская идея. Судьба России. – М., 1997.
3. Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: сб. ст. о рус. интеллигенции. – М., 1990.
4. Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество // Вехи: сб. ст. о рус. интеллигенции. – М., 1990.
5. Мережковский Д. Грядущий Хам // Больная Россия. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1991. – С. 13–45.
6. Мережковский Д. С. Семь смиренных // Вехи: pro et contra / сост., вступ. ст. и прим. В.В. Сапова. – СПб.: РХГИ, 1998. – С. 100–110.
7. Розанов В. В. Мережковский против «Вех» // Вехи: pro et contra / сост., вступ. ст. и прим. В.В. Сапова. – СПб.: РХГИ, 1998. – С. 111–116.
8. Столыпин А. Интеллигенты об интеллигентах // Вехи: pro et contra / сост., вступ. ст. и прим. В.В. Сапова. – СПб.: РХГИ, 1998. – С. 84–85.
9. Струве П.А. Интеллигенция и революция // Вехи: сб. ст. о рус. интеллигенции. – М., 1990.

Становление и развитие предметного мира культуры: исторические закономерности

В статье дается анализ закономерностей развития предметного мира культуры. Раскрываются особенности предметной культуры на этапах ручного и машинного производства, показывается специфика этапа автоматизированного производства. Выявляются общие закономерности эволюции предметного мира.

The article deals with regularities of the objective world of culture development, the author specifying the ones actual for hand and machine production periods with special attention paid to specific characteristics of the latter and working out general regularities of the said world.

Ключевые слова: культура, предметная культура, закономерности, ручное производство, машинное производство, наука, техника, информационная эпоха.

Key words: culture, object culture, regularities, hand production, machine production, science, technology, information epoch.

Предметная культура – продукт мыслящей материи (человека) – органично развивается в пространственно-временном континууме из косной материи по законам природы: стабильности и подвижности, интеграции и дифференциации, усложнения и ускорения¹. Названные исходные законы, конкретизируясь, остаются стержневыми и в ходе эволюции предметного мира. При этом интенция природы на самопознание реализуется в процессе созидания второй природы как ее одухотворение посредством художественного освоения, первоначально неосознанно, а далее все более целенаправленно.

Сегодня с позиций индустриального общества отчетливо видны и более конкретные черты становления культуры. На этапе ручного производства каждый в отдельности и все общество в целом в своей деятельности субъективно были обращены назад, на полнейшее воспроизведение ниспосланных образцов – канонов. Однако объективные обстоятельства, как и в природе, вызывали те или иные отклонения, наиболее рациональные из которых закреплялись и накапливались. Так, обращенное назад человечество потоком прак-

тической жизни медленно, неравномерно, в конечном счете (статистически) влеклось вперед, усложнялось, совершенствовалось. Конкретные обстоятельства (материалы, орудия, особенности изготовления и потребителя, сроки, климатические условия и т. д.) предопределяли, несмотря на стремление к точному воспроизведению образца, неповторимость, уникальность каждого предмета при единстве типовой структуры.

Другая характерная черта всего ручного производства связана с формированием каждой типовой структуры, канона, базовой модели – образца, приписываемого верховным силам или обожествляемым предкам. Она состоит в анонимности, коллективности безымянного автора. Культура в ее предметных и поведенческих образцах творится, шлифуется в течение веков тысячами безвестных авторов в процессе заочного со-трудничества и явного со-ревнования. Так происходит со-творение культуры.

Свойства *каноничности* (единства структуры сложившихся типов вещей и обычаев), *уникальности* каждого произведения и *анонимности* автора как закономерности формирования объектов культуры сложились в природе и получены человеком от нее. Но ощутить, понять их стало возможно, лишь постигнув противоположные свойства, лишь в пору мужания культуры, становления личности и творческой индивидуальности, ниспровержения готовых заданных образцов, в пору тиражирования и стандартизации. Только освободившись от сковывающей магии канона, можно понять его тормозящую суть. Только ощутив сухое однообразие стандарта, можно оценить утраченные ароматы уникальности. Только вкусив остроту ответственности и хмельную гордость авторского созидания новых структур, можно постичь пресность дотошного воспроизведения и мелочность поверхностного варьирования.

С постепенным переходом от канонической культуры к проектной единичные уникальные вещи, собственноручно создаваемые массой безличных творцов, сменяются массовыми стандартными вещами, которые проектируются уникальными творцами-личностями. Подобные метаморфозы охватывают и материальную культуру, и духовную, и художественную. Они протекают с ускорением и встречают постоянное сопротивление среды (в данном случае социальной), преодолевая «жесткий отбор» (Ч. Дарвин), инерцию. Сегодня, осмысливая историко-этнографические материалы, мы отчетливо видим общие закономерности эволюции предметного мира.

Прежде всего, следует назвать *параллельность* освоения материалов и орудийных способов реализации жизненных функций в различных регионах. Так, в разных концах Земли, где нет камня и леса, но есть глина, изобретают кирпич, а там, где есть камень, применяется циклопическая кладка. Так, независимо друг от друга зарождаются однотипные жилища с центральным открытым помещением: эгейский мегарон, римский атрий, грузинский дарбази, их более древние прототипы в Средней Азии, Индии и даже Европе. Так, путем выдалбливания или выжигания сердцевины древесного ствола получилась лодка-однодревка уже в палеолите у всех первобытных народов от Австралии и Океании до арктических областей Америки и Европы.

Другой закономерностью эволюции стала *постепенность* переходов к более сложным формам предметного обеспечения жизни, к новым материалам, технологиям, структурам. В частности, например, древнейший струнный инструмент музыкальный лук эволюционировал в арфу, лютню, лиру, цитру, гитару, скрипку, виолончель со всеми их разновидностями; древнейший духовой инструмент дудка развивается до органа и саксофона. В ходе эволюции всегда имело место *взаимовлияние* культур, даже в тех случаях, когда этого избегали (например, деятели Возрождения по отношению к средневековой готике) или когда этому препятствовали (например, распространению достижений Китая за его пределы). Эта тенденция сегодня проявляется в интернационализации культуры.

В качестве еще одной закономерности эволюции предметного мира можно назвать *поливариантность* морфологического воплощения объектов единого назначения – кирпича, орудий, сосудов, одежды, обуви, жилища, мебели, музыкальных инструментов и т. д. Она дает широчайший разброс форм в разных срезах – материальном, технологическом, конструктивном и т. п. Кроме этого, можно говорить о *разнообразии способов* реализации единых функций, например, добывания огня, передачи сообщений, перемещения грузов, обработки материалов, обогрева помещений и т. п. Так, функция плавучего средства перемещения (плота) реализуется с помощью бревен, связки тростника, тыквы, глиняного горшка, надувной skóry и т. п.; функция хранения и переноса воды – с помощью кожаных мешков, ведер из коры, берестяных сосудов, проклеенных смолой, полого бамбука, тыквы, позднее – кадушки и т. д.

Предметосозидание происходит в процессе предметной деятельности, и его эволюция, происходящая в русле общественного развития, – результат изменения, прежде всего, элементов этой дея-

тельности. Постоянно неудовлетворенное потребление приводит к совершенствованию функций вещи, материалов, орудий, технологий, конструкций. С другой стороны, новые вещи меняют потребителя, обновляют его потребности. Так, в бесконечно повторяющемся цикле происходит развитие предметной деятельности и продуктов этого процесса – вещей. В свою очередь, предметная деятельность существует и развивается не сама по себе, а в конкретном обществе, конкретной культуре, в ходе их развития. Первоначально все проявления деятельности неразличимы, они синкретически слиты в едином, по выражению академика Марра, «труд-магическом действии». Причем именно предметосозидательный компонент этого единства является движущей силой эволюции. Более того, внутри предметосозидания как взаимодействия объективных факторов определяющим компонентом являются орудия труда.

Развитие не только человеческого сообщества, но и предметной деятельности идет от простого синкретического единства ко все более сложным и дифференцированным формам¹. Это движение начинается с элементов деятельности – материалов, орудий, конструкций, изготовителей, потребителей – и распространяется на предметные среды, художественные стили и т. п. С дроблением и специализацией производства появляются среды производственного управления (конторы, офисы), исследования (лаборатории, институты) и т. п. Из единой бытовой сферы выделяются среды отдыха, спорта, развлечений, так называемых «культурных» учреждений (музеев, библиотек, театров). Возникают «диффузные» сферы – торговля, общественный транспорт, общественное питание, обучение, здравоохранение и т. д.

Однако всякий прогресс сопровождается и потерями. Эволюция предметной культуры проходит стадию утраты первоначальной художественно-практической целостности, которая по закону «отрицания отрицания», видимо, должна восстановиться на более высоком уровне развития. И если уровень предметного творчества определяют, прежде всего, орудия производства, то ведущий тип творчества определяется принадлежностью этих орудий, контролирующими их силами. Именно названное обстоятельство предопределяет цели предметосозидания, его преобладающую направленность, а цель организует весь процесс. С середины XIX в. уже прослеживается первоначально неуклюжее, но взаимное стремление к воссоединению оторванных друг от друга искусства и техники.

¹ Подробнее о трех этапах развития предметной культуры – этапах ручного труда, машинного производства, автоматизированного производства (информационная эпоха) см. [5, с. 158–175, 279–337].

Техника ищет в мире искусства средства гуманизации своих продуктов, приближения их к человеку, а искусство чутко реагирует на технические достижения, стремясь использовать их в своих художественных поисках. В процессе таких поисков происходит тонкая творческая разработка технологических приемов. Здесь показательно появление и развитие новых «технических» искусств: прежде всего полиграфического, далее – художественной фотографии, кинематографа, радиоискусства, телевидения, компьютерной графики и др.

Обращение к опыту свидетельствует также, что ощутимые сдвиги в предметном творчестве начинаются с элементов производства, что существеннейшими моментами формообразования являются принципы действия, материал и технология, что новые формы первоначально осваиваются в сфере техники, где больше свободы для новаций, так как в значительной мере отсутствуют инертные эстетические ограничения и каноны. Так, в промышленном строительстве изобретены и прошли проверку жизнью металлический и железобетонный каркас, большепролетные фермы и монолитные покрытия, навесные панели стены, стеклянные ограждающие конструкции и многое другое. Промышленное строительство – полигон архитектурного новаторства. Та же закономерность, естественно, работает и в других сферах предметной культуры.

Обращение к опыту показывает, что формообразование предметов подчиняется закону инерции, распространяющемуся, видимо, на все земные явления. Инерция выступает в различных формах: от физической до генетической, социально-родовой и психической. В сфере предметного творчества она проявляется как постоянное, неотступное воздействие привычных решений. Поэтому новые принципы действия, материалы и технологии дают соответствующие изменения формы не сразу; первоначально они приспособляются к апробированному, привычному и потому представляющемуся красивым. Так, первые каменные здания Греции, Индии или Китая воспроизводят конструкции и формы своих деревянных предшественников; первые металлические арочные мосты возводили из полых клиновидных чугунных «камней», подобно каменной кладке (аналогично В. Стасов в чугунных Московских воротах воспроизводит каменные формы); железобетон на первых порах имитировал камень, а дома из армированной пластмассы повторяли формы железобетонных предшественников и лишь со временем обрели собственную пластику. Даже такой прогрессивно мыслящий архитектор, как А. Буров, строивший первые крупноблочные жилые дома, маскирует стыки панелей под «нормальную» кирпичную сте-

ну. Тот же закон распространяется и на конструктивные решения машин, которые уподоблялись большим инструментам или воспроизводили работу человека и животных, например, шагающий локомотив. Здесь уместно вспомнить применение архитектурных форм при создании первых машин, пишущую машинку, вдохновленную образом клавиатура, или установку заменившего лошадь двигателя на экипажах, которые первоначально даже не разрабатывались специально, а подбирались из уже имевшихся. Более того, по отношению к обществу можно говорить о полученных в наследие от природы законах сопротивления новому, торможения, сурового отбора новшеств. Достаточно вспомнить многовековое торможение чрезвычайно экономически выгодного перехода с древесного угля на каменный и с каменного угля на кокс или ожесточенную борьбу с изобретателями машин вплоть до уничтожения и тех и других.

Параллельно прослеживается зависимость подвижности предметной культуры и всего общества от его благосостояния: чем общность беднее, тем она консервативнее, тем труднее идет на эксперимент. Как отметил Ф. Бродель, лишь избыток дает свободу, подвижность; недостаток питает новаторство. Эта закономерность работает и внутри общества по отношению к различным его слоям и соответствующим предметным средам.

Совершенно очевидно, что эволюция человеческого общества и лежащей в его основе предметной деятельности происходит с ускорением. Если от животного состояния до первых орудий интервал – в 2–3 млн. лет, а эра древнейшего ручного труда (верхний палеолит) охватывает примерно 40 тысячелетий, то наступившая после первой (неолитической) технической революции эпоха развитого ручного труда с применением плуга, гончарного круга, ткацкого станка и т. п. длилась около 4 тыс. лет, а период господства машин измеряется уже лишь двумя веками и характеризуется мощным нарастанием темпов. Развитие здесь идет в геометрической прогрессии¹. Поэтому культура людей образованных изменяется гораздо быстрее, а низкому уровню образования присуще окостенение. Поэтому бурное движение происходит на поверхности, в наружных слоях обще-

¹ Эта закономерность исключительно отчетливо прочитывается на примере художественного стиля. Так, первые моностили неторопливо сменяли друг друга на протяжении тысячелетий и веков. Начиная с XVII в. в Европе сосуществуют два стиля, а в XIX в. уже господствует полистильность. В XX в. стили становятся уже и быстрее, каждый художник – это стиль, а зачастую – смена стилей (Л. Салливан, О. Вагнер, П. Пикассо, Ф.О. Шехтель, В.А. Щусев и т. д.).

ственного потока и замедляется по мере углубления в толщи практической жизни общества.

С развитием техники связана закономерность все ускоряющегося расширения нашего восприятия пространства, предметной среды. Первоначально почти неуловимое, это расширение в XX в. обрело полную очевидность. Стилиевые явления в предметной среде сегодня не ограничены рамками непосредственно воспринимаемой реальности, но включают и функционально или организационно связанные объекты, существующие на значительных расстояниях друг от друга, иногда в различных концах страны. Таковы, например, продукция какой-либо фирмы или военная техника, или предметный аспект государственных служб: почты, железной дороги, сберкасса, медицинских учреждений, аэрофлота и т. п. Понимание предметной среды, видение предметного ансамбля меняет масштаб в результате возрастания нашей мобильности, наших живых впечатлений, проникновения в новые географические среды и особенно – в результате усиления потока визуальной информации посредством печатной техники: гравюры, литографии, фотографии, а в XX в. – кинематографа, иллюстрированной периодики, телевидения, Интернета и т. д.

Аналогично с нарастающим темпом происходит вхождение в производственный процесс научного знания. В эпоху Античности теоретические решения практических задач возникали лишь в единичных случаях. Известный антиковед Ж.-П. Вернан отметил, что «...греческий разум был устремлен на восприятие, совершенствование и образование людей, а не на преобразование природы» [2, с. 159]. Если начиная с XVII в. фундаментальная наука играет все более важную роль в решении узловых проблем, то в XX в. ее открытия лежат у истоков большинства важнейших изобретений. При этом постоянно действует закономерность, состоящая в том, что все новое утверждается лишь тогда, когда оно оказывается необходимым обществу. «Если у общества появляется техническая потребность, то она продвигает науку вперед больше, чем десяток университетов» [6, с. 484]. И здесь ведущую роль играли (и до сих пор играют) военные интересы, вынуждающие идти на расходы, связанные с исследованиями. На наших глазах достижения науки с ускорением материализуются и входят в быт: вслед за электричеством, фотографией, телефоном, радио, телевидением в рядовом жилище появляются радиоэлектроника и компьютеры.

Обращаясь к будущему, необходимо осознавать, что человечество сегодня переживает не просто очередную техническую революцию, а научно-техническую, когда проектная культура развивается на базе науки. Суть переворота – в выходе человека из физического процесса производства и передаче специальным устройствам все более широкого круга интеллектуальных процессов во всех звеньях предметной деятельности. В проектировании это – расчеты, хранение и предъявление информации, вычерчивание и построение объемных графических моделей, изготовление и размножение документации, комбинирование заданных элементов, перебор вариантов и т. п. Проектировщик получил современный инструмент – систему автоматизированного проектирования, – увеличивающий эффективность, точность и скорость исполнения проекта. Обзоры существующих зарубежных программных средств поддержания проектных процедур показывают быстрый прогресс этих средств. Созданы достаточно универсальные пакеты по работе с трехмерными изображениями, способные полностью решить инженерные проблемы формирования реалистических изображений.

Решение художественных задач – дело гораздо более сложное, но рано или поздно и до них дойдет очередь. Ведь согласно установленной закономерности в предметосозидании развитие начинается с новых материалов и технологий, с утилитарных форм, с нового решения конструктивно-практических задач и постепенно, но неотвратимо распространяется к полюсу художественности. Названная закономерность объясняется тем, что именно материальные интересы дают первоначальный толчок прогрессу. С другой стороны, новые средства, будучи на первых порах несовершенными, огрубляют продукт, игнорируют сложные человеческие аспекты формообразования. Это же происходит сегодня в связи с освоением компьютерной техники. Как человек овладел ручными орудиями, а позднее – машиной, постепенно научившись создавать с их помощью всесторонне совершенные вещи, так он овладевает компьютером. Уже сегодня проектировщик зачастую пользуется им столь же свободно, как вчера он пользовался карандашом (при этом творческие задачи остаются прерогативой человека).

В данной связи существенна еще одна закономерность, работающая в русле универсального диалектического закона развития – закона «отрицания отрицания». Если переход к машинному производству означал отрицание индивидуальной продукции для конкретного потребителя, то овладение компьютерной техникой и гибким автоматизированным производством означает отрицание

усредненной массовости и возврат к человеческой индивидуальности на новой основе. Имеется в виду открывающаяся благодаря освоению гибких технологических линий со сменной программой возможность изготовления малых партий продукции с низкой себестоимостью.

Уместно вспомнить давно усвоенную закономерность, состоящую в том, что новые формы культуры, в частности, предметного творчества зарождаются в недрах предшествующего периода. Так, тиражирование и стандартизация известны еще со времен восточных деспотий, а в эпоху ручного физического труда энергия ветра и воды преобразуется во вращательное движение. Так, в пору функционалистского «усреднения» граждан Советской России Эль Лицкий разрабатывал мебельные наборы из элементов, рассчитанных на творческую компоновку интерьера самими потребителями, а в атмосфере запретов и жесточайшей экономии, господства инженерной мысли и типового панельного строительства, породившего серийные пятиэтажки «хрущобы», передовые архитекторы подчеркивали конструктивную роль участия населения в процессе градостроительного проектирования, необходимость взаимодействия с экологами, социологами, историками, использования вычислительной техники, помогающей обосновать решения¹.

Не столь очевидна параллельная закономерность, смысл которой в том, что каждый последующий этап включает в себя элементы предыдущих, что новые типы творчества лишь оттесняют старые с авансены, но не поглощают их окончательно. Поэтому общая тектоника предметной культуры становится все более многослойной. И сегодня имеют место все формы ремесленного уровня – от чисто практического кустарного изготовления вещей до создания уникальных произведений искусства, все формы машинного уровня – от изготовления чисто технических устройств до проектирования тиражируемых художественных образцов, короче говоря, все известные человечеству формы предметного творчества. Аналогично, старые материалы и технологии не уходят со сцены с изобретением новых. Например, сегодня мировое потребление древнейшего материала – древесины – лишь в строительстве почти вдвое превышает все производство чугуна и стали вместе взятых, и это – в весовом измерении [1, с. 33]. Так, сегодня строят дома из бревен и кирпича, вручную вяжут, куют, формуют и расписывают керамику, переплетают диссертации.

¹ Подробнее см. [3].

С другой стороны, мы имеем ощутимые результаты в компьютерном проектировании инженерных объектов. Так что, как говорится, «процесс пошел», и его направление можно предсказать. Существует опыт эстетически ориентированного формообразования с помощью компьютерной техники в строительстве. Более того, и в искусстве, весьма склонном к освоению новейших технических достижений, разрастается соответствующее направление. Это компьютерная графика и фильмы, создаваемые, во-первых, путем анимации, т. е. «оживления» введенных в компьютер картинок или синтеза реалистических и гиперреалистических изображений, во-вторых, путем зрительного воплощения процессов, происходящих в микро- и макромире, и в-третьих, путем использования стереослайдов для создания фантастических эффектов гиперпространства (сходные эффекты дает голография).

По мере роста технического уровня и культуры производства, сокращения расходов на вооружение, армию и оборону, по мере развития демократии как истинной власти народа все более значительное место будут занимать промышленные формы предметного творчества, а среди них – целостное формирование предметов, наиболее полно соответствующее идеалам гармоничной предметной среды и целостного человека. Избавиться от сегодняшних перекосов в системе формирующих отношений, добиться ее сбалансированного функционирования, наладить нормальную работу цикла предметной деятельности можно лишь при изменении формы собственности на средства производства, подчинив продукцию контролю потребителей (в том числе художественному). Будущее, по-видимому, вновь соединит работника с объективными условиями труда, сблизит его с потреблением. Целью производства снова станет человек как гармонично развитая личность.

Видимо, и цикл предметной деятельности развивается по спирали. Начавшись с синкретической ячейки, ориентированной на потребление, он проходит этапы дробления, диктата производства и вновь возвращается к исходному положению, но на ином уровне уже в виде сложной развитой системы. В действительно демократическом обществе цикл создания элементов предметной среды должен начинаться с потребления, с запросов потребителя, будь то индивид, семья, завод, объединение фермеров, больница, школа, население города и т. д. Потребитель в подобном цикле свободен экономически и юридически, т. е. имеет финансовую и правовую возможность приобретать или заказывать для разработки и производства любые изделия в любой стране мира. Будучи свободным, он

является хозяином положения и через рынок посредством своего кошелька управляет общественным хозяйством. На такого потребителя работают все сферы цикла, выстраиваясь и функционируя в соответствии с характером потребления.

Сфера планирования в таком цикле внимательно изучает тенденции развития потребностей в их количественном и качественном аспекте, новейшие достижения производства и конъюнктуру рынка. Здесь формируются номенклатуры, программы разработки и выпуска новой продукции, соответствующей прогнозируемым запросам потребителя, новейшим методикам ее эксплуатации, координируются действия по проектированию, изготовлению и сбыту этой продукции. Планирование в данном случае сочетается с хозрасчетом, централизация – с демократией. Сфера проектирования в русле обоснованных заданий, поступивших от планирования, на основе исследований передовых аналогов, достижений науки и техники разрабатывает изделия, их комплексы и целые фрагменты предметной среды, всесторонне отвечающие запросам потребителей. Сфера производства стремится к выпуску конкурентоспособной продукции, что является решающим условием ее процветания и даже существования. Она подчинена запросам потребителя, выявленным планированием и отраженным проектированием в форме проектов, ради освоения которых выпускающие предприятия заинтересованы в применении новейших материалов и технологий, повышении культуры производства, привлечении архитектора и дизайнера.

Такова «идеальная» модель цикла формирования любых промышленных изделий. Ее характерные черты – четкость функций, относительная самостоятельность и равноправие всех сфер при ведущей роли потребления. Подобная модель может быть реализована лишь в условиях рыночной экономики и общественного контроля производства. В этом цикле «музыку заказывает» потребитель, располагающий средствами и правом на организацию проектных конкурсов, выбор предприятия-изготовителя, обеспечивающего лучшую реализацию принятого проекта, свободную закупку нужной продукции в любой стране мира. При такой экономике становится возможным переход к комплексному проектированию совершенной и оригинальной продукции, фрагментов предметной среды, который потребует создания специализированных проектных центров под эгидой потребителя, выступающего по отношению к промышленности как заказчик с готовым проектом. Проектирование подобных комплексов наряду с профессионалами планирования потребует привлечения архитекторов и дизайнеров к всестороннему и глубо-

кому исследованию, разработке прогнозов, программ и перспективных проектов, решению вопросов методического и организационного планов. Здесь важно избежать крайностей как сильного проектного сознания с его мессианским утопизмом и авторитарностью, так и слабой проектности с ее аморфностью, бесхребетностью, индивидуализмом.

В современных условиях мирового рынка роль основного объекта проектирования все определеннее переходит от единичного изделия к совокупности функционально связанных предметов, созданию существенно новых изделий, поиску оригинальных объектов и решений, ориентации не на уже сделанное, а на будущее. Дело будущего – переход к средовым объектам. Такой переход произойдет по мере самоутверждения на господствующих позициях индивидуального заказчика и общественно организованного потребителя.

Список литературы

1. Айрапетов Д.П. Материал и архитектура. – М., 1978.
2. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. – М., 1988.
3. Гутнов А., Лежава И. Будущее города. – М., 1977.
4. Коськов М.А. Сотворение культуры // Мысль: ежегодн. С-Петербур. филос. о-ва. – СПб., 2000. – № 4. – С. 119–133.
5. Коськов М.А. Эстетика предметных форм: моногр. – СПб.: ЛГУ им. А.С. Пушкина, 2014. – 392 с.
6. Энгельс Ф. Избранные произведения. – М., 1995.

**Культура и цивилизованность:
к проблеме культурной идентичности**

В статье анализируются понятия культуры и цивилизации. Эти понятия используются вне традиционного противопоставления в качестве обозначения синхронных процессов становления культуры и человека. Процесс цивилизации рассматривается как обретение человеком культурного хабитуса в повседневных практиках социальной жизни, что позволяет иначе поставить проблему культурной и национальной идентичности.

The article analyzes the concepts of culture and civilization. These concepts are used outside the traditional opposition as a designation of the synchronous process of culture and the humanity genesis. The process of civilization is seen as the acquisition of man's cultural habitus in the daily practices of social life that allows to regard the problem of cultural and national identity in a new light.

Ключевые слова: культура, цивилизация, практики повседневности, хабитус, культурная идентичность.

Key words: culture, civilization, the practice of everyday life, habitus, cultural identity.

Благодаря Н. Я. Данилевскому и О. Шпенглеру сделалось почти традиционным, а теперь еще по явному недоразумению актуальным, разделение культуры и цивилизации. Оно опирается на представление о первичности культуры как первоустановлении социального порядка, утверждении духовных ценностей и символического единства ритуала и материальной деятельности и, соответственно, вторичности цивилизации как этапа зрелой культуры, оторвавшейся от живительного корня изначальной культуры и представляющей собой совокупность рациональных практик и техник, обеспечивающих господство как над природной средой, так и над иррациональными побуждениями самого человека. Действительно, на этапе развитой культуры на первый план выступают материальные достижения, совершенная техника и не менее совершенная социальная организация, закрепленная как законодательно, так и индивидуальным осознанием большинства ее членов. Если культуре приписывается иррационализм и склонность к мистицизму, то ци-

визации – предельный рационализм и стремление к окончательному «расколдованию» мира. Иррациональная природа, противостоящая рациональному обществу, гарантирует культуре жизненную силу, имманентный витализм и по этой же причине обрекает цивилизацию на вырождение и неминуемую гибель, приближаемую механической рациональностью [5, с. 67–68]. Хотя возможны и менее крайние истолкования этого противопоставления, но основной смысл при этом сохраняется: культура и цивилизация имеют различные основания и обеспечивают реализацию различных ценностей и установок.

Причины такого противопоставления достаточно очевидны. История человечества свидетельствует о многочисленных фактах гибели технически и социально развитых цивилизаций, подталкивая исследователей к выводу о неизбежности этого как неотъемлемого элемента жизненного цикла развития культуры. Помимо этого, распространению эсхатологических идей в европейской культуре способствуют своего рода усталость и сопровождающий ее пессимизм, вызванный катастрофическими событиями XX столетия, свидетельствующими, по мнению многих культурологов и философов, об исчерпанности жизненных сил достигшей технического совершенства и могущества «фаустовской культуры». Нарастающая «неудовлетворенность культурой» внутри самой европейской цивилизации, а также усиливающийся конфликт цивилизаций «севера» и «юга» на фоне прогнозов о скором исчерпании энергетических и экологических ресурсов не добавляют оптимизма во взглядах на перспективы цивилизационного процесса в целом и судьбу цивилизации в частности. Идеи поступательного развития и эволюционирования постепенно, но неуклонно вытесняются на периферию научного интереса, и на первый план выступают теории конфликта и катастроф, фиксирующие единичность культурного факта, его неповторимость и спонтанность, неукорененность в традиции и общем основании.

При всей аргументированности позиции противопоставления культуры и цивилизации остается все же множество сомнений относительно ее правомерности. Так, по словам Л. М. Баткина, «только в исторически новой оппозиции “культура – цивилизация” с разграничением возможности и готового результата, самообновления и воспроизведения, толкования и знания, смысла и информации, вечной динамики и стабилизации <...> культура стала трудностью в отношении себя» [1, с. 122]. Если цивилизация является завершающим этапом развития культуры, то насколько можно говорить о

разрыве и различных основаниях их существования? Культура как объемлющий способ бытия человека необходимым образом должна иметь свое продолжение и в более сложных формах своего существования, даже если за сложностью этих форм уже не видны изначальные формы культуры ритуала и символа. Ведь точкой отсчета культуры и цивилизации является человек, претерпевающий соответствующие социальной среде изменения и тем самым обретающий свою определенность, специфичность для данных условий. Поэтому концептуальные решения проблем «процесса цивилизации», не учитывающие центрального значения антропотехник, сформированных в культуре и направленных на культивацию человеческого, оказываются слепы по отношению к индивидуальности и индивидуальному, предпочитая субстанциализацию социальной реальности в виде «общественного сознания», «коллективного бессознательного» или «диспозитива власти».

Иначе решает эту проблему Норберт Элиас [16, с. 43], развивая социально-психологические идеи Э. Фромма [13, с. 479] и говоря о единстве цивилизационного процесса, направленного от простых к более сложным формам управления человеческими аффектами, создающим условия для одновременно и большей социализации, и большей индивидуализации. С его точки зрения, индивидуальность конституируется социальными практиками управления аффектами, которые достигают своего апогея в развитой до состояния цивилизованности культуре, прежде всего характеризующейся развитостью структуры социальных отношений. Однако у Элиаса в неявной форме сохраняется противопоставление природы и культуры, поскольку априори принимается «естественная» аффектированность индивида, нуждающаяся в ограничении и управлении. Но аффектация, как продемонстрировал М. Фуко в своих исследованиях чувственного тезауруса европейской культуры, сама по себе является уже эффектом культуры, и тем самым процесс «вырастания» человека из природы, его культивация не кажется таким естественным процессом.

Действительно, тотальная социальность индивида, которая обнаруживается в постулатах современной социологии, снимает противопоставление между социализирующими практиками культуры и индивидуализирующими практиками цивилизации. Они не только не противоположны друг другу, но, напротив, могут осуществляться только совместно и взаимообусловленно. Становление человека, с этой точки зрения, – это не только приобретение биологических качеств, но в гораздо большей степени его психическое формирование

в социальных структурах, которые неотделимы от психических и биологических. Единство этих структур и составляет тот хабитус, который определяет как существование каждого отдельного человека, так и всего общества. Тогда содержание цивилизационного процесса культуры можно определить как формирование хабитуса, неотделимого от комплекса социальных условий и воспитательных воздействий, осуществляемых по отношению к индивиду, поскольку «цивилизация связана прежде всего с формированием особо дисциплинированных тел, на дрессуру которых любое общество затрачивало значительные усилия» [10, с. 14]. Этот хабитус, понимаемый как специфичный для данной культуры способ существования человека, одновременно является и совокупностью внешних условий, формирующих индивида, и внутренней структурой формируемого индивида, что позволяет сохранить неразделимость индивида и социума не только на уровне понятия, но и на уровне исследования. Отчасти это соотносится с понятием социального характера у Э. Фромма.

«Члены общества, различных классов и социальных групп вынуждены вести себя так, чтобы иметь возможность функционировать в соответствии с требованиями социальной системы. В том-то и состоит функция социального характера: оформить энергию членов общества таким образом, чтобы при выборе способа поведения им не приходилось осознанно принимать решение, стоит ли следовать социальному образцу или нет, но чтобы людям *хотелось действовать так, как они должны действовать*, и в то же время чтобы они находили удовлетворение, действуя в соответствии с требованиями данной культуры» [14, с. 516].

Исток такого понимания берет начало в XIX столетии вместе с формированием социологии как «позитивной философии», претендующей на преодоление метафизического понимания человека и общества. В позитивистской традиции основой единства индивида и общества принимались биологические закономерности, в равной степени приложимые как к части, так и целому и входящие, в свою очередь, в общую органическую систему природы. Поэтому «в громадном социальном организме действия, обуславливаемые личной волей, <...> не играют почти никакой роли. Развитие целого определяется бессознательными привычками, которые основываются на наследственном органическом строе, необходимо подчиняющем себе всякого индивида» [17, с. 103]. Как физиологические функции организма, так и его социальные проявления являются результатом эволюционного развития и закреплены наследственно. «Человек-машина» включается в состав «социума-машины», как его понимает

Л. Мамфорд, и во взаимодействии этого органического механизма сознательная воля индивида подчинена «бессознательным» целям общества [9, с. 249].

«Нет ничего стоящего вне природы: намеренные соглашения и свободные акты, при посредстве которых общества организуются, в сущности представляют собой такие же естественные движения, как и органические импульсы, обеспечивающие жизнь индивида своим взаимодействием» [9, с. 108–109].

Подобная натурализация социальной жизни явилась несомненным шагом вперед в процессе расколдовывания мира, но принесла с собой и опасные последствия в виде идеи сегрегации народов, надеваемых не просто культурной, но и природной неразвитостью. Органическая эволюция в этом случае противопоставляется культурному развитию и даже блокирует последнее, лишая его самостоятельности. Дегуманизирующий дискурс «первого позитивизма» отчасти преодолевается в марксистской философии истории, постулирующей природное равенство всех народов, но признающей различие в отношении социально-экономического развития, «обосновывающего» уровень развития культуры и своеобразие последней. Однако значительно большее разнообразие культур по сравнению с возможными «способами производства» оказывается неразрешимой проблемой в границах и этого дискурса. Более того, своего рода «культурный нигилизм» и инженерный подход в решении социокультурных проблем, свойственный «коммунистическим экспериментам» XX столетия, выявляет невозможность безопасной редукции оснований культуры, не нарушающей «цветущей сложности» мультикультурного «мира людей» и не провоцирующей социального экспериментирования. Но является ли подобный редукционизм грехом европейской цивилизации, ушедшей от собственных культурных оснований? Скорее, это грех цивилизованной науки, нашедшей излишне «простое» решение, исказившее гораздо более слаженную культурную реальность.

Возвращение в культуру – это актуальная задача современного гуманитарного знания, если стремление к коммуникации различных культур и признание их равной ценности и права на существование не является очередной идеологической пустышкой и данью политкорректности. Эту задачу невозможно решить без исследования прежде всего собственной (в данном случае европейской) культуры, генезис которой является ярким примером своеобразия, подтверждающего автономный характер культуры и механизмов ее развития. Цивилизационный скачок, произошедший в Европе в сравни-

тельно недавнем и подробно документированном прошлом, является очень удобным объектом исследования, что подтверждается плодотворными результатами, достигнутыми с момента возникновения интереса к культуре как автономной реальности человеческого существования. Причем не абстрактного, «сконструированного» человека-для-науки, а реального – из плоти и крови – чувствующего и переживающего человека, стремящегося реализовать потребности и желания.

В своем исследовании «О процессе цивилизации» Н. Элиас фиксирует изменения, произошедшие в Европе в XIV–XVII вв. и связанные с формированием и распространением новых форм поведения, которые обусловлены усилением самоконтроля индивида посредством предъявления требований учтивости, вежливости и стыдливости в рамках сначала придворного, получившего распространение в высших слоях общества, а затем общепринятого в городской среде этикета. Элиас вполне обоснованно связывает эти изменения с повышением уровня цивилизованности, предопределившим становление, а в дальнейшем и концептуальное оформление индивидуализма как особого способа самовосприятия существования человека, не нуждающегося во внешнем контроле и в связи с этим обретающего иллюзию автономности.

В этом подробном историко-социологическом исследовании основное внимание сосредоточено на процессе формирования своего рода границ индивидуального тела человека, отделяемого от прежде коллективных практик удовлетворения «естественных» потребностей. Застольный этикет предписывает использование индивидуальных столовых приборов и недопустимость аффективных проявлений; посредством индивидуального спального места и специальной одежды интимизируется процесс сна; регламентируется и отправление физиологических потребностей, сексуальное поведение и уход за одеждой и телом. Постулирование связи между этими социальными предписаниями и формированием внешней оболочки, отделяющей человека от социума и концентрирующей его внимание на внутренних переживаниях, не вызывает возражений. Неожиданный всплеск напряженности душевной жизни, проявившейся в особенной востребованности жанра исповеди в литературе и самонаблюдения в философии того времени, действительно трудно объяснить без обращения к социальной среде, в которой происходит этот качественный скачок. Но в исследовании Элиаса практически без внимания остаются внутренние психические изменения, соответствующие изменениям социальной среды, в то время как «необ-

ходимо увидеть деяния человека и его переживания в частной сфере как *взаимосвязанные проявления*, с одной стороны, *ментальных стереотипов*, с другой – *индивидуальных импульсов*» [2, с. 14]. Ведь именно изменение психической структуры и динамики психических процессов могло оказаться тем ключевым событием европейской культуры, которое обусловило такие ее отличительные особенности, как рационализм, расчетливость и упорядоченность. Как пронзительно замечал П. Я. Чаадаев, «идеи долга, справедливости, права, порядка <...> родились из самых событий, образовавших там общество, они входят необходимым элементом в социальный уклад этих стран. Это и составляет атмосферу Запада; это – больше, нежели история, больше, чем психология: это – физиология европейского человека» [15, с. 45].

Как уже говорилось выше, приобретение индивидуальных признаков не может осуществиться спонтанно и всегда связано с социальными изменениями. В этом и состоит смысл введения понятия *хабитуса*, в котором неразделимо присутствует как социальное, так и индивидуальное. Попробуем рассмотреть произошедшие изменения в контексте трансформации *хабитуса*. Актуальность этой попытки заключается еще и в том, что многочисленные модели исторического развития человеческого общества ориентированы либо на рассмотрение внешних материальных условий, определяющих становление внутренних идеальных структур сознания, либо на историю как духовное становление человечества посредством смены мировоззренческих установок, в частности, религиозных идей. И в том и другом случае без внимания остается живой, индивидуально мотивированный, переживающий и чувствующий человек, от поддержки или неприятия которого и зависит в конечном счете возможность установления власти той или иной идеи или образа жизни. Возможно, что именно в этом и состоит главная проблема при переносе идей и ценностей одной культуры в другую, часто оказывающейся к ним невосприимчивой и даже враждебной. Это происходит, возможно, потому, что идеи и ценности существуют только в единстве с их носителем – инсталлированной социумом телесностью. Немного перефразировав Локка, можно утверждать, что для восприятия и познания не существует ничего, что прежде не было предустановлено в телехабитусе, подготовленном для восприятия и познания.

С момента рождения человек воспринимает и действует в уже определенным образом организованной социокультурной среде, которая устанавливает и специфическое восприятие, и специфический

способ действия [6, с. 313]. Филогенетически априорные структуры инсталлируются в онтогенетическом процессе становления человека в уже структурированной социальной среде. Только при изменении этой среды могут возникнуть новые формы опыта, изменяющие образ мира. А дифференциацию и усложнение «картины мира» трудно объяснить, оставляя без внимания процесс формирования более дифференцированной системы телесных функций в опыте повседневного существования.

Внимание к повседневности как среде формирования человеческого способа существования в современной философии маркирует существенную трансформацию понимания сущности человека. Такая трансформация приобретает свое основание не в «трансцендентальном схематизме» и «способе производства», а среди обыденных вещей и повседневных практик, которые образуют «внешний» каркас ментальности, поддерживающий «внутреннюю» конструкцию сознания [7, с. 51–73]. Поэтому воссоединение истории и этнологии, следствием которого стала реабилитация повседневности, является, возможно, самым значительным и многообещающим событием в гуманитарной науке XX столетия, плоды которого в полной мере можно оценить только в сегодня. Жак Ле Гофф писал:

«В этом обращении к повседневному человеку историческая этнология естественно приводит к изучению ментальностей, рассматриваемых как “то, что изменяется в наименьшей степени” в ходе исторической эволюции. Таким образом, как только прощупываешь общественную психологию и коллективное поведение, в сердцевине индустриальных обществ проглядывает архаика» [8, с. 204].

Такой взгляд на историю «без текстов и без письма» приводит к настоящему возрождению проекта философской антропологии, для которой исследование повседневности стало перспективным направлением развития, а также привлекает внимание и других гуманитариев [14; 15]. Исследование повседневности позволяет изучить еще один язык культуры – язык вещей, которым бессознательно пользовался человек в течение всей истории своего существования и который только сейчас начинает расшифровываться, открывая материальную изнанку того, что раньше считалось чисто «духовной» сферой.

Заключая в скобки физиологические коннотации и идею «общечеловеческих ценностей», можно резюмировать: человек – это то, что и как он ест, во что и как одевается, где и в какой обстановке живет, как заботится о чистоте и состоянии своего тела и как относится к продуктам его жизнедеятельности. Ф. Бродель писал:

«Человек питается, строит жилье, одевается, потому что он не может поступать иначе. Но при всем том он мог бы питаться, устлавать жилище и одеваться по-иному, чем делал. Скачки моды говорят об этом в “диахронном” плане, а контрасты в мире, в любое мгновение прошлого и настоящего – “синхронном” <...>. В самом деле, мы пребываем здесь не просто в сфере вещей, но и в сфере “вещей и слов”, понимая этот последний термин шире его обычного смысла. Речь идет о языках культуры со всем тем, что человек привносит, вводит постепенно, бессознательно становясь пленником этих языков перед лицом своей повседневной чашки риса или своего ежедневного куска хлеба, <...> вплоть до самых глубинных пластов материальной жизни устанавливается нарочито усложненный порядок, в котором участвует подсознание, склонности, неосознанное давление со стороны экономик, обществ, цивилизаций» [3, с. 355].

Как совершенно очевидно, что философия «бомжующего» Диогена отличается от философии аристократа Платона, так не менее очевидно различие картины мира человека, виртуозно сморкающегося с помощью одного пальца и не озабоченного долгими поисками общественного туалета, и человека, не способного съесть отбивную без ножа и вилки. И причина этого вовсе не в особой врожденной или воспитанной чувствительности, а в иной телесной организованности, обеспечивающей иной опыт как самоощущения, так и познания. Речь идет о своего рода хабитуальном схематизме, бессознательно организующем как поведенческие реакции, так и опыт познания.

Возможно, высказанные выше положения смогут дополнить политико-экономическую аналитику и критику современного общества, произведенную известным неомарксистом Паоло Вирно [4]. По его мысли, культивируемые политической философией в последние три столетия ложные представления о национальной идентичности, которые породили в свою очередь не только ложные, но и предельно опасные идеи культурной идентичности, должны быть радикально пересмотрены в логике множественной «всеобщности» интеллекта, труда, культуры и коммуникации. Виртуозность, которая определяется Вирно как основная характеристика современного способа производства, проистекает, на наш взгляд, из самой логики процесса цивилизации, предписывающей каждому индивиду, обрабатываемому этим производящим человека процессом, требования усовершенствования навыков поведения и действия. Множественность повседневных практик порождает облако человеческих способностей и возможностей, в котором нет места универсальному и единому «культурному образцу» – национальному или общечеловеческому. Современная интернет-цивилизация делает возможной реализацию социальной утопии освобождения человека посредством

слияния доступного и запретного, повседневного и праздничного, частного и публичного, локального и глобального и, в конечном итоге, посредством неповторимой уникальности и анонимной универсальности. В этом анархическом пространстве современной цивилизации действительно «anything goes» в случае слаженной совместной работы «над собой». Посредством такого радикального технологического разворота цивилизация становится основанием культуры и способом ее существования и осуществления, а культурная идентичность утрачивает нормативный и принуждающий характер, превращаясь в предмет свободного выбора в процессе индивидуации.

Список литературы

1. Баткин Л.М. Культура всегда накануне себя // Красная книга культуры. – М., 1989.
2. Бессмертный Ю.Л. Частная жизнь: стереотипное и индивидуальное. В поисках новых решений // Человек в кругу семьи. Очерки по истории частной жизни в Европе до начала Нового времени. – М., 1996.
3. Бродель Ф. Материальная цивилизация и экономика капитализма в XV–XVIII вв. Т. 1. Структуры повседневности: возможное и невозможное. – М., 1986.
4. Вирно П. Грамматика множества. К анализу форм современной жизни. – М., 2013.
5. Выжлецов Г.П. Аксиология культуры. – СПб., 1996.
6. Кармин А.С. Культура и психика // Философский Петербург: прил. к журн. «Философские науки». – М., 2004.
7. Касавин И.Т., Щавелев С.П. Анализ повседневности. – М., 2004.
8. Ле Гофф Ж. Другое средневековье. Время, труд и культура Запада. – Екатеринбург, 2000.
9. Мамфорд Л. Миф машины. – М., 2001.
10. Марков Б.В. Храм и рынок. Человек в пространстве культуры. – СПб., 1999.
11. Смирнов А.В. Концептуализация повседневности: исторический и методологический аспекты: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – СПб., 2013.
12. Фролова С.М. Повседневное бытие общества: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – Саратов, 2014.
13. Фромм Э. Пути из больного общества // Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
14. Фромм Э. Из плена иллюзий / Фромм Э. Душа человека. – М., 1998.
15. Чаадаев П.Я. Философические письма / Чаадаев П.Я. Статьи и письма. – М., 1989.
16. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т.1. – М., СПб., 2001.
17. Эспинас А. Социальная жизнь животных. Опыт сравнительной психологии с прибавлением краткой истории социологии. – СПб., 1882.

Коммуникативно-аксиогенная парадигма культуры в современном культурологическом знании

В статье оцениваются коммуникативно-аксиогенная парадигма современной культуры России и картина мира культуры в целом с позиций авторской концепции аксиологической коммуникологии и информационно-аксиологического анализа системы социокультурных коммуникаций в информационно-коммуникационном пространстве культуры.

The article deals with modern Russian culture's axio-communicative paradigm as well as the picture of the world of culture in general in the perspective of the author's theory of axiological communicology as well as informational and axiological analysis of the system of sociocultural communications in the informational and communicational space of culture.

Ключевые слова: культура, социокультурные коммуникации, картина мира культуры, культурология, философия культуры, парадигма.

Key words: culture, sociocultural communications, the picture of the world of culture, culturology (culture studies), philosophy of culture, paradigm.

Культурология занимает всё более заметное место в корпусе гуманитарных дисциплин, которое ранее делили сразу несколько наук: антропология, этнология, этнография, искусствоведение, история, социология и, конечно, философия культуры. В культуре каждый её феномен приобретает ценностную составляющую не сам по себе, а во взаимосвязи с другими явлениями в рамках определенной картины мира, поэтому ценности представляют собой необходимое *условие* и в то же время *результат* формирования картины мира культуры. Современная культурология стремится разработать собственную системологическую исследовательскую методологию. В данной статье предполагается оценить современное состояние культуры России с позиций коммуникативно-аксиогенной парадигмы¹, её формирования и развития в рамках концепции аксиологиче-

© Грачев В. И., 2014

¹ Под *парадигмой* культуры, вслед за Т. Куном, который впервые применил термин «парадигма» в гуманитарном знании, понимаются «признанные всеми научные достижения, которые в течение определенного времени дают научному сообществу модель постановки проблем и их решений [6, с. 11], т. е. достигнутый уровень развития той или иной науки, в данном случае уровень развития отечественной культурологии.

ской коммуникологии на основе использования принципиально нового метода парадигмально-аксиологического анализа, разработанного и апробированного автором в ходе исследования современной системы социокультурных коммуникаций художественной культуры¹.

Возникновение новых способов коммуникации обусловлено потребностями развития общества, новыми формами творчества и жизнедеятельности человека, создающимися на этой основе. Все это выступает причиной динамики содержания культуры, перехода к иной системе культурных ценностей. Эти трансформации вызывают к жизни иные потребности в социальном и межличностном взаимодействии и тем самым влекут за собой формирование, развитие и смену новых способов, форм, парадигм и содержательных аспектов исследования системы коммуникаций в современной культуре. Формирование новых видов, жанров и форм художественной культуры, появление «интерактивной культуры», оригинальных форм представления художественных произведений в виде инсталляций, перформансов, хеппенингов требует новых методологических подходов к их изучению.

На III Российском культурологическом конгрессе, состоявшемся в Санкт-Петербурге в 2010 г. было принято следующее новое смыслопорождающее положение: культура – это не только то, что создано человечеством, но и то, что названо или поименовано им, или вербализовано. Это значит, что текст или акт культуры, или артефакты не существуют для людей в обществе пока не имеют своего имени или названия. Многие по-прежнему продолжают считать культуру явлением, неким феноменом и, соответственно, пытаются её изучать и осмыслять с позиций феноменологии Э. Гуссерля, М. Шелера в лоне философии культуры, но это – не научный, а именно философский, т. е. метафизический и метаэпистемологический взгляд на культуру. Сегодня для многомерного и многоаспектного изучения культуры как гиперсложной синергетической диффузионной системы такой подход становится недостаточным в силу его рационально-созерцательного характера.

Представляется, что культура – это то, что совершил или совершает человек с природой и собой, будучи её неотъемлемой частью. Мы разумные, а иногда и не очень, а подчас и просто легкомысленные, злые и даже беспощадные дети «матери-природы». История же – это то, что произошло и происходит с человеком и человечеством в процессе его развития, т. е. жизни. Об этом пишет

¹ Подробнее см. [4].

П. Вайль, один из глубоких аналитиков и знатоков современной культуры, не вполне оцененный культурологами в силу якобы несерьезного, ироничного стиля изложения своих мыслей. Как точно отметил П. Вайль, «закон истории – это когда фактом становится то, что замечено и описано [2]. Думается, законом культурологии может стать признание фактом или артефактом, объектом или текстом культуры не только того, что создано человечеством, но и того, что названо им. Иначе говоря, культура – это то, что создано и названо человечеством. Говоря образно, культура – это прибежище прошлого, пристанище настоящего и колыбель будущего человечества.

Сегодня ведется много споров, научных и ненаучных дискуссий о том, что есть культура и история, как они связаны, т. е., что первично, что вторично или, может, история и культура тождественны. Известный наш физик, отличающийся отменным и парадоксальным чувством юмора, академик А. Мигдал считал, что все науки делятся на естественные и протиестественные. Примерно то же предложили философы-неокантианцы В. Виндельбанд и Г. Риккерт. Они разделили все науки на «науки о природе» и «науки о культуре», взяв за основу такого деления категорию ценности, таким образом породив аксиологию как теорию ценности и создав основания для культурологии.

Представляется, что нельзя оценивать культуру только с позиций её бытийности, т. е. онтологически. Вопрос о культурогенезе очень сложен и не решен сегодня культурологией. На взгляд культуролога, он вряд ли может быть решен научно. Нельзя же точно сказать, а главное, аргументированно и эмпирически доказать, в какой день, год и даже век появляется культура. Единственное, в чем сходятся, пожалуй, все исследователи – в том, что культура возникает вместе с человеком и никак не раньше. Она – плод сознательной, креативной и творческой его деятельности, преобразующей природу. Поэтому, если есть человек, то есть и культура. И, следовательно, в обществе нельзя говорить о «бескультурье», это – не научная позиция, а, к сожалению, общепринятая дилетантская «фигура речи». Культура с появлением человечества неистребима. Даже, казалось бы, исчезнувшая с «лица земли» культура этрусков диффундировала и в древнеримскую, и в современную итальянскую культуру. Или минойская и крито-микенская культура, полностью растворившаяся в греческой, но сумевшая задеть своим «меандром» анатолийскую культуру. А культура древней Эллады и эллинистической эпохи до сих пор сияет в черноморских городах-полисах Крыма – Кафе, сегодняшней Феодосии, Пантикапее – Керчи и мно-

гострадального, отважного, боевого и, якобы, всегда русского Севастополя (в переводе с древнегреческого языка название этого «города русской славы» означает «возвышенный, гористый»).

Культура с позиций системной методологии – диффузионная, диссипативная, синергетическая система. Вместе с тем, надо понимать, что культура – не природная эволюционно развивающаяся система или стихия, а надприродное, но в то же время биогеосоциальное образование. Культура как всякая сложная система многомерна, полиструктурна, следовательно, в ней множество субкультур самого разного уровня и «назначения». Культура полиэтнична и полисемична, а значит многоязычна. Культура как всякая биосоциальная система не монохромна, а многоцветна – в ней есть все краски, тона и оттенки природы. Как замечательно сказал русский философ К.А. Леонтьев, хотя и по другому поводу, это «цветущее множество». Поэтому каждый раз, говоря о культуре, мы должны подбирать разные соответствующие той или иной её ипостаси краски и размерности. И говорить о культуре мы можем и должны всякий раз по-разному: в широком категориальном, или парадигмальном плане, определяя и уточняя её семантические (семиологические), семиотические, структурные, информационные, коммуникационные, топологические, этнические, этатические, политические, конфессиональные и иные границы; и в узком прикладном плане. Оценивать культуру можно и нужно с позиций сложившихся в конкретном обществе и мире социальных, политических, религиозных, демографических, экологических, бытовых, или, как сегодня почему-то принято называть, обыденных условий. Сегодня в культурологии и в философии культуры почти уже преодолен подход к культуре только как к феномену, т. е. явлению, чувственно и рационально осознаваемому и познаваемому человеком. Это весьма важно для понимания культуры, поскольку сегодня существует много непонимания и квазинаучной путаницы, высокомерного дилетантского апломба и пренебрежения к самой культуре. Она может быть какой угодно: хорошей или плохой, сильной или слабой, низкой или высокой, массовой или элитарной, но главное, что она не может не быть, и в этом её онтологическая уникальность, ценность и предназначение.

Вспомним выдающегося философа и культуролога М.С. Кагана, определившего культуру как сложную синергетическую систему [5]. Важно только подчеркнуть, что культура – это не просто система, а информационно-коммуникационная диффундированная гиперсложная, аксиогенная, антропная система. Хотелось бы только

заметить следующее: философы – это протагонисты и комментаторы мира идей, а культурологи, кои, несомненно, являются и считают себя учеными, – это исследователи и интерпретаторы мира фактов и процессов, происходящих в мире культуры.

Для исследования системы социокультурных коммуникаций в современном пространстве художественной культуры автором разработан метод парадигмально-аксиологического анализа, представляющий более основательные исследовательские возможности для изучения тончайших механизмов и ценностных характеристик современной художественной культуры.

Под социокультурными коммуникациями понимается универсальная информационно-коммуникационная синергетическая система субъектного взаимодействия в социальном и художественном пространстве культуры. Это взаимодействие происходит на основе коммуникативно-познавательных процессов обмена, хранения и трансляции культурных ценностей, в их духовном выражении и материальном воплощении, по различным коммуникационным каналам, в виде разнообразных текстов культуры, артефактов, смыслов, ценностей, идеалов, эстетического опыта и иных результатов человеческой деятельности. Определение социокультурной коммуникации через эффекты синергетизма основывается на аксиогенной, или ценностно-образующей природе социокультурной коммуникации, создании различных смыслов, имеющих ценностное содержание. Взаимодействие смыслов в системе социокультурных коммуникаций, на наш взгляд, порождает именно синергетический эффект и формирование новых интегративных качеств, меняющих в той или иной степени состояние данной системы или даже саму систему. Это и позволяет отнести систему социокультурных коммуникаций к классу синергетической деятельности, создающей и сохраняющей смыслы, артефакты, ценности и идеалы человеческой жизни. Именно социокультурные коммуникации являются основой культурного единства.

Культура и процессы человеческого взаимодействия коммуникативны по самой своей природе. Лишь в отношениях людей между собой, во взаимодействии субъектов социально-коммуникативной деятельности и отношении их к предметам реальной действительности, существующим в природе, культуре и обществе, формируются культурные ценности и антиценности как основа информационно-аксиогенной картины мира культуры. Нужно подчеркнуть тесную связь человека с миром природы и культуры, невозможность познания этих миров без этой связи, т. е. необходимо говорить о всеоб-

щем характере коммуникации, подчёркивая её креативную, аксиогенную функцию. Именно ценностный, созидательный характер коммуникации наиболее полно проявляется в социально-культурной сфере. Культурные ценности уже сравнительно давно являются объектом многочисленных исследований в нашей стране и за рубежом. Активно изучаются философские и художественно-эстетические, экономические, этические их аспекты. В то же время, одним из малоизученных и методологически недостаточно обоснованных является важнейший коммуникативный аспект культурных ценностей, изменение социально-коммуникативной деятельности как основы трансляции культурных ценностей в социальном времени и пространстве.

Вряд ли возможно точно установить первенство в авторстве понятия «картина мира». Разработка этой категории была осуществлена М. Вебером, поясняющим, что «не интересы (материальные и идеальные), не идеи» непосредственно господствуют в поведении человека, но «картины мира», создаваемые «идеями». М. Вебер выделил три способа отношения к «миру», заключающие в себе соответствующую установку, предопределяющую направленность жизнедеятельности людей. Первый из них определяется как приспособление к миру, второй – как бегство от мира, третий – как овладение миром [1]. Как показал Л. Витгенштейн, человек осознает себя («существует для себя») потому, что вступает в сеть самых разнообразных связей с другими людьми [3]. Он обозначил такую коммуникативную сеть как определенную *картину мира*. Картина мира, по М. Хайдеггеру, означает «не картину, изображающую мир, а мир, понятый в смысле такой картины» [7]. В ней оказываются взаимосвязаны культурное и природное.

Ярким примером этой взаимосвязи является культура России как коммуникативно-аксиогенное социокультурное единство, сознательно и бессознательно, рационально и эмоционально, индивидуальное и социально многомерно воспринимаемое и оцениваемое данным полиэтническим социумом. Картина мира культуры может складываться из научного (парадигмального) и вненаучного (мифологического, религиозного, и художественного) знания. В картине мира культуры может быть не одна, а одновременно несколько научных парадигм. В культуре каждый её феномен приобретает ценностную составляющую не сам по себе, а во взаимосвязи или коммуникации с другими явлениями, в рамках определенной картины мира, поэтому ценности представляют собой необходимую коммуникативно-аксиогенную основу, условие и в то же время ре-

зультат формирования картины мира культуры. До недавнего времени науки о коммуникации хотя и касались частично ценностных проблем коммуникации, но всё же недостаточно глубоко рассматривали коммуникационные процессы и явления в сфере культуры.

Подводя итоги, следует сказать, что основу формирования и развития современной отечественной культуры составляет коммуникативно-аксиогенная парадигма картины мира культуры современной России.

Список литературы

1. Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
2. Вайль П. Гений места. – М.: Независимая газета, 1989. – 488 с.
3. Витгенштейн Л. Философские исследования. – М.: Гнозис, 1994. – 452 с.
4. Грачев В.И. Коммуникации-Ценности-Культура (опыт информационно-аксиологического анализа): моногр. – СПб.: Астерион, 2006. – 248 с.
5. Каган М.С. Философия культуры. – СПб.: Петрополис, 1996. – 416 с.
6. Кун Т. Структура научных революций. – М.: Прогресс, 1977. – 300 с.
7. Хайдеггер М. Время картины мира // Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 447 с.

Роль текстинга в трансформации текста в гипертекст

В статье рассматривается влияние мобильных коммуникационных технологий на появление и распространение текстинга, анализируются лингвистические и социокультурные аспекты данной *sms*-коммуникации, приводятся примеры трансформации различных текстовых жанров под воздействием текстинга.

This article aims at revealing cultural implications of texting spread which is strongly affected by the mobile communication technologies. It also analyses sociolinguistic aspects of text messaging and its influence on transforming some literary genres into hypertext.

Ключевые слова: текстинг, гипертекст, *sms*-культура, Интернет, мобильные коммуникационные технологии.

Key words: texting, hypertext, SMS culture, Internet, mobile communication technologies.

В современном обществе коммуникационные технологии «оплетают сетями» все аспекты жизнедеятельности человека: они не только осуществляют передачу информации, но всё глубже проникают в сферы политики, науки, культуры, образования. Информационно-технологическая революция изменила способ передачи информации, интегрируя звук, изображение и текст в единый «гипертекст», что, безусловно, влияет на культуру человеческого общения.

Сама идея нелинейного текста появилась с подачи американского инженера, разработчика аналогового компьютера Ванневару Буша ещё в середине сороковых годов прошлого века, когда он предложил гипотетический прототип гипертекстовой системы *Memex* (от англ. *memory* и *index* – путём слияния), способной выдавать «нужную информацию с достаточной скоростью и гибкостью». Система была основана на достижениях фотографии, предполагала хранение информации в виде микрофильмов и решение основной проблемы учёных того времени: обеспечить быстрый доступ к информации [3, p. 2, 12].

Термин «гипертекст» был введен американским философом, социологом и первооткрывателем в области информационных технологий Тедом Нельсоном в 1963 г., а в 1965 г. опубликован для обозначения текста, отображённого на дисплее компьютера или другого электронного устройства с автоматической отсылкой (гиперссылками) к другому тексту, к которому читатель может получить немедленный доступ. По определению учёного, гипертекст – это «информация, представленная в виде текста и/или картинок (карт, аннотаций, примечаний), настолько сложно взаимосвязанных, что это невозможно отобразить на бумаге в удобном для восприятия формате» [8, р. 144]. Приставку *гипер-* Тед Нельсон употребляет для коннотаций расширения и обобщения гиперпространства: «Все объекты, которые не могут быть отображены должным образом посредством линейного текста или медиа более сложного порядка», объединяются в «гиперфайлы» и передаются при помощи «гипермедиа» [8, р. 144].

Текстинг, или *txtin* (от английского *texting*), представляет собой особый стиль письма, состоящего из комбинации сокращений, аббревиатур и символов, который возник в результате обмена текстовыми сообщениями с помощью мобильных устройств из-за необходимости передать максимум смысла, используя минимум знаков. Другие названия этого феномена – *txt slang*; *txt spk* (*text speaking/textspeak* – текстовая речь); *txt tlk* (*text talking* – текстовая беседа); *txt msg* (*text messaging* – текстовое послание) – указывают на то, что этот новый тип коммуникации является промежуточным между письменным по причине его визуальности и устным, поскольку обладает многочисленными лексическими признаками, характерными для разговорной речи, более яркой и эмоциональной благодаря молодёжному сленгу, диалектизмам и возможности выразить эмоции и настроение при помощи смайликов.

В самом начале XXI в. американский социолог, критик и писатель Говард Рейнгольд, изучая культурные, социальные и политические импликации в медиасфере современности и пытаясь постичь технические основы телефонного обмена посланиями, обнаружил, что передача *sms* происходит посредством Интернета. Учёный предположил, каких невероятных результатов можно ожидать от встречи двух технологий – мобильной телефонии и беспроводного Интернета: «Располагая постоянной связью с Интернетом, вы становитесь обладателем не просто канала связи, а чего-то гораздо большего» [2, с. 10]. Согласно Рейнгольду, именно с появлением текстинга в 2000 г. началось «нашествие субкультур в Европе и

Азии», ставшее лишь предвестником более глубоких перемен [2, с. 7].

Совместно с японским антропологом, профессором токийского университета Ито Мидзуко Рейнгольд исследовал, как использование мобильных телефонов, и в особенности возможность отправлять текстовые сообщения, влияет на модели поведения токийской молодёжи. По мнению исследователей, мобильные телефоны, освободив подростков от надзора родителей, внесли изменения в отношения между поколениями японцев, «создав пространство для личного общения и средство, которое расширяет возможности социальных действий» [2, с. 27]. Подобная свобода молодёжи «в отношениях со временем и пространством», как отмечает Рейнгольд, наблюдалась на другом конце света – в Скандинавии, в странах с совершенно другой культурой, например, Норвегии [2, с. 28].

Огромный вклад в развитие *sms*-культуры внесли финские разработчики, которые в 1991 г. запустили первую в мире глобальную систему связи с подвижными объектами GSM (Global System for Mobile Communication), позволившую мгновенно обмениваться короткими текстовыми сообщениями, что значительно ускорило процесс глобального распространения текстинга. Молодые люди, получившие возможность посредством *sms* постоянно находиться на связи вдали от стационарных компьютеров, начали создавать виртуальные сообщества по всему миру. Возможность делиться впечатлениями, переживаниями и фотоснимками в режиме реального времени создаёт иллюзию совместного времяпровождения для определённого круга друзей независимо от расстояния, разделяющего их, что способствует изменённому восприятию времени и пространства. Канадский социолог, исследователь сетевого общества Барри Веллмен полагает, что мобильная телефония, позволяющая в любое время и в любом месте связаться со своей общественной сетью, приводит к различным социальным изменениям: мобильность (никто не привязан к дому или рабочему месту); дисперсия физических контактов (каждый существует сам по себе, оставаясь друг с другом на связи), что даёт людям свободу как от места, так и от социальной среды [10, р. 239].

В Россию *sms*-культура пришла чуть позже, в конце 2002 г., а массовый характер приняла ещё спустя три года (из-за высокой стоимости мобильных телефонов), привнеся такое же «смягчение времени и пространства», если пользоваться терминологией Рейнгольда. Текстовые сообщения позволили молодёжи по всему миру создавать своё собственное сетевое пространство, а ограничение ко-

личества знаков в одном послании спровоцировало создание особого языка – текстинга, полного сокращений и акронимов, в котором три знака могут обозначать целую концепцию.

Текстинг очень быстро стал нормой общения среди молодого поколения, и на пике его популярности в 2007–2009 гг. в некоторых странах западной Европы и Америки даже обсуждалась возможность допустить его употребление во время школьных экзаменов с целью экономии времени. По мнению одних учителей, текстинг может уничтожить орфографическую и грамматическую структуры языка, другие полагали, что это просто современное средство коммуникации и молодёжь вправе выбирать любой способ общения [4, р. 41]. По мнению американского лингвиста Джона Гамильтона Макуортера, разрешение текстинга в школах подобно преподаванию в начальных классах машинописи вместо правописания. Он полагает, что текстинг не только снижает уровень культуры, но превращает общество в глухонемую, безликую массу со «смайликами» вместо чувств и эмоций. Макуортер при всём негативном отношении к *sms*-культуре всё же признаёт, что в эру компьютеров текстинг становится неотвратимым веянием времени [7].

Язык, являясь отражением культуры, быстро реагирует на происходящие в ней трансформации, поэтому процесс изменения языка неизбежен: слова «вчерашнего дня» довольно быстро теряют свою актуальность, а бывшие в обиходе около века назад могут совсем исчезнуть из употребления. Причинами модификации служат исторические события и социальные реалии, но самым мощным катализатором являются новые технологии. Электронная почта, текстинг, Facebook, Вконтакте и другие социальные сети привели не только к появлению новых слов, но также к грамматическим и прочим изменениям – как явным, так и едва уловимым. Инновационные технологии способствуют тому, что языки становятся всё более похожими, облегчая межнациональное общение, но теряя свои лингвистические особенности: чем глубже технологии проникают в культуру, тем заметнее языковые трансформации.

Наиболее примечательным трендом словоизменений являются сокращения и акронимы, что связано с необходимостью «поместить» информацию в ограниченное количество знаков и ускорить процесс письма. Британский филолог Дэвид Кристал, исследующий влияние текстинга на английский литературный язык, озаглавил свой научный труд «Ttxtng: Gr8 Db8» (с языка текстинга – «Texting: Great Debate»), «Текстинг: большие споры»). В своём исследовании

он приводит примеры стихов, написанных текстингом, и, в частности, стихотворение Хетти Хью (Hetty Hughes), победителя конкурса стихов, не превышающих одного *sms*-сообщения (160 знаков):

txtin iz messin,
mi headn'me englis,
try2rite essays,
they all come out txtis.
gran not plsed w/letters shes getn,
swears i wrote better
b4 comin2uni.
&she's african [5, p.14].

В результате декодирования, согласно *sms*-словарям и инструкциям, получаем стихотворение на английском языке:

Texting is messing	Текстинг путает
My head and my English:	Мои мысли и английский:
Trying to write essays,	Попытки написать эссе
They all come out textings.	Заканчиваются текстингом.
Granny isn't pleased with my letters	Бабушка недовольна письмами,
She's getting.	Которые она получает.
Swears I wrote better	Ругается, что я писал лучше
Before coming to university	До поступления в университет,
And she is African.	А она африканка.

Как видно из перевода, стихотворение нуждается в дальнейшей дешифровке: последняя строчка, очевидно, означает, что английский является вторым языком (неродным) для автора, в университете он освоил текстинг, который, по общепринятому мнению, ухудшает знания лексики, грамматики и пунктуации.

Согласно Д. Кристелу, текстовое сообщение подобно зашифрованному посланию, декодирование которого требует не только адаптации лексики и пунктуации традиционного языка к новым требованиям, но и совершенно иного типа мышления. Мультимедийные мобильные устройства представляют собой постоянно совершенствующиеся инновационные интернет-технологии, вызывающие много дискуссий по поводу их влияния на английский язык, поскольку они породили ряд правил и концепций, коренным образом меняющих природу языка [5, p. 68]. Каждая технологическая новинка «повышает ставки» текстинга: помимо конкурса стихов на его базе создаются компьютерные игры и проводятся конкурсы, например, «Кто быстрее напишет или прочтёт сообщение?» [5, с. 70–73].

Несмотря на то, что жанр *sms* позволяет излагать информацию в сжатом виде, писатели постарались расширить его потенциал, создав *sms*-роман, в котором каждая глава, описывающая очередное событие, представляет собой одно сообщение (умещается на дисплее мобильного телефона). Одна из таких историй – «Cloakroom» («Камера хранения») – существует с 2005 г., и подписчики сайта <http://www.smsjunction.com/> из разных стран по всему миру могут не только получать сообщения с новыми главами, писать отзывы, но и принимать участие в создании новых глав. Д. Кристел приводит и другие примеры нелинейных текстов: текстинговый роман японского писателя Йоши «Deep Love» («Глубокая любовь») циркулировал в течение года по стране в открытом режиме (*unfolded*), который предполагал интерактивное изменение сюжета на основе идей и отзывов читателей, книги для мобильных телефонов начали появляться в Китае и других странах. *Sms*-писатели осваивают всё новые литературные жанры: лимерики, песни, гимны и даже молитвы [5, p. 80–81].

Повседневные языковые ситуации демонстрируют ещё меньше уважения к лингвистическим стандартам, вследствие чего Д. Кристел считает естественным появление новой области лингвистической науки под названием «cellinguistics» («лингвистика сотовой связи») [5, p. 69]. Тем не менее существуют словари акронимов и аббревиатур, употребляемых в текстинге: в книге Д. Кристела «Txtng: Gr8 Db8» приведён подробный словарь английского *sms*-языка и ещё одиннадцать приложений с переводом текстинга на английский язык с немецкого, французского, итальянского, финского, чешского, китайского и других языков [6, p. 198–229].

ilu, iluvu, ily, iluvy – I love you (я тебя люблю)
 imho – in my honest / humble opinion (по моему скромному мнению)
 icwum – I see what you mean (понятно, что ты имеешь в виду)
 tcoy – take care of yourself (береги себя)
 ttul, ttul8r, ttyl, ttyl8r – talk to you later (поговорим позже) [5, p. 193–197].

Кроме словарей, существует большое количество специальных сайтов, обучающих правилам текстинга, кодирования и декодирования, например, сайт www.transl8it! мгновенно переведёт текст, введённый на английском языке в *sms*-сообщение в текстинговом формате.

Причиной распространения англоязычного текстинга в России послужило то, что изначально сотовые аппараты не были русифицированы, и приходилось пользоваться транслитерацией, к тому же латиница позволяет вместить больше информации в *sms*: при ис-

пользовании 7-битной кодировки (латинский алфавит и цифры) можно отправлять сообщения длиной до 160 символов; для поддержки русского алфавита используется 16-битная кодировка, из чего следует, что *sms*, написанное кириллицей, не может превышать 70 знаков. Русскоязычные сокращения тоже существуют, но их настолько мало, что вопрос о создании специальных словарей и правил не возникает: некоторые пишущие ставят вместо *ch* для передачи русского *ч* цифру 4, а вместо *sh* для передачи *ш* — цифру 6, употребляют *спс* – спасибо, *лю* – люблю, *ЗЫ* – PS, *тлф* – телефон, *пжлст* – пожалуйста. Существуют сокращения, представляющие собой русские акронимы эмоционально-оценочного типа: *ЕМНИП* – если мне не изменяет память; *ТТТ* – тьфу-тьфу-тьфу; *СЗОТ* – сорри за офф-топ и «кальку» с английских акронимов: *ИМХО* – по моему скромному мнению, причём одни используют эти формы для экономии пространства и времени, другие делают это «ради жанра» [1].

Недавнее исследование, проведённое американской компанией «Tegic Communications», ведущим поставщиком программных решений по предикативному вводу текста (функция – словарь Tg в мобильных телефонах), показывает незначительные изменения предпочтений абонентов мобильных сетей (по прошествии более 10 лет). Около 70 % абонентов сотовой связи используют *sms* для поздравлений своих близких и коллег с Днём рождения, около 19 % опрошенных сообщили, что впервые признались в любви посредством текстового сообщения, а 10 % воспользовались этой услугой для уведомления о разрыве отношений. Эти статистические данные наглядно демонстрируют устойчивую тенденцию проникновения *sms*-технологий в сферу межличностных отношений [8].

Несмотря на опасения филологов, что текстинг, нарушая правила лексики, грамматики и пунктуации, резко снижает уровень грамотности молодого поколения, несомненны и положительные эффекты: кодирование и декодирование при помощи языка *sms* развивает переводческие навыки, креативность (конкурсы *sms*-стихов), тренирует в чтении и письме, а в случае с русскоязычной аудиторией способствует изучению английского языка. Одна из самых известных представительниц английской феминистской поэзии Кэрол Энн Даффи полагает, что «весёлая креативность текстинга превратит сегодняшнюю молодёжь в прекрасных поэтов завтрашнего дня». По мнению поэтессы, «стихотворение – это первичный текст, являющийся формой текстинга. Умение сказать больше меньшими словами, как это делает текстинг, – это есть совершенное воплощение чувства в языке. Для поколения Facebook стихи – есть самая со-

вершенная литературная форма, напоминающая капсулу времени, позволяющую проследить, как чувства и идеи, облачённые в столь сжатую форму, преодолевают огромные расстояния» [6].

Сохранит ли текстинг своё влияние, внося коррективы в английский язык (и другие языки), или исчезнет, уступив своё место другому новшеству в результате технологического прогресса, покажет время. В настоящий момент, вопреки всем дискуссиям о пользе и вреде, потенциальных преимуществах и опасностях мобильных коммуникационных технологий, они прочно вошли в жизнь человеческого общества, предоставляя всё новые услуги и возможности, формируя новую, более совершенную коммуникационную культуру.

Список литературы

1. Кривоногова О.А., Милеева М.Н. Текстинг в условиях мобильной коммуникации. – Изв. вузов. Сер. Гуманитарные науки. – 2011 [электр. ресурс]. – URL: <http://www.isuct.ru/e-publ/gum/ru/2011/t02n01> (дата обращения: 05.11.2014).
2. Рейнгольд Г. Умная толпа: новая социальная революция. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006.
3. Bush, Vannevar “As We May Think,” – The Atlantic; [электр. ресурс]. – URL: <http://www.theatlantic.com/magazine/print/1945/07/as-we-may-think> (дата обращения: 01.12.2014).
4. Cotton D., Favely D., Kent S. Language Leader – UK.: Pearson Education Limited, 2008.
5. Crystal D., Txtng: Gr8 Db8 – New York: Oxford University Press Inc., 2008.
6. Duffy C.A. «Poems are a form of texting» [электр. ресурс]. – URL: <http://www.guardian.co.uk/education/2011/sep/05/carol-ann-duffy-poetry-texting-competition> (дата обращения: 01.12.2014).
7. McWhorter J. Txtng is killing language. JK!!! – YouTube [электр. ресурс]. – URL: <http://www.youtube.com/watch?v=UmvOgW6iV2s> (дата обращения: 04.11.2014).
8. Nelson Theodor Holm “A File Structure for the Complex, the Changing and the Indeterminate”; [электр. ресурс]. – URL: <http://www.bandwidthco.com/history/programming/ELF> (дата обращения: 29.11.2014).
9. Tegic Communications [электр. ресурс]. – URL: <http://www.bizjournals.com/seattle/resources/> (дата обращения: 01.11.2014).
10. Wellman B. Physical Place and Cyberspace: The Rise of Personalized Networking – USA; Joint Editors and Blackwell Publishers Ltd, 2001.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 111.12

В. Л. Обухов

К вопросу о месте философской антропологии в системе антропологического знания

В статье рассматривается система антропологического знания, предлагается классификация антропологических наук, выделяются теоретические и практические антропологии. Ставится вопрос о статусе философской антропологии и раскрывается ее место в системе антропологического знания.

The article deals with the system of anthropological knowledge, the author differentiating between theoretical and practical anthropologies, enquiring on the status of philosophic anthropology and showing its place in the system of anthropological knowledge.

Ключевые слова: теоретическая антропология, практическая антропология, философская антропология, сущность человека, человековедение.

Key words: theoretical anthropology, practical anthropology, philosophic anthropology, man's essence, humanitarian studies.

Вопрос о том, что такое человек, И. Кант считал важнейшим вопросом философии. На этом основании историю философии Кант начинал с Сократа, поскольку именно он впервые четко его поставил. И хотя в системе Канта этот вопрос так и не занял центрального места, сама его постановка в конце XVIII в. оказалась в высшей степени продуктивной, обращенной в будущее. Столетие спустя В.С. Соловьев внес существенные коррективы в методологию разрешения вопроса о человеке. По мнению этого русского мыслителя, все существующие философские направления являются односторонними. Эмпиризм узок, так как за конкретным не видит общего, внутреннего смысла. Рационализм также узок, ибо, конструируя

схему мира, он доходит до общих схем, а не конкретных форм и явлений. Узость же рационализованной религиозной философии состоит в том, что она отрывается от отдельного человека, его индивидуальности. Поэтому нужна философия всеединства, охватывающая реальность во всем ее многообразии: Бога, природу, человека, материальные стороны жизни. Человек, по мнению В. Соловьева, также не может характеризоваться односторонне, ибо он является частью природы. Личность формируется эпохой, средой, идеями, поэтому человек должен быть понят в единстве всех его определений: космическом, биологическом, социальном и душевном [8].

Такая постановка проблемы не получила, однако, соответствующего обоснования в философии самого В. Соловьева и поэтому неизбежно вновь и вновь ставилась на повестку дня. Так, М. Шелер в 1929 г. в работе «Положение человека в космосе» справедливо отмечал, что в сознании современного образованного европейца сталкиваются три не совместимых друг с другом круга представлений о человеке: иудейско-христианская традиция, связанная с Адамом и Евой, творением, раем и грехопадением; античный круг представлений, ставящий человека в особое положение – «человека разумного»; и круг представлений современного естествознания и генетической психологии, согласно которым человек есть достаточно поздний итог развития Земли, отличающийся от форм, предшествующих ему в живом мире, только степенью сложности. Естественнонаучная, философская и теологическая антропологии существуют независимо и друг другом не интересуются, поэтому нет и единой идеи человека.

«Специальные науки, занимающиеся человеком и все возрастающие в своем числе, скорее *скрывают* сущность человека, чем *раскрывают* ее. И если принять во внимание, что названные три традиционных круга идей ныне повсюду подорваны <...>, то можно сказать, что еще никогда в истории человек не становился настолько проблематичным для себя, как в настоящее время» [10, с. 32].

В этой же работе М. Шелер обосновывает необходимость философской антропологии как науки, которая смогла бы дать действительно целостное, всестороннее, т. е. конкретное, истинное знание о человеке.

Философская антропология действительно обрела права гражданства и стала интенсивно развиваться на Западе. К сожалению, в нашей стране эта наука и антропологический принцип в философии длительное время находились «вне закона», а антропологическая

школа в социологии характеризовалась как одно из наиболее реакционных течений современной буржуазной социологии [9, с. 77]. Хотя, разумеется, и в 60–70-е годы появлялись работы, ориентированные на комплексное, целостное изучение человека, но эта новая тенденция не получила должного развития, и учение о целостном человеке до сих пор так и не создано. Однако такое учение в наши дни крайне актуально как с точки зрения общества, так и индивида.

Философской антропологии единственной под силу дать наиболее адекватный ответ на вопрос «Что такое человек?». Но это возможно только на основе синтеза всех существующих антропологий, которые можно разделить на теоретические и прикладные. Надо сказать, что такое разделение будет условным, поскольку в теоретической антропологии присутствуют практические рекомендации, а прикладные не могут успешно развиваться без теоретического осмысления.

Теоретические антропологии

Вопросы происхождения человека, его рас, расселения, роли географической среды и др. изучает *естественнонаучная (биологическая) антропология*¹. Это, по сути, единственная антропология, которая была разрешена в СССР до 1991 г., поэтому в старых словарях слово «антропология» раскрывается как естественнонаучная антропология. До сих пор отдельные ученые, издающие учебники по антропологии, по инерции освещают только одну – естественнонаучную, хотя, на наш взгляд, она не является самой значимой для понимания человека.

Когда ставится вопрос о необходимости реконструкции истории человечества и культуры, из естественнонаучной антропологии вырастает *социальная антропология* [4]. Основателем социальной антропологии явился английский этнолог Дж. Фрейзер. Предмет социальной антропологии – закономерности и механизмы взаимодействия человека с его социальным и природным окружением в условиях конкретной социальной среды. Часто под социальной антропологией понимается этнология, а также раздел социологии, изучающий примитивные племена и традиционные общества (в отличие от современных институтов, изучаемых социологией).

В 1993 г. из социальной антропологии выделилась *культурная антропология*². Она главным образом сложилась в США. Культур-

¹ Подробнее см. [1]

² Подробнее см. [11].

ная антропология исследует особенности связи человека и культуры, культурные институты, обычаи, традиции, быт, языки, особенности социализации человека в различных культурах. Если культурология изучает все проявления человеческой культуры – от шаманства до элитарной и массовой культуры, то культурная антропология изучает, прежде всего, первобытную, племенную культуру, не касаясь современного общества. Впрочем, в последнее время появились книги по культурной антропологии, рассматривающие все типы культуры, включая и современную.

В процессе исследования культур и языков американских индейцев сформировалась *лингвистическая антропология*¹, которая имеет дело преимущественно с данными, относящимися к дописьменным, традиционным культурам. Начало ей было положено еще В. Гумбольдтом (1767–1835), первым высказавшим идею о связи языка и народа. В настоящее время считается установленным, что обычаи народа отражаются в его языке в такой же мере, как язык формирует народ. Антропологическая лингвистика проявляет интерес к эволюционному развитию человеческой речи. Метод «молекулярных часов», позволяющий установить степень родства разных видов по различиям в их ДНК, похож на метод, определяющий степень родства языков. Установлено, в частности, что в базовом словаре (дом, хлеб и др.) родственных народов за 1000 лет сохраняется 86 % слов.

В работах ряда религиозных мыслителей, в частности, в трудах Н. А. Бердяева «Смысл творчества» и «Проблема человека» была обоснована *религиозная антропология*². По Бердяеву, природа человека и человеческой души более всего должна раскрыться в России, где возможна новая антропология – религиозная. Религиозная антропология – научная и богословская дисциплина, решающая проблему человека и человеческого существования путем перспективы диалога Бога и человека. Ее интересует проблема происхождения человека, его развития, осмысленности существования перед лицом смерти, категории вины, отчаяния, прощения, преображения, поиски антропологических корней религии, антропологического доказательства бытия Бога, антропологические аспекты милосердия.

На какую-либо философскую концепцию человека неизменно опирается педагогика. Именно из философской антропологии *педагогическая антропология* [2] заимствовала важную идею: человек не

¹ Подробнее см. [12].

² Подробнее см. [3; 6].

может рассматриваться только как рациональное существо. Он зависит также от иррациональных стремлений, таких как страх, радость, надежда, сомнение, привязанность, любовь. В центре педагогической антропологии находится проблема индивидуальной сущности человека-ребенка. Педагогическая антропология играет роль интегрального знания о ребенке как целостном существе, полноправном участнике воспитательного процесса. Педагогическая антропология, опираясь на законы развития личности и общества, устанавливаемые разными науками, создает знание о законах развития человека с точки зрения воспитания. В педагогической антропологии синтезируются знания различных наук с целью определения оптимальных путей достижения педагогических целей.

Наступивший XXI в., дальнейшее планетарно-ноосферное сближение человечества ставит задачи объединения людей по различным интересам: этническим, биологическим, семейно-социальным, материальным, политическим, культурным. Философия еще ограничена в возможностях прогнозирования космопланетарных процессов и динамики живого вещества, она еще не решила проблему усвоения религиозно-философских построений и выявления прогнозирующей силы таких систем, как теософия, софиология. Философская антропология, религиозная философия, весь комплекс гуманитарных наук и большая часть наук естественных, включая учение о ноосфере и экологии, – таков фундамент *космологической антропологии*¹.

Прикладные антропологии

Решение задач прикладной антропологии – дело такое же древнее, как сам человек. Как построить жилище, как надо относиться к своему здоровью и какие проблемы ожидают нас на каждом этапе жизненного цикла, какую пользу и какой вред приносят нам занятия любимыми видами спорта – вот далеко не полный перечень вопросов, которые решает прикладная антропология.

Медицинская антропология изучает нерасторжимое единство и взаимовлияние духовного и телесного в человеке, проблемы нормы и патологии, типы конституции человека и главный закон здорового образа жизни. Здесь же рассматриваются проблемы соотношения традиционной медицины болезней и довольно новой медицины здоровья (валеологии). Рассматриваются внешние и внутренние факторы, влияющие на здоровье человека. Вопросы *возрастной антропо-*

¹ Об этом подробнее см. [5].

логии находятся всегда в центре внимания ученых. Увеличивается число исследований, посвященных детскому возрасту, а также динамике физического развития современного человека – от рождения до старости, в связи с изменениями социальной среды и демографическими показателями. Здесь выделяются такие разделы, как ювенология (учение о ранних этапах развития человека), акмеология (учение о зрелом, наиболее духовно и физически активном периоде жизни человека) и геронтология (учение о долгожительстве). Возрастная антропология работает также над проблемой соотношения биологического возраста и конституции человека.

Закономерности морфологических и функциональных изменений, происходящих в организме человека под влиянием спортивной деятельности, изучает *спортивная антропология*. Основной ее метод – метод антропометрии или соматометрии – измерение человека. Для решения этих проблем необходимо знание анатомии и физиологии, генетики, психологии, биометрии, биофизики, что делает ее в чем-то родственной философской антропологии.

Все приведенные антропологии (а их число можно было бы продолжить) – психологическая, юридическая, экономическая и др. – тянутся к философской антропологии, нуждаются в ней. Но, к сожалению, сама философская антропология еще не сформировалась должным образом, не обрела еще четкие ориентиры, в результате чего каждый автор излагает ее по-своему, совершенно не так, как другие¹.

Действительно, кризис общества и крушение традиционных представлений, мифов и стереотипов неизбежно обостряют внимание к человеку. Каждый начинает искать опору и точки отсчета в самом себе. В таких условиях значительно возрастает и интерес к целостной человеческой личности, к ее психологическим переживаниям. Повышенный интерес к человеку характерен также для эпохи эллинизма, Возрождения и т. д. Ориентация на индивидуальность во все времена позволяла обществу выходить из кризисных ситуаций. В этом можно видеть своеобразный механизм самоорганизации социума, который реализуется в переломные моменты истории. И наше общество сейчас переживает один из таких критических моментов, когда обращение к человеку, к его сущностным характеристикам и творческим потенциям является необходимым условием выживания, как отдельного индивида, так и общества.

¹ Подробнее см. [7].

Еще несколько десятилетий назад социологи установили, что успешность практической деятельности выпускника вуза лишь на 15–20 % зависит от его профессиональных знаний; все остальное определяется его умением работать с людьми. Тогда же в печати появились настоятельные призывы ученых и практиков к внедрению в вузовские программы учебной дисциплины «Философская антропология», или «Человековедение». Но в этом случае возникает вопрос: зачем нужна еще одна наука о человеке, если их и так уже существует достаточное количество: классическая антропология, психология, социология, этика, эстетика, этнография, педагогика, медицина и т. д.? Как известно, при тоталитарном режиме гуманитарные дисциплины были фактически вытеснены, подмяты дисциплинами так называемого обществоведческого цикла. Знакомство с ними у студента на первом курсе начиналось с истории КПСС, а на последнем заканчивалось научным коммунизмом. В условиях осуществленной в 90-е годы перестройки высшего образования под девизом его гуманизации и гуманитаризации были разработаны и изданы разнообразные программы и пособия по философской антропологии, в ряде вузов открыты кафедры философской антропологии, защищены многочисленные диссертации по этой специальности. Существенным недостатком имеющихся публикаций по проблеме человека является то, что авторы, как правило, пытаются рассматривать ее без учета философско-мировоззренческих, онтологических оснований. В этом случае философская антропология (человековедение) сводится лишь к изложению позиции того или иного автора, т. е. к структурированию имеющегося материала в соответствии с авторскими вкусами и профессиональной ориентацией.

Каждый исследователь, занимающийся проблемой человека, в конечном счете, стремится постичь его сущность. Но чтобы приблизиться к ней, необходимо сначала рассмотреть особенности человека на уровне явления, прежде всего, в контексте его взаимоотношения с обществом (социумом). Поскольку при этом человек исследуется не только с точки зрения философии, но и мифологии, религии, науки, искусства, постольку правомерным является использование понятия «образ человека», отражающего необходимую цельность рассмотрения. Кроме того, известно, что образ отражает суть явлений без жестких формализованных рамок, что дает возможность открытого эмоционального контакта с читателем. Выявление каждой конкретной эпохой все новых и новых черт человека в качестве доминирующих указывает на практически неисчерпаемое богатство конкретных проявлений человека. Целостное же его

представление должно как-то учитывать диалектическое единство различных образов. Тем не менее, односторонние представления о человеке отражают действительную картину, складывающуюся в обществе. Дело в том, что личность, неизбежно дифференцированная в рамках любого конкретного социума, чаще всего могла реализовать себя лишь однопланово. Особенностью подхода к проблеме человека в русской философии и культуре можно считать своеобразный метафизический максимализм: человек здесь принимается в качестве узлового, центрального элемента мироздания, в котором сходятся все противоречия мирового бытия. Отсюда следует, что обращение к русской культуре придает образу человека более глубокий, более конкретный характер.

Рассмотрение образа человека, т. е. человека на уровне явления, позволяет затем осуществить переход к рассмотрению его сущности. Последняя должна рассматриваться в двух различных плоскостях: через исследование природы человека как того уровня сущности, который неотчуждаем и отроду присущ каждому индивиду, и того уровня сущности, который хотя потенциально и заложен в каждом, но актуально выявляется лишь у пассионариев. Необходимо преодолеть типичное для классической философии и религии противопоставление возвышенной бессмертной души и низменного тленного тела. Представляется, что реабилитация тела одновременно будет означать и подлинную реабилитацию духа. Ведь хорошо известно, что пренебрежительное отношение к телу в эпоху Средневековья привело к серьезным деформациям духа и всей духовной жизни человека. В то же время, реабилитация тела в период Возрождения вызвала невиданный взлет духовной мощи человека и появление когорты гениальных людей. Для правильного понимания некоторых важных сторон человеческой природы необходимо восстановить в правах мировоззренческое значение категории созерцания. Изъятие момента созерцания из мировоззренческого отношения личности приводит к сильному искажению образа человека и создает ложное представление о его положении в природе и обществе, а также о месте в нравственно-религиозной и эстетической сферах.

Сущность человека является многоуровневым образованием, в котором выделяют более или менее глубокие слои. Наиболее значимыми сущностными характеристиками человека являются, с нашей точки зрения, свобода, творчество, страсти и красота. Эти характеристики структурируют весь внутренний мир человека, делая его уникальным, неповторимым. Наиболее полно сущность человека раскрывается в высших актах творчества.

Она не является атрибутом человека, ибо существуют люди, у которых она отсутствует (скажем, у младенцев или душевнобольных). Нам представляется, что сущность реализуется у разных индивидов с различной степенью интенсивности и далеко не во всякие моменты их жизни. Человек не может постоянно пребывать в сфере сущности.

Большая часть жизни обычных людей протекает в сфере их существования. Многих, кстати, это вполне устраивает. Экзистенциалистская философия уже давно осознала эту проблему, но предложенное ею решение оказалось явно односторонним. Знаменательно, что М. Хайдеггер большую часть людей вообще отнес к сфере «тап», в которой человек полностью теряет свою индивидуальность. Здесь фактически была поставлена проблема существования как бытия без сущности. Подход к человековедению как комплексной науке и учебной дисциплине позволяет увидеть человека как микрокосм, во всем многообразии космопланетарного и социального измерения, во всей его конкретности и определить его возможные перспективы в быстро изменяющемся мире. Это ставит философскую антропологию как человековедение в ряд наиболее фундаментальных дисциплин гуманитарного цикла.

Список литературы

1. Антропология. Хрестоматия. – М.; Воронеж, 2003.
2. Гентух Е.В. Генезис идей педагогической антропологии в истории отечественного образования: дис. ... канд. пед. наук. – СПб.; Пушкин, 2006.
3. Дворецкая М.Я. Интегративная антропология. – СПб., 2003.
4. Добреньков В.И., Кравченко А.И. Социальная антропология. – М., 2005.
5. Казначеев В.П. Проблемы человековедения. – М.; Новосибирск, 1997.
6. Корольков А.А. Духовная антропология. – СПб., 2005.
7. Марков Б.В. Философская антропология. – СПб., 2008.
8. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания. Соч.: в 2 т. Т. 2. – М., 1990.
9. Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 1. – М., 1960.
10. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии / под ред. П.С. Гуревича. – М., 1988.
11. Шелов-Коведяев Ф.В. Введение в культурную антропологию. – М., 2005.
12. Шишкина-Ярмоленко А.С. Язык и познание. Опыт лингвистической антропологии. – СПб., 2004.

Интегративные процессы в современной науке: философско-антропологический аспект

В статье раскрывается проблема взаимоотношений естественных, общественных и технических наук, выявляются роль и место гуманитарного знания в интегративных процессах в современной науке, показывается эвристическое значение анализа интеграции в контексте развития философской антропологии.

The article deals with the problem of (cor)relation of the sciences, technical sciences, and the humanities, the author highlighting the part of the humanities in modern science integrative processes and the heuristic importance of integration analysis in modern philosophical anthropology development.

Ключевые слова: интеграция, современная наука, гуманитарное знание, философская антропология, глобальные проблемы современности.

Key words: integration, modern science, the humanities, philosophical anthropology, global modern problems

*Нам не дано предугадать,
Как наше слово отзовется –
И нам сочувствие дается,
Как нам дается благодать...*

Ф. И. Тютчев

Проблема взаимоотношений естественных, общественных и технических наук оживленно обсуждалась отечественными философами и учеными в конце 70-х и в 80-х гг. Ныне она вновь привлекает внимание в связи с обсуждением вопросов о возможном будущем человека и человечества, с необходимостью нахождения путей решения глобальных проблем современности.

Размышляя об интегративных процессах в науке, В.И. Вернадский еще в 30-х гг. прошлого века сделал важное заключение:

«В наше время рамки отдельной науки, на которые распадается научное знание, не могут точно определять область научной мысли исследователя, точно охарактеризовать его научную работу. Проблемы, которые его занимают, все чаще не укладываются в рамки отдельной, определенной, сложившейся науки. Мы специализируемся *не по наукам, а по проблемам*¹» [2, с. 89].

Развитие материальной и культурной жизни человечества стимулировало дальнейшее значительное усиление интереса к широкому кругу проблем природы жизни в многообразии её форм и уровней, её земным и космическим аспектам. Интерес этот охватывает как теоретические, так и прикладные вопросы познания природы человека, связанные с его биологическими, социальными и культурными особенностями. Как свидетельствуют современные события на Украине, понимание природы человека, его сущности имеет серьезное социальное, экономическое, политическое и даже международное значение. Это хорошо понимали наши учёные, занимавшиеся этой проблемой в прошлом, в частности, академик И.Т. Фролов, деятельность которого немало способствовала и созданию Института человека¹, и соответствующего журнала в системе РАН. Необходимость разработки проблем человека, выявления их многообразия и практического значения сегодня признана большинством философов и ученых, независимо от их мировоззренческих установок. Это было обстоятельно продемонстрировано еще в 1991 г. в коллективном труде «Самопознание европейской культуры XX в.». Характеризуя катаклизмы современной духовной жизни, одна из инициаторов этой фундаментальной работы Р.А. Гальцева справедливо подчеркнула:

«Происходит отказ философии от своего высокого ремесла, от традиционной задачи отыскать и утвердить *raison d'Entre*. Установка на понимание сменяется установкой на волевое отношение к миру. Открывается эра принципиально нового вольного обращения с образом мира. И, кстати заметить, вовсе не обязательно, чтобы в западноевропейской мысли в дальнейшем безраздельно возобладал так называемый иррационализм: произвольно волевое обращение с бытием может выступать и в рационализирующей форме» [6, с. 9].

Эвристическое значение анализа *взаимодействия* естественных, общественных и технических (и шире – прикладных) наук обусловлено тем, что наряду с наличием существенных различий в объектах их рассмотрения, и, соответственно, в предметах и методах исследования, имеют место и общие, сближающие их черты. В силу этого, научные данные каждой из этих трех групп наук способны взаимодополнять, а иногда и взаимоуточнять друг друга. Несомненный интерес поэтому представляет сопоставление объектов и методов в каждой из трех названных выше областей науки.

¹ К сожалению, в наши дни этот институт не получил дальнейшего развития, а был сокращен до одного из подразделений Института философии РАН.

Естествознание, как это явствует из самого его названия, занимается изучением естественного, т. е. созданного самой природой. Основной задачей и идеалом естественных наук является стремление отобразить природные процессы и явления так, как они есть, независимо от человека. Поэтому для естественных наук наиболее характерны объективные методы исследования, стремящиеся устранить любые элементы субъективного в рассмотрении окружающего мира. И хотя достичь этого в полной мере не удается (в квантовой физике, например, приходится считаться с «эффектом наблюдателя»), тем не менее, стремление элиминировать человека из картины природы пронизывает всю историю естествознания. С другой стороны, на долю рассмотрения наук гуманитарных и социальных остается сам человек и мир, созданный его мыслью и трудом, – искусственный мир. Отражением и осмыслением явлений и закономерностей этого мира и заняты социальные и гуманитарные науки.

Наметились две позиции в понимании взаимоотношений естественного и искусственного. Одна из них проявляется в тенденции абсолютного противопоставления искусственного естественному, в рассмотрении этих явлений как двух миров, находящихся в состоянии перманентной войны. Исходной концептуальной основой этой позиции является односторонний оценочный подход к пониманию соотношения естественного и искусственного. Выражением такого подхода явился в свое время так называемый третий закон экологии («Природа знает лучше»), сформулированный известным американским экологом Барри Коммонером и подвергнутый конструктивной критике акад. Е.К. Федоровым [4]. Подобная же позиция спустя почти четверть века после выступления Б. Коммонера нашла свое выражение в некоторых высказываниях В. Хесле, В.А. Кутырева и других авторов.

Иной подход к естественному и искусственному заключается в выявлении онтологического смысла этих понятий, осмыслении диалектического характера их взаимоотношений, их относительной, а не абсолютной противоположности, их взаимопроникновения и взаимополагания. Такое понимание природы естественного и искусственного и их взаимосвязи может существенно способствовать преодолению субъективизма и волюнтаризма в решении проблем развития социоприродного комплекса, в осуществлении социально-экологического управления.

Раскрытию глубинных диалектических взаимоотношений естественного и искусственного в значительной мере способствует тех-

нологический способ рассмотрения природных и социальных процессов, выявление черт общности и различий между естественными и искусственными технологиями. Технологический подход к обсуждаемой проблеме способствует пониманию того, что при создании искусственного не действуют никакие сверхъестественные силы (если, конечно, не принимать за таковые разумную деятельность человека). С другой стороны, он способствует разрушению иллюзии о том, что в природе все совершенно, гармонично, абсолютно коадаптировано.

Чрезмерное противопоставление естественного и искусственного, как это было показано нами ранее, приводит к апологии естественного и принижению искусственного, оборачивается стремлением к консервации существующего положения вещей, ограничением научных поисков и, в конечном счете, отказом от культурных завоеваний, своеобразным неоруссоизмом.

Возникновение и развитие искусственного неразрывно связаны не просто с деятельностью человека, а с деятельностью разумной. Растения и животные своей деятельностью также преобразуют окружающую природу. Однако о представителях животного мира (бобрах, муравьях, термитах и т. п.) не говорят, что они создают искусственные сооружения. Искусственным называют производное от разумной, целенаправленной деятельности людей (общества). Наряду с намеченными результатами такая деятельность сопровождается и нежелательными (стихийными) последствиями, деструкцией природных образований, и эти последние также являются последствиями деятельности людей, но искусственными их вряд ли можно назвать.

Искусственное нельзя понимать как абсолютно произвольное, выпадающее из общей закономерности связи явлений. Как отмечал К. Поппер, «искусственность ни в коей мере не влечет за собой полный произвол» [5, с. 99–100]. Вместе с тем, степень неопределенности (вероятностной детерминации) и необратимости искусственно создаваемых явлений может быть значительно снижена по сравнению с таковой при развитии естественных образований. Возникновение паровоза, самолета, магнитофона или компьютера естественным путем в девственной природе невероятно, но они являются вполне закономерным результатом научно-технического развития. Таким образом, опираясь на знание естественных свойств и объективных закономерностей, люди могут создавать маловероятные вещи и процессы, существенно изменяя тем самым ход природных процессов.

Единство (общность) и неразрывность искусственного и естественного проявляются и в том, что при рассмотрении окружающего человека предметного мира можно говорить о разной степени естественности и искусственности входящих в него явлений. Возрастание по мере развития человечества искусственного мира является объективной закономерностью, которую убедительно подтверждают выход человека в космос, освоение глубин океана и земных недр, полярных областей и т. п. Созданная людьми «вторая природа» воспроизводится не просто на основе естественных законов, как это характерно для «дикой» природы, а на основе взаимодействия законов природы и общества. Научно обоснованная деятельность человека во многих случаях способствует сохранению и восстановлению многих видов животных и растений, сохранению уникальных уголков природы в заповедниках, культурному преобразованию мест, лишенных влаги, восстановлению почв в местах горных выработок и т. п. В этих случаях человек, действуя в содружестве с природой, создает, по существу, искусственные образования. Примерами таковых могут служить культурные ландшафты и формирующиеся в них биоценозы. Во взаимоотношении естественного и искусственного противоположность существует лишь в том смысле, что природное является исходной основой возникновения искусственного. Искусственное же воплощает в себе не только свой природный субстрат, но и материализованное в процессе труда знание человека.

Диалектика естественного и искусственного такова, что в ходе развития человечества мир искусственного неуклонно нарастает. Однако степень «искусственности» в отдельных вещах и явлениях, т. е. степень их несоответствия законам природы (точнее, степень их дисгармоничного, неоптимального сочетания при этом), как правило, уменьшается. В связи с этим создаваемые человеком искусственные материалы и устройства становятся в ряде случаев *не просто заменителями соответствующих естественных образований, а необходимыми компонентами* сложных систем – как среды обитания, так и самого организма человека. Их включение в практику способствует пространственному расширению биосферы, оптимизации ее функционирования, повышению надежности и увеличению срока жизни как самого человека, так и ряда составляющих среду его обитания систем.

Отличие технических наук от естественных и социогуманитарных заключается не в объектах их рассмотрения, а в тех целях, которые ставят эти науки, и в тех методах, которыми они пользует-

ются. Целью естественных и социогуманитарных наук является накопление фактических данных, их описание, систематизация и открытия закономерностей той или иной области явлений. В отличие от них технические (и шире – прикладные) науки имеют своей целью создание на основе накопленных теоретических знаний искусственных устройств (явлений) и управление их функционированием и развитием. Эти задачи стоят не только перед традиционно понимаемыми техническими науками, создающими различные отрасли индустрии и приборостроения. Они присущи и таким прикладным наукам, как агрономия и зооинженерия, биотехнология, практическая психология и педагогика, клиническая медицина и т. п.

Мир искусственного неуклонно растет и усложняется в ходе научно-технического прогресса. Введение в производственный процесс управляющих и проектирующих компьютеров, а в перспективе – создание компьютеров пятого поколения – «думающих машин» – означает, казалось бы, практическое исключение или, по крайней мере, резкое ограничение действия человеческого фактора, целенаправленной сознательной деятельности людей в процессах воспроизведения искусственного мира. Происходит как бы сближение процессов воспроизведения и развития искусственных образований с процессами самовоспроизведения живого и органической эволюции. Самовоспроизведение искусственного, подобно самовоспроизведению живого, осуществляется в этом случае на основе накопленной закодированной информации, способности системы к выбору ее из «памяти» и саморегуляции системы в ходе ее развития в соответствии с наличными условиями. Таким образом, происходит как бы постепенная объективизация человеческого фактора в виде передачи его функций в воспроизведении и развитии мира искусственных вещей и явлений искусственным же образованиям. Это вместе с тем означает, что в окружающем человека искусственном мире возрастает роль планомерно организованных и планомерно управляемых процессов, т. е. происходит как бы субъективизация этого искусственного мира.

Абсолютизация противопоставления естественного и искусственного имеет своим следствием отрыв человека от природы, разума от действия, духа от тела, вольный или невольный нигилизм в отношении мира культуры и возможностей достижения новой гармоничной цивилизации, перехода биосферы в стадию ноосферы. Расширение и усложнение мира искусственного не снижает, а повышает роль субъективного фактора в развитии человечества. Воз-

растающая роль отдельной личности в развитии общества убедительно раскрывается в работах социальных антропологов.

Творческая активность представителей различных ветвей науки в значительной мере обусловлена их взаимодействием, в котором сложным образом переплетаются прямые и обратные связи от одной области науки к другой. Взаимодействие наук имеет не только практически утилитарное значение, но и во многом определяет развитие самих взаимодействующих отраслей, становится побудительным мотивом творческой активности исследователей. Многочисленными примерами взаимного стимулирования развития одних отраслей знания под влиянием других изобилует история науки¹. Созидательная роль взаимодействия различных научных дисциплин и различных областей науки не ограничивается тем, что в процессе такого взаимодействия возникают общенаучные области исследований и «гибридные» науки (биофизика, биохимия, биогеохимия, математическая лингвистика и др.). Огромно влияние таких взаимодействий на творческое мышление исследователей, на возникновение эвристических идей. Достаточно напомнить, например, что открытие Д.И. Менделеевым периодического закона элементов и создание периодической таблицы было стимулировано педагогическими соображениями – необходимостью упорядочения излагаемого материала. Знакомство с книгой Т.Р. Мальтуса «О народонаселении», как известно, «подтолкнуло» Ч. Дарвина к созданию учения о борьбе за существование и естественном отборе [3, с. 128–129]. Аналогичные примеры можно было бы привести и в отношении взаимовлияния науки и техники в их развитии. Один из создателей молекулярной биофизики академик Г.М. Франк отмечал, что существуют многократные прямые и обратные связи между новыми идеями и новой техникой эксперимента.

«Как правило, новая техника развивается, когда созревающие идеи толкают на поиски неизведанных методических путей. Вместе с тем первые плоды, которые дают развитие тех или иных экспериментальных приемов, настолько накаляют потенциал идейных поисков, что это ускоряет дальнейшее совершенствование эксперимента. Создается некий, как говорят в электротехнике, самогенерирующий контур идей и методов и, как было уже сказано, системы многократных обратных связей между развитием идей и экспериментов [8, с.11].

Одним из примеров успешного использования понятия технологии для решения ряда фундаментальных биологических проблем

¹ Подробнее об этом см. [1].

является творчество академика АН СССР А.М. Уголева. Он весьма успешно использовал понятие естественных технологий при рассмотрении трофических функций организмов, а также в более широком плане при рассмотрении трофических цепей в биосфере. Он также обосновал правомерность и эвристичность использования этого понятия для изучения не только трофики, но и других функций живых систем. Это позволило ему сделать ряд общеметодологических и мировоззренческих выводов.

Ограничусь приведением двух итоговых высказываний из работы ученого:

«Человек должен осознавать себя как часть иерархии технологий в биосфере, где взаимодействуют естественные и искусственные технологии и где перед ним стоит задача – регуляция всей совокупности технологий в биосфере. Понимание этого не может не отразиться на самых глубоких этических и эстетических критериях, которыми руководствуется современный человек <...>. Самое важное следствие, вытекающее из представлений о естественных технологиях, заключается в сближении и объединении полярных областей науки – естествознания и технологии. Такая интеграция стала возможной лишь тогда, когда была выявлена общность закономерностей в живых системах и в системах, созданных человеческим разумом. По всей вероятности, еще в первой половине XX в., а тем более в XIX в. технологический подход в естествознании был невозможен, вернее, не мог выйти за пределы иллюстраций» [7, с. 276].

Таким образом, взаимодействие различных наук является важнейшим фактором, стимулирующим творческую активность ученых в поступательном развитии научного знания как органического целого. Роль философско-антропологических знаний в современной науке значительно возрастает не только в прикладном, но и в теоретическом смысле.

Список литературы

1. Бернал Дж. Наука в истории общества. – М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1956.
2. Вернадский В.И. Размышления натуралиста: кн. 2. Научная мысль как планетное явление. – М.: Наука, 1977.
3. Дарвин Ч. Воспоминания о развитии моего ума и характера [автобиография]. – М.: Изд-во АН СССР, 1957.
4. Коммонер Б. Замыкающийся круг. – М.: Гидрометеиздат, 1974.
5. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. Чары Платона. – М., 1992.
6. Самопознание европейской культуры XX века – М.: Политиздат, 1991.
7. Уголев А.М. Естественные технологии биологических систем. – Л.: ЛО Наука, 1987.
8. Франк Г.М. О путях познания материальной сущности явлений жизни // Взаимодействие методов естественных наук в познании жизни / отв. ред. Р.С. Карпинская. – М.: Наука, 1976.

В. Соловьев об антропологических основаниях права и власти

В статье раскрывается понимание В. Соловьевым антропологических оснований права и власти; анализируются взгляды философа на место и роль в обществе религии и церкви, на отношения между государством и церковью. Показывается актуальность размышлений Соловьева для осмысления современной российской действительности.

The article deals with V. Solovyev's understanding of law and power anthropological basis, the author analyzing the philosopher's views on the part of religion and church in society, as well as on the relationships between state and church, and showing the importance of Solovyev's ideas for contemporary Russia.

Ключевые слова: В. Соловьев, власть, право, государство, личность, философская антропология, мораль.

Key words: V. Solovyev, power, law, state, personality, philosophic anthropology, moral.

Характерной чертой нашего времени является идейная полемика, становящаяся нередко настолько острой, что можно говорить о столкновении социально-нравственных позиций. В дискуссиях на первый план выходит проблема взаимосвязи личности и государства. И здесь важным становится осознание различий между зависимой и свободной личностью, демократическим и недемократическим государством. Спор этот не нов, и если мы обратимся к русской философии, то такие мыслители, как В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев и др. именно эти проблемы ставили в центр своего анализа.

Государство создается самими людьми, которые в нем живут, поэтому личная свобода дает им право распоряжаться только собой, а политическая свобода, имея иной характер, дает право распоряжаться другими посредством личной харизмы. Именно политическая свобода рождает отношения власти и подчинения, причем доля власти, как правило, для основной массы людей ничтожна, а доля подчинения огромна. Политическая свобода выступает гарантией свободы личной, корень которой лежит в самоопределяющейся воле отдельного лица. Когда же человек становится частицей целого, то

его личная свобода стесняется и ограничивается. Можно согласиться с утверждением многих русских философов, полагавших, что без личной свободы невозможно человеческое достоинство и высшее нравственное развитие. Но, с другой стороны, человек не может существовать как нравственная личность иначе как в обществе. Таким образом, личная свобода предлагает для своего собственного осуществления стеснение свободы в той степени, в какой она несовместима с общим благом. И регулятором этого взаимоотношения выступает некая третья сила, которую можно назвать правом. Основной силой является не власть, а право, на котором базируется власть, а следовательно, и фундаментальность, надежность и легитимность будут определяться правовыми нормами при любом государственном правлении, будь то демократическая или любая другая форма.

Право, по мнению В. Соловьева, возникает фактически в истории человечества наряду с другими проявлениями общечеловеческой жизни – языком, религией и т. п. Все эти формы, в которых живет и действует душа человечества и без которых немислим человек как таковой, очевидно, не могут иметь своего исторического начала в сознательной и произвольной деятельности отдельных лиц, не могут быть произведениями рефлексии, все они являются сперва как непосредственное выражение инстинктивного родового разума, действующего в народных массах; для индивидуального же разума эти духовные образования являются первоначально не как добытые или придуманные им, а как ему данные.

В. Соловьев убежден, что стремление личности к самоутверждению и к полнейшему высвобождению из первобытного единства родовой жизни остается фактом всеобщим и несомненным. А потому право как необходимая форма человеческого общежития, вытекающая первоначально из глубины родового духа, с течением времени неизбежно должно было испытать влияние обособленной личности, и правовые отношения должны были стать в известной степени выражением личной воли и мысли [4]. Поскольку В. Соловьев предлагает некую «платоно-макиавеливскую» модель определенного правового государства, то, естественно, после определения в общих чертах понятия права он переходит к определению правовых отношений между людьми в виде некоего договора. В этом случае мы получаем нормальное, справедливое, правовое государство, возвышающееся над всяким частным интересом. В таком государстве общая власть должна быть беспристрастна, и в этом смысле можно сказать, что она должна заботиться об общей пользе, т. е. пользе

всех одинаково, когда равная польза для всех и есть справедливость. Забота государства заключается не в том, чтобы каждый достигал своих целей и осуществлял свою выгоду, – это личное дело каждого, а в том, чтобы каждый, стремясь к выгоде, не нарушал равновесия с выгодами других, не устранял чужого интереса в тех пределах, в которых он есть право. Таким образом, требование власти к подданным есть общее требование справедливости *neminem laede* (никому не вреди – *лат.*) и, следовательно, право не определяется понятием полезности, а включает в себе и формальное нравственное начало.

Говоря о правовом государстве, В. Соловьев имеет в виду государство христианское, а стало быть, беспристрастная власть должна быть, прежде всего, христианской. В «Предварительных замечаниях о праве вообще» Соловьев пишет:

«Христианство, возвышая религию над государством, создавая церковь, тем самым освобождает и общество от государственной власти или государственного всевластия, образует свободное самостоятельное общество. С одной стороны, оно создает народ в тесном смысле этого слова, т. е. низший и вместе с тем основной класс общества. Без формального уничтожения рабства, одним только признанием рабов членами Церкви религиозно-полноправными, христианство вводит их в общество и дает этому последнему его настоящую основу. Становясь христианами, прежние рабы входят в состав общества – появляется крестьянство. С другой стороны, и свободные граждане (свободные относительно своих рабов, но сами рабы государства), становясь членами церкви, тем самым перестают быть исключительно членами государства, освобождаются от его всевластия и, развивая в себе личное начало, подавленное государством, образуют высший общественный класс. Таким образом, общество избавляется от абсолютного подавления государством, от христианства получает свободу и движение» [5, с. 86].

Мы видим, что, с точки зрения В. Соловьева, истинное человеческое общество слагается только из свободных лиц. Построение человеческого общества в существенных своих чертах чрезвычайно просто и совершенно разумно. Оно определяется тремя главными условиями, которым соответствует и тройственный состав общества. Человеческое общество должно твердо стоять на земле, обеспечивать свое материальное существование и жить естественной жизнью. В случае если естественная жизнь человечества не совершенная и не заключает сама в себе своей цели, то общество должно иметь средства изменить свою жизнь и развивать свои силы. Условия такой подвижности и изменчивости вырабатываются так называемой цивилизацией, которая образует искусственную жизнь со-

вершенствующегося общества. Совершенствование как процесс безусловный В. Соловьев видит только в духовной жизни, а потому в соответствии с этой троякой жизнью философ и представляет нам новое христианское общество, состоящее как бы из трех классов: народ в тесном смысле – класс сельский и земледельческий по преимуществу, затем класс городской и, наконец, класс лучших людей, общественных деятелей и вождей народа, показателей пути; иначе – село, город, дружина. После выполнения определенной роли, по словам Соловьева, государство идеализируется и одухотворяется через служение высшим религиозным интересам и притом – через свободное служение. Высшие религиозные интересы, исходящие из церкви, которым христианское государство должно служить под руководством церкви, сводятся к трем следующим: распространение христианства в мире, в самом христианстве – мирное сближение народов, в каждом народе – устройство общественных отношений по христианскому идеалу.

Предложенное великим русским философом – в определенной степени больше желаемое, чем действительное, но актуальность сказанного Владимиром Соловьевым не снижается, если представить сам процесс современного формирования религиозного общественного сознания. К тому же, Соловьев предлагает принципиально новое понимание власти, что, в конечном счете, является противопоставлением любой другой существующей власти. Он пишет:

«Мы знаем три главные власти в мире человеческом: священническую, передаваемую через таинство рукоположения, царскую, передаваемую по родовому наследству или каким-либо другим путем, но освящаемую таинственным помазанием, и, наконец, власть пророческую, которая, будучи прямым личным даром, проявляется в общественной деятельности в силу свободного вдохновения, но оправдывается и утверждается заслугой и святостью» [4, с. 130].

Одним из элементов религии являются религиозные нормы, т. е. правила поведения, установленные различными религиями (вероисповеданиями) через официальное волеизъявление, обязательные для их последователей, регулирующие отношения в сфере интересов этих вероисповеданий. Господствующее понимание права в позитивно-нормативном аспекте в определенной степени препятствует уяснению сущности религиозных норм как регулятора поведения. Нормативно-правовой аспект права, как известно, предполагает его рассмотрение как совокупности норм, обладающих рядом свойств и признаков (формальной определенностью, государ-

ственной обеспеченностью, общеобязательностью и т. п.), как институциональное явление, инструмент социального регулирования и воздействия со своими специфическими и юридическими закономерностями. Одним из способов такого властного воздействия является принуждение. Как пишет один из специалистов церковного права М. Е. Красножен, «принудительность, к которой в случае необходимости прибегает церковь, нисколько не противоречит основным христианским догматам о свободе воли. Церковь никого насильно не принуждает вступать с ней в союз, но раз кто-либо уже вошел в нее и принадлежит ей, если только желает пользоваться благами, предлагаемыми церковью, обязан повиноваться ее законам, которые зиждутся на Божественной роли как на харизматической власти»¹. Таким образом, человек свободен в выборе религии, но, однажды выбрав, он попадает под определенное влияние принудительного божественного воздействия на себя власти церкви как определенного социального института.

Разрешение проблем взаимодействия религии и права важно не только для тех, на кого возложены забота о сохранении общественного порядка, формирование законодательства и его охрана. Это может быть важным и для любого человека, поскольку любой может оказаться перед дилеммой, куда ему следовать: за своими религиозными убеждениями или за требованиями закона. И этот выбор может навсегда определить человеческую судьбу.

Один из основателей социологии как науки Э. Дюркгейм определил религию как целостную систему верований и обрядов, относящихся к священным, т. е. отдельным, запретным вещам; верований и обрядов, которые объединяют в одну моральную общину, называемую церковью, всех, кто им следует. Таким образом, для Дюркгейма священное – источник принуждения (запрета) и уважения (авторитета) одновременно. Это, по мнению Дюркгейма, указывает на общественный характер священного, поскольку только общество обладает указанными качествами: быть, с одной стороны, источником авторитета, любви и поклонения, а с другой – источником принуждения. Дюркгейм выделяет несколько социальных функций ритуала, которые считает основными: дисциплинарная, или подготовительная, цементирующая функция братско-сестринских отношений, эйфорическая и др. Перечисленные функции служат поддержанию социальной солидарности членов общества, и в этом случае религия, по мнению Дюркгейма, выполняет в

¹ Цит. по: [1, с. 82].

обществе исключительно позитивную роль, все функции ритуалов сплачивают, возвышают и очищают людей, мобилизуя их на активное социальное действие¹.

Нечто подобное предлагал в свое время В. Соловьев, когда говорил о создании христианского государства. Утверждая в «Духовных основах жизни» в качестве основания христианского государства «вместо языческого начала – утрашения и вместо ветхозаветного – возмездия» христианское начало жалости к потерпевшему, он писал:

«...христианское государство не должно забывать о человеческой душе преступника, способной к возрождению. Само государство не может прямо заниматься исправлением и перерождением преступников, так же как оно не может само лечить больных. Но оно устраивает больницы и помогает материальными средствами институту врачей, посвящающих себя этому делу по призванию» [3, с. 45].

Развивая этот тезис, В. Соловьев сравнивает преступников с больными людьми:

«Больные заразительными болезнями, без сомнения, приносят великий вред обществу, но государство, кроме этого вреда для других, видит и собственное несчастье больных и потому не ограничивается удалением их из общества ради пользы общества, для ограждения его от заразы, но передает их врачам ради пользы самих больных, для их собственного исцеления. В таком смысле государство заботится о народном здравии и борется с болезнями, в таком же смысле оно должно заботиться о народной нравственности и бороться с преступлениями. И там, и здесь собственно государственные меры, при всей своей практической важности, имеют лишь вспомогательное служебное значение. И как дело физического лечения совершается не санитарною полицией, а медициной, так и дело нравственного исцеления или исправления преступников принадлежит (в нормальном строе) не суду и тюрьме, а церкви и ее служителям, которым государство должно давать материальную возможность воздействовать на преступника» [3, с. 59].

Анализ предложений В. Соловьева при всей их актуальности и значимости все же вызывает больше вопросов, чем ответов. Прежде всего, мы не можем согласиться с подобным сравнением больного и преступника. Уже сами понятия «болезнь» и «преступление» нельзя рассматривать в качестве тождественных по своему смыслу. Кроме этого, В. Соловьев не предлагает даже проекта тех условий, в которых должны находиться больные преступлением люди. Наконец, не все преступники могут лечиться в стенах церкви, ибо, как пишет сам Соловьев, «нравственно-воспитательное действие церкви на

¹ Подробнее см. [2, с. 220 и далее].

преступника начинается там, где кончается действие государства, которое должно доверять церкви в этом деле так же, как оно доверяет врачебному институту в медицинском деле» [3, с. 40]. Таким образом, можно предположить, что после попыток государственных институтов воздействовать на преступников некоторые из них могут быть направлены для дальнейшего перевоспитания под наблюдением церкви в трудовые лагеря. Принципиальным является предложение Соловьева различать в преступнике и его преступлении три стороны: «Во-первых, преступление есть незаконное дело, вытекающее из злой воли преступника, – в нем есть грех или вина; во-вторых, преступление есть дело вредное для других – для потерпевшего и для общества; в-третьих, оно есть несчастье для самого преступника как человека» [3, с. 43]. Исходя из этого, В. Соловьев предлагает и в самом преступнике видеть и различать эти три качества: преступник – человек виновный, человек вредный, и он же есть человек несчастный. Нельзя не согласиться с утверждением В. Соловьева о том, что церковь должна заниматься не судом и не наказанием преступника, а его спасением, поскольку сама она основана на домостроительстве спасения.

Было бы наивно видеть панацею в деятельности церкви сегодня, но бесспорным остается факт, что церковь готова активно участвовать в процессе воспитания и перевоспитания граждан. Религия господствует над умами и делами людей в течение тысячелетий, церковь в течение сотен лет управляла всей хозяйственной, общественной и политической жизнью Европы. Период господства церкви – наиболее мрачный и наиболее преступный период человеческой истории. Достаточно вспомнить средневековье и инквизицию. И сегодня процент атеистов невелик. «Может ли кто сказать, что господство церкви привело к падению преступности? Нет. И после этого еще защитники бога утверждают, что атеизм, безбожие грозят затопить мир в пороках и преступлениях! Лживы и ни на чем не основаны подобные утверждения, ибо, несмотря на рост атеизма, религия еще достаточно сильна в капиталистическом мире, под руководством ее священнослужителей находится воспитание подрастающего поколения, все стороны общественной и бытовой жизни. Какое же основание имеют защитники религии утверждать об опасности атеизма для человеческого общества? Не верно ли будет говорить о пагубной роли религии», – спрашивает, например, М. Шейман [6, с. 59–60]. В российской истории за последние четверть века можно найти множество примеров, подтверждающих правоту приведенных выше слов, хотя и написаны они в прошлом

веке. Однако можно привести и многочисленные примеры благотворного влияния церкви и религии. Трудно не согласиться с Владимиром Соловьевым, утверждавшим, что нравственный облик любой власти неразрывно связан с нравственным обликом народа. Поэтому многих социальных проблем могло бы не быть вовсе или, по крайней мере, они не стояли бы так остро, если бы все люди по мере своих сил следовали в своей жизни христианскому духу взаимопомощи и ответственности друг за друга. Острая полемика вокруг места и роли церкви и религии в современном российском обществе показывает актуальность обращения к отечественному философскому наследию и необходимость современных исследований в этой области.

Список литературы

1. Керимов Д.А. Основы философии права. – М.: Наука, 1992. – 345 с.
2. Осипов Е.Н. Социология Э. Дюркгейма. – М.: Мысль, 1977. – 432 с.
3. Соловьев В.С. Духовные основы жизни. – СПб., 1897. – 163 с.
4. Соловьев В.С. О христианском единстве. – М.: Рудомино, 1994. – 334 с.
5. Соловьев В.С. Предварительные замечания о праве вообще // Власть и право: Из истории русской правовой мысли: сб. / сост. Л.В. Поляков, И.Ю. Козлихин. – Л.: Лениздат, 1990. – С. 83–93.
6. Шейман М.М. Религиозность и преступление. – М.: Наука, 1977. – 145 с.

Метафизическая антропология на страницах журнала «Вопросы философии и психологии»: размышления о душе

В статье исследовано метафизическое антропологическое направление, сложившееся в отечественной философии во второй половине XIX в. и представленное в журнале «Вопросы философии и психологии». Показывается, что исследование природы души человека оказывается в центре внимания психологов, философов и богословов и становится ключевой темой для журнала. На основе анализа статей журнала раскрываются основные традиции понимания души, обсуждаются концепции бессмертия души, показывается их значение.

The article presents a study of metaphysical anthropological trend in Russian philosophy of the second half of the 19th century and represented in the journal 'Problems of Philosophy and Psychology', the author arguing that the study of human soul was in the center of psychologists', philosophers' and theologians' interest thus becoming the central theme of the journal. Analyzing the published articles, the author discusses the importance of the main traditional ways of interpreting the concepts of the soul and its immortality.

Ключевые слова: философия, психология, метафизическая антропология, душа, бессмертие, С.Н. Трубецкой, Л.М. Лопатин.

Key words: philosophy, psychology, metaphysical anthropology, the soul, immortality, S.N. Trubetskoi, L.M. Lopatin.

Интерес к антропологической проблематике в той или иной степени всегда был характерен для отечественной философской традиции¹, однако только к 30-м гг. XIX в. можно отнести формирование философской антропологии как особого направления философии. Складывалось это направление, прежде всего, в рамках университетской преподавательской практики и во многом было следствием развития психологии. Последняя читалась в университетах и в духе сенсуализма как опытная психология и по Канту, и как мистическая психология, основанная на признании существования ясновидящей души. Как отмечает А.А. Ермичев, философия Канта стала для русских философов своеобразной отправной точкой в их движении, с одной стороны, к сциентизму и позитивизму, а с другой – к метафизике [8].

На базе позитивизма начинает формироваться модель объективистской сциентистской антропологии, редуцировавшей человека, прежде всего, к его материальным, телесным проявлениям. В рамках этой модели без объяснения оставалась духовная составляющая человеческого бытия. Напротив, утверждение ценности и подлинности духовного мира личности отстаивали русские метафизики и богословы, формируя в качестве альтернативы сциентистской антропологии метафизическое антропологическое направление. Ко второй половине XIX в. ключевым в спорах об этих антропологических направлениях становится понимание души человека: кто может предложить истинное ее знание – философия в лице метафизической антропологии или же экспериментальная наука и построенная на ее основе сциентистская антропология, предпочитающая говорить не о душе человека, а о его психике?

Интеллектуальной площадкой для подобного рода дискуссий становится журнал «Вопросы философии и психологии», начавший выходить в Москве с 1889 г. Одна из целей нового философского журнала, издававшегося Московским психологическим обществом, состояла в привлечении внимания общественности к проблемам внутреннего опыта человека¹. По мнению создателя и первого редактора журнала Н.Я. Грота, их решение возможно только в результате совместных усилий философов и психологов. Грот был уверен, что психология как специальная наука в одиночку не способна разрешить задачи уяснения смысла и законов жизни; для рассмотрения какой-либо проблемы внутреннего опыта необходимо учитывать выводы других специальных наук, однако объединить их способна именно философия [5, с. 8–9]. Такой же позиции придерживался М.М. Троицкий, основатель Московского психологического общества. В своей речи, произнесенной на первом публичном заседании Общества, он отметил, что психология для своего успешного развития нуждается в сотрудничестве со многими другими науками [17].

Несмотря на научный профессиональный статус журнала, избранная в качестве ключевой проблематика, по мнению редакции, должна была привлечь широкий круг участников дискуссий и думающих читателей. Учитывая это, журнал был объявлен своими создателями беспристрастным и открытым для всех философских направлений. Однако Грот понимал, что трудно не дать перевеса одному из них. В программной статье «О задачах журнала» он под-

¹ Подробнее об основной проблематике, нашедшей отражение на страницах журнала «Вопросы философии и психологии», см. [19, с. 43–93].

черкивал, что «мы, русские, <...> склонны дать в своем мировоззрении перевес элементу религиозно-этическому» [5, с. 8]. По мнению Грота, великий русский писатель Ф.М. Достоевский является одним из самых точных и глубоких выразителей тех начал, которые должны лечь в основу философской мысли. Тема души, душевных исканий и терзаний, так точно выраженная в знаменитых словах Достоевского: «тут Дьявол с Богом борются, а поле битвы сердца людей», становится ключевой для нового журнала.

Полемика вокруг «души» продолжалась на страницах журнала на протяжении всего периода его существования, затрагивая широкий спектр вопросов: от историко-философского анализа концепций души и их классификации до исследования новейших учений психологов и философов. Однако за многообразием подходов и частных проблем можно увидеть стремление авторов ответить на два ключевых вопроса: что такое душа и бессмертна ли она? Из числа тех, кто отвечал на страницах журнала на эти вопросы в рамках метафизической антропологии, прежде всего стоит назвать Н.Я. Грота, Л.М. Лопатина, Вл. Соловьева, кн. С.Н. Трубецкого, Г.И. Челпанова.

Что есть душа?

Очевидно, что прежде чем дать дефиницию понятию «душа», необходимо было определиться с уже существующими теориями, рассматривающими соотношение души и тела. Наиболее развернутую и обоснованную классификацию таких теорий в журнале предложил его создатель Н.Я. Грот [3, с. 41–42]. По его мнению, взаимоотношение между психическими и физическими явлениями может пониматься в рамках одного из четырех вариантов:

- психические явления суть только продукты, произведения физических процессов. Это гипотеза *материалистического монизма* или, как его иногда называют, *эпифеноменизма*;

- физические явления, будучи представлениями нашего сознания или мысли, суть лишь порождения духовных сил. Это гипотеза *спиритуалистического монизма*, или *панпсихизма*;

- в физических и психических явлениях мы имеем дело с двумя совершенно разнородными порядками явлений. Это гипотеза *дуализма*;

- духовное и материальное суть два равноправных и одинаково ценных проявления одной реальной силы. Это гипотеза *пантеистического монизма*, или «*спинозизма*».

Во многом похожую классификацию представил в ряде статей, опубликованных в журнале, Л.М. Лопатин. В качестве основных он выделил три концепции – монизм, дуализм и психофизический дуализм. Монизм, с точки зрения Лопатина, означает признание внутренней однородности мира, утверждение единства его происхождения или единства начала (причины, источника, творческой силы) мировой действительности. Раскрывая в статье «Монизм и плюрализм» свое понимание монизма, Лопатин писал:

«История показывает, что в отдельных философских учениях монизм в первом смысле и монизм во втором смысле далеко не всегда совпадают между собой. Вообще везде, где только в новой Европе мы встречаемся с теистическими, деистическими или пантеистическими предпосылками, мы имеем учения, монистические во втором смысле слова, но такой монизм обыкновенно благополучно уживается с дуализмом в воззрениях на внутреннюю природу вещей» [13, с. 68–69].

Дуалистический взгляд на человеческое существо, по Лопатину, признает в нем два разных источника для душевных и телесных явлений. Дуализм в психологии полагает, что душа и тело, какова бы ни была их внутренняя природа и как бы ни были они тесно связаны, суть все-таки различные источники разных явлений. Они могут быть сходны по своей внутренней сущности, но имеют различное существование. Однако, по мнению Лопатина, определенная однородность в их внутреннем существе не только не отвергается антропологическим или психологическим дуализмом, она прямо им требуется [12, с. 741–743].

Теория параллелизма, или параллелистическая теория, выделяется рядом авторов, в том числе Гротом и Лопатиным. Согласно Гроту, эта теория, утверждающая независимость духовного и материального ряда явлений и в то же время их неперемное и постоянное совпадение, несостоятельна, так как вопрос о действительном соотношении физического и духовного ею никак не раскрывается. В оценке параллелистической теории с Гротом соглашается Л.М. Лопатин, подчеркивавший, что, когда мы в рамках этой теории говорим о явлениях психической и физической природы, «мы имеем два замкнутых в себе никогда друг друга не задевающих и друг в друга не переходящих бесконечных круга явлений» [14, с. 358].

Разработка классификаций уже существующих теорий позволяла философам лучше понять и оценить собственные концепции души и душевной жизни. Наиболее востребованным в среде философов-метафизиков оказался спиритуализм, утверждавший душу как бытие субстанциональное. Лопатин в статье «Понятие о душе» пи-

сал: «мы никогда не сознаем и не можем сознавать одних явлений; постоянным и единственным предметом нашего внутреннего опыта оказывается субстанциональное тождество нашего сознания в его различных выражениях» [15, с. 284]. В отличие от феноменального, постоянно изменяющегося, возникающего и исчезающего бытия, бытие субстанциональное характеризуется постоянством и выполняет функцию своеобразного «накопителя», что, в свою очередь, определяет и другие характеристики души – творческую и телеологичную, т. е. ценностно ориентированную. По мнению большинства мыслителей этого направления, душевная жизнь (душа) должна определяться как «сверхвременная» и «сверхпространственная». Так, например, Грот годом ранее Лопатина в статье «О времени» писал: «духовные акты сверхпространственны и сверхвременны. Качество идей и душевных актов не сводимо ни на какое количество, т. е. меру протяжения или долготы...» [4, с. 387]. При этом своеобразной гарантией сверхвременности нашего духовного бытия выступает особенность нашего сознания, которая признает за наше духовное «есть» и то, что уже было и больше не будет. Талантливым защитником спиритуалистической теории, и это подчеркивал, в частности, Лопатин, на страницах журнала выступил Вл. Соловьев. В статье «Достоверность разума», анализируя процессы памяти и воспоминания, он особенно подчеркнул сверхвременность как характеристику сознания: «логическое мышление прежде всего обусловлено реакцией против времени со стороны чего-то сверхвременного, действующего в воспоминании» [16, с. 399]. Возникновение и исчезновение психологических фактов, по Соловьеву, обусловлено не только воздействием на нас материальных условий, но и «сохранением» в памяти уже прошедших психологических фактов.

Однако согласие относительно базовых метафизических принципов не означало отсутствия существенных разногласий. В этом отношении показательна полемика между Вл. Соловьевым и Л. Лопатиным о природе души. Субстанциональное бытие, по Соловьеву, трансцендентно, и категория индивидуальной души не имеет никакого смысла. Он пишет:

«...непосредственное сознание не включает в себе ничего кроме его наличности, каковы единичные ощущения, представления, аффекты, влечения и т. д., – но также существуют и такие психические состояния, которые говорят в сознании не только за себя, но и за всевозможные другие факты, в наличности не существующие, а лишь обозначенные в своем общем свойстве» [16, с. 391].

Для Лопатина как сторонника спиритуалистического персонализма, напротив, субстанциональный носитель внутренней жизни существует не где-то во вне, а в её реальном субъекте, т. е. в нас самих¹. Если обратиться к приведенной выше классификации Грота, различие взглядов на душу Соловьева и Лопатина – это различие двух метафизических установок, а именно пантеистического монизма Вл. Соловьева и спиритуалистического монизма Лопатина².

Сциентистское направление философской антропологии, несмотря на то, что оно не становится ведущим для журнала, тоже находит свое отражение на его страницах. В частности, основоположник дифференциальной психологии в России, ученик В.М. Бехтерева, А.Ф. Лазурский в опубликованных в журнале работах «О взаимной связи душевных свойств и способах ее изучения» и «Душевные способности как основные биологические функции» убеждал читателей, что изучать психику, психические факты можно, не прибегая к метафизическим рассуждениям, только с помощью экспериментального метода; в противоположном случае, по его мнению, психология обретет статус науки отвлеченной и мало приложимой к жизни. При таком подходе предметом изучения становилась лишь материальная, телесная сторона человеческого существования, духовная же жизнь человека оказывалась вне поля зрения ученых.

Однако не все естествоиспытатели поддались антиметафизическому соблазну позитивизма. В частности, В.И. Вернадский писал в своей статье «О научном мировоззрении»:

«Никогда не наблюдали мы до сих пор в истории человечества науки без философии, и, изучая историю научного мышления, мы видим, что философские концепции и философские идеи входят как необходимый, всепроникающий элемент во все время ее существования» [1, с. 1432].

И далее:

«Необходимо обратить внимание еще на обратный процесс, проходящий через всю духовную историю человечества. Рост науки неизбежно вызывает в свою очередь необычайное расширение границ философского и религиозного сознания человеческого духа» [1, с. 1437].

Обращение к проблеме души, стремление понять специфику ее существования, безусловно, требовали целостного подхода, един-

¹ Обоснование спиритуалистического персонализма см., например, в статье Л.М. Лопатина [11].

² Подробнее о полемике двух философов см. [9].

ства научного и философского опыта. По мнению Н.Я. Грота, только такие исследования позволят найти ответ на один из самых значимых вопросов жизни: бессмертна ли душа?

Бессмертна ли душа?

Николай Яковлевич Грот был не только вдохновителем и руководителем журнала «Вопросы философии и психологии», но и центральной фигурой, инициировавшей дискуссии о бессмертии души, то и дело возобновлявшихся среди философов и психологов на его страницах. С.Н. Трубецкой вспоминал такие слова Грота: «Когда меня не будет, если захотите почтить мою память, назначьте премию моего имени за философскую работу о бессмертии!» [18, с. 1195]. Сам Грот в опубликованной в журнале статье «Понятия души и психической энергии в психологии» предпринимал попытку обоснования бессмертия души. Его аргументация была связана с учением об энергетизме и заключалась в том, что психическая энергия, как и все другие энергии, подчиняется мировому закону сохранения энергии. «Весьма вероятно и возможно, что со временем именно на почве закона сохранения энергии будет оправдан постулат сохранения известной части энергии сознания, т. е. этический постулат личного бессмертия» [6, с. 809].

Как продолжение начатой Гротом работы понимает свое исследование «Вера в бессмертие» С.Н. Трубецкой. Его объемный труд публикуется в четырех номерах журнала на протяжении 1902–1904 гг., философ посвящает труд Гроту, подчеркивая преемственность. Прежде всего, Трубецкой обращается к истории вопроса, рассматривая основания веры в бессмертие, которые принимались человечеством в различные эпохи. Трубецкой убедительно показывает, что основанием веры в бессмертие никогда не служили ни эмпирические факты (сновидения, явления призраков), ни отвлеченные рассуждения умозрительной психологии. Философ уверен, что совокупность онтологических отношений, какой является наша душевная жизнь, не познается из чувственного опыта или отвлеченных понятий. По его мнению, душевная жизнь не может быть для нас предметом объективного знания. Однако, считает Трубецкой, это не является основанием для отрицания ее существования, а лишь указывает на её трансцендентную скрытость и глубину [18].

«В области теоретической философии бессмертие и само существование индивидуальной души является верованием, причем при ближайшем рассмотрении и то, и другое верование тесно связаны между собой и имеют один и тот же источник» [18. № 75, с. 549].

Таким источником, по мнению С.Н. Трубецкого, служит наша вера в личность или откровение человеческой личности, переживаемое в нашем нравственном опыте, самосознании и общении с другими. Таким образом, в отличие от Грота Трубецкий обосновывал бессмертие души наличием веры, главной функцией которой выступало обнаружение субстанционального бытия, бытия высших духовных существ.

Обосновывая субстанциональную природу души, представители метафизической антропологии были согласны в главном, выделяя «сверхвременность» как сущностную характеристику душевной жизни: не подчиненность времени, сохранение всего субстанционального и есть бессмертие. Однако на вопрос о возможности индивидуального бессмертия они отвечали по-разному. Предметом специального анализа этот вопрос стал в статье «Вопрос о бессмертии души» профессора богословия С.С. Глаголева, раскрывшего особенности пантеизма, согласно которому индивидуальное бессмертие невозможно, душа отдельного человека бессмертна лишь в той степени, в которой она выступает частью бессмертного целого. От этого учения, по мнению Глаголева, отличается теория психического индивидуализма, рассматривающая душу как отдельную субстанциональную единицу и допускающая бессмертие индивидуальной души.

Последовательным сторонником индивидуального бессмертия души на страницах журнала выступил Л.М. Лопатин. В целом ряде статей, таких как «Вопрос о реальном единстве сознания», «К вопросу о бессознательной душевной жизни», «Понятие о душе по данным внутреннего опыта» и др., он останавливается на вопросе о личном и безличном бессмертии. Лопатин приходит к выводу, что ни умозрение, ни показания опыта или выводы эмпирических наук не дают действительных оснований для отрицания бессмертия. Возражение, исходящее из эмпирических соображений об отсутствии достоверных свидетельств об общении душ умерших с живущими, отводится указанием на не прямое восприятие чужой душевной жизни и ограниченность нашей чувственной восприимчивости. Человек в рационально-теистической концепции Лопатина представляет собой сотворенный конечный дух, «монаду», один из центров духовных сил, обладающих свободной творческой мощью, личным бессмертием. Человек как дух по мнению Лопатина, открыт абсолютному духовному началу и находится с другими духовными существами в отношении сотрудничества по реализации полноты бытия и мировой гармонии. Поэтому, по его мнению, категорическое

противопоставление безличного бессмертия личному не является правильным. Согласно концепциям В.С. Соловьева, С.Н. Трубецкого, Н.О. Лосского, изложенным в ряде статей философов, опубликованных в журнале, индивидуальное «я» после смерти не уничтожается, внутреннее содержание его жизни расширяется и совпадает с божественной жизнью, а само оно сливается с Богом. С точки зрения Лопатина, это видоизмененное учение о личном бессмертии, не отрицающее последнего, а лишь своеобразно его понимающее.

Несмотря на разногласия по частным проблемам, все представители метафизической антропологии были уверены, что отрицание бессмертия лишает человеческую жизнь смысла. Эту мысль прямо сформулировал С.С. Глаголев в статье «Вопрос о бессмертии души»: «сказать человеку, что все бытие его ограничивается земным существованием, значит отнять смысл у этого существования» [2, с. 147]. По мнению Глаголева, как только мы признаем смерть в качестве последней точки нашего существования, задача, которую мы признаем по отношению к нашей жизни, приобретает форму извлечения наслаждения, а этот путь в свою очередь неизбежно ведет к разочарованию. Таким образом, подчеркивает автор статьи, человек оказывается на распутье: первая дорога «веры в бессмертие» приводит его к утверждению жизни; вторая дорога «отрицания бессмертия» ведет к отрицанию и жизни. Как богослов Глаголев уверен, что «если научная психология говорит нам, что душа может быть бессмертной, то рациональная теология приводит нас к заключению, что душа должна быть бессмертной» [2, с. 147].

Как показывает анализ взглядов представителей метафизической антропологии, понимание природы души оказывается определяющим в постановке вопросов о смысле жизни и назначении человека. Именно эти вопросы в конце XIX – начале XX в. стали центральными для всей отечественной мысли, во многом определяя ее дальнейшее развитие.

Список литературы

1. Вернадский В.И. О научном мировоззрении // *Вопр. философии и психологии.* – 1902. – № 65. – С. 1409–1465.
2. Глаголев С.С. *Вопрос о бессмертии души* // *Вопр. философии и психологии.* – 1893. – № 19. – С. 145–163; № 20. – С. 233–258.
3. Грот Н.Я. К вопросу о значении идеи параллелизма в психологии // *Вопр. философии и психологии.* – 1894. – № 21. – С. 41–42.
4. Грот Н.Я. *О времени* // *Вопр. философии и психологии.* – 1894. – № 24. – С. 381–417.

-
5. Грот Н.Я. О задачах журнала // *Вопр. философии и психологии.* – 1889. – № 1. – С. 5–20.
 6. Грот Н.Я. Понятия души и психической энергии в психологии // *Вопр. философии и психологии.* – 1897. – № 39. – С. 801–811.
 7. Евлампиев И.И. История русской философии. – 2-е изд., испр. и доп. – СПб.: Издательство РХГА, 2014. – С. 4–5.
 8. Ермичев А.А. Основные мотивы русской философии конца XIX – начала XX в. / *Русская философия: Конец XX – начало XX века: Антология: учеб. пособие.* – СПб., 1993.
 9. Ермишин О.Т. Л.М. Лопатин против В.С. Соловьева (история одного спора) // *История философии.* – 1999. – № 4. – М.: ИФ РАН.
 10. Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Т. 1. Ч. 1. – Л., 1991.
 11. Лопатин Л.М. Вопрос о реальном единстве сознания // *Вопр. философии и психологии.* – 1899. – № 49. – С. 600–623; № 50. – С. 861–880.
 12. Лопатин Л.М. К вопросу о бессознательной душевной жизни // *Вопр. философии и психологии.* – 1900. – № 54. – С. 741–754.
 13. Лопатин Л.М. Монизм и плюрализм // *Вопр. философии и психологии.* – 1913. – № 116. – С. 68–92.
 14. Лопатин Л.М. Параллелистическая теория душевной жизни // *Вопр. философии и психологии.* – 1895. – № 28. – С. 358–389.
 15. Лопатин Л.М. Понятие о душе // *Вопр. философии и психологии.* – 1896. – № 32. – С. 264–298.
 16. Соловьев В. Достоверность разума // *Вопр. философии и психологии.* – 1898. – № 43. – С. 385–405.
 17. Троицкий М.М. Современное учение о задачах и методах психологии. (Речь на первом публичном заседании психологического общества 14 марта 1885 г.) // Троицкий М.М. Учебник логики. Кн.3. Вып.1. – М., 1888. – С. 115–146.
 18. Трубецкой С.Н. Вера в бессмертие // *Вопр. философии и психологии.* – 1902. – № 63. – С. 1195–1220; 1903. – № 70. – С. 497–515; 1904. – № 71. – С. 62–83; № 75. – С. 539–561.
 19. Шляпугина Р.Я. Проблемы русской философии на страницах журнала «Вопросы философии и психологии»: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03: Екатеринбург, 2000. – 154 с.

Человекобог и богочеловек: союз или противостояние

В статье проводится сопоставление сущностных характеристик человекобога и богочеловека. Показано, что идеал человекобога вырабатывался в европейском, а богочеловека – в русском философском сознании. Выдвинута гипотеза, в соответствии с которой человекобожеская цивилизация определяется как фундамент богочеловеческой, т. е. между ними существует преемственность.

The article compares the essential characteristics of a man-god and a God-man. It is shown that the ideal of the man-god was produced in European philosophical consciousness and the concept of God-man appeared in Russian philosophical consciousness. It is hypothesized that man-god civilization is the foundation of the divine-human one, one succeeding the other.

Ключевые слова: богочеловек, человекобог, счастье, атомизация, соборность.

Key words: God-man, man-god, happiness, atomization, sobornost.

Современные глобальные проблемы создают реальные угрозы для существования человеческой цивилизации. Становится очевидным, что мир вступил в фазу антропологической катастрофы. Еще С.Н. Булгаков в своей работе «Два Града» отмечал, что современный человек в духовном смысле есть разлагающийся труп [3, с. 260]. Философы франкфуртской школы заявили о масштабном явлении самоотчуждения личности, вызванной ненужностью самому себе. В постмодернизме особую актуальность приобрел тезис о «смерти человека». Античеловеческие события XX в. усилили ощущение катастрофизма и абсурдности бытия. Пытаясь сгладить это ощущение, человек бежит от свободы, находя самозабвение в безудержном потреблении и всевозможных развлечениях (отвлечениях). В этой связи вопрос о способах преодоления антропологической катастрофы и перспективах развития человека приобретает особую актуальность. Н.А. Бердяев писал: «Личность ждет универсального разрешения своей судьбы» [1, с. 186]. С этой целью необходимо продолжить осмысление человекобожеской и богочеловеческой цивилизационных альтернатив, в том числе на предмет их

противо- или рядоположенности. Мировоззренческие основания первой альтернативы закладывались в европейском, а второй – в русском философском сознании. В конечном итоге обе альтернативы различаются в первую очередь идеалом, который выступает ориентиром для всеобщего стремления. При этом энергетическим центром идеала является представление людей о счастье. Последнее не только определяет индивидуальное и общественное целеполагание, но и предопределяет сущность и задает вектор развития цивилизации.

В европейской философии идея всеобщего достижения богочеловеческого состояния рассматривалась преимущественно с критических позиций. Лишь Иисус Богочеловек. Н. Кузанский отмечает, что «человечество существует только ограничено в том или в этом. Вот почему не было бы возможно, чтобы больше чем один действительный человек был в состоянии подняться до соединения с максимальнойностью» [8, с. 119]. Удел остальных – поиск божественных начал в природе, поскольку Бог является скрытой сущностью всего. Еще более радикальную позицию занимает Л. Фейербах, полагая, что богочеловек есть олицетворенное противоречие между божественным и человеческим. По мнению мыслителя, страдания Христа были не истинными, а мнимыми, внешними, поскольку «страдание для него, как человека, не было страданием для него, как бога» [16, с. 395]. Божественная ипостась Христа не способна к страданию, и это ставит под вопрос миссию спасителя. Л. Фейербах в духе человебожеской концепции утверждает, что бог как спаситель людей отвечает на запросы, потребности и желания человека, и, следовательно, «существо человеческое» [16, с. 405].

Русская философия, как правило, не связывает счастье человека с созданием человекобога как великой индивидуальности. В целом логика и центральная установка человекобожеской концепции очень точно охарактеризована В.С. Соловьевым в следующей фразе:

«Я для себя – бог; все для меня имеет значение лишь как мое средство; я не признаю в другом лице границы своего эгоизма: единственная граница для меня есть граница моего могущества» [14, с. 97].

Философ человекобожескую цивилизацию называет «апофеозом кесаря» [14, с. 64]. Человекобог нацелен только на себя, стремится к максимальному расширению своих прав и свобод, что радикально снижает значимость соборного общения. В результате коммуникации начинают носить формальный характер, теряют свою глубину, что атомизирует общество, способствует возникновению феномена «одиначества в толпе».

Идея человекобога нашла широкое распространение в западной философии Нового времени, поскольку в ней, по выражению Ф.М. Достоевского, «умертвили бога». Человекобожеская цивилизация основана на принципе индивидуальной ответственности: каждый отвечает только за себя и за свою персонифицированную вину. Идея богочеловека предполагает, что человек действует через святость, главный принцип которой точно выражен Ф.М. Достоевским словами одного из своих героев, Дмитрием Карамазовым: «Все за всех виноваты» [5, с. 693]. Возлюбленная Дмитрия Грушенька рассказывает басню о злющей-презлющей бабе, подавшей луковку, но потерявшей свое спасение: «Меня тянут, а не вас, моя луковка, а не ваша» [5, с. 415]. В этом сюжете вскрывается важнейшая нравственная аксиома, развиваемая в русской философии: в атомизированном обществе не спасешься, так как лишь «вместе спасемся». Такая позиция в Европе, выраженная в учении Оригена (автор термина «богочеловек») об апокатастасисе, еще в Средние века была признана еретической. Лейтмотив русской философии иной. Как пишет В.И. Иванов в своей работе «Родное и вселенское», «Могу быть счастливы не иначе как в гармонии целого» [6, с. 136]. Мыслитель отмечает, что такая гармония («блаженное единство», «душевно-духовная цельность») может быть достигнута через «совестный акт». В такие моменты жизни человек испытывает счастье от своей цельности, не распадаясь на требовательного господина и непослушного, ленивого раба. Совесть – необходимое условие счастливой жизни. Великий русский философ И.А. Ильин использует понятие «живая совесть» [7, с. 300], т. е. не та, которая мучает за былые действия или бездействия, но совесть, как творческая энергия любви и воли. В рамках концепции человекобога («религия хлеба земного») смена греха и покаяния превращается в циклический процесс, неизбежно сопутствующий жизни любого человека. В отличие от человекобожеского богочеловеческий путь («религия хлеба небесного») требует значительного больше усилий от человека, жизнь которого должна превратиться в волевое уподобление Христу.

Корни сущностного отличия цивилизационных альтернатив связаны с различиями католицизма и православия в сфере сотериологии. Западное христианство, опираясь на римское право, разработало юридическую теорию спасения. Бог выступает в виде судьи, а человек – подсудимого, который оправдывается перед Творцом добрыми делами. На этом основании постулировалось, что «добродетель и религия необходимы для <...> счастья» [11, с. 323], поскольку с ними связано будущее состояние блаженства или несча-

стья. Еще Л. Валла подчеркивал, что истинное наслаждение может быть обнаружено только в раю как награда за праведную жизнь. Причем наслаждение Л. Валла изображает гедонистически, что сближает христианскую позицию с эпикурейской. Опираясь на католическую сотериологию, Дж. Локк призывал видеть в боге справедливого судью, готового воздать по делам. Неотвратимость справедливого суда должна изменять человека, так как «никакое удовольствие и страдание в этой жизни не может идти в сравнение с бесконечным счастьем или глубоким несчастьем бессмертной души в том мире» [11, с. 323]. Итак, достижение бесконечного счастья после смерти обеспечивается добрыми делами при жизни. Эта установка при всей ее гуманистической ценности вводит прагматизм в совершение благих поступков. Во-первых, она мало учитывает интенцию (намерение), поскольку люди могут совершать добро как по своей воле, намеренно, так и внутренне сопротивляясь необходимости его совершить. К сожалению, западное христианство слабо восприняло высказанную еще в XII в. идею П. Абеляра, что следует оценивать не только совершенное деяние, но и интенцию. Во-вторых, добрый поступок теряет самоценность, поскольку из него извлекается выгода (вечное блаженство).

Православное учение о спасении исходит из понимания нравственного совершенствования как процесса «обожения», т. е. преобразования человека. Святость ведет к добру, а благой поступок совершается не ради спасения, поскольку совершающий его уже спасен. В этом смысле Бог не выступает в качестве судьи, а скорее является любящим отцом, направляющим свое дитя.

Человекобожеская концепция сводится в конечном итоге к прогрессизму, который при всем своем пафосе довольно пессимистичен. Поскольку человек смертен, то финалом прогресса «станет счастье последних поколений, торжествующих на костях и крови своих предков, однако в свою очередь тоже подлежащих неумолимому року смерти» [2, с. 58]. Кроме того, возникают условия для конфликта между преуспевшими и отстающими на пути прогресса человекобогами. Н.Я. Грот справедливо отмечает:

«В сущности Ницше был последователен, ибо если цель жизни все-таки личное счастье, то ради этой цели сильному все позволено, а слабых можно заставить послужить себе» [4, с. 23].

В данном случае дилемма «нравственный долг или личное счастье» разрешается в пользу последнего. Кроме того, прогрессизм утверждает закономерный характер прогресса, а значит, не предпо-

лагает обязательность человеческих усилий, направленных на само-совершенствование. «Не усилия людей, а сама жизнь своим естественным и неотвратимым течением подготовит человечеству его будущее счастье» [12, с. 27].

В богочеловеческой концепции счастье основано на вере во всеобщее воскресение и преображение. Из этого следует, что личное счастье есть исполнение нравственного долга любви к ближнему, служения духу, а не плоти. В.С. Соловьев полагает, что счастье получает нравственный смысл только если «действующий субъект обуславливает свое наслаждение (счастье, пользу) наслаждением (счастьем, пользой) других, то есть, иными словами, если началом действия является симпатическое чувство, или любовь» [13, с. 591]. Однако любовь по В.С. Соловьеву – явление эмпирическое, а потому она не может быть безусловной нормой нравственной деятельности. Таковую норму мыслитель обнаруживает в нормальном обществе, которое определяется им как свободная теократия. На пути к свободной теократии должна исчезнуть сословная и имущественная дифференциация, поскольку только в этом случае будет обеспечена для всех людей одинаковая возможность быть счастливыми. В этой связи трагично и одновременно велико признание Л.Н. Толстого:

«Я все-таки не могу не чувствовать, что есть несомненная зависимость между моей просторной комнатой, моим обедом, моей одеждой, моим досугом и теми страшными преступлениями, которые совершаются для устранения тех, кто желал бы отнять у меня то, чем я пользуюсь» [15, с. 506].

К таким же выводам приходят и другие русские мыслители. Например, анализируя бунт Ивана Карамазова, представленный в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы», богослов и философ Г.В. Флоровский пишет: «Счастье должно быть доступно всем и каждому, "счастливым", – и достойным своего счастья, – должен становиться каждый» [17, с. 114]. Здесь обнаруживается явное отличие от ставшей классической и имеющей распространение на Западе формулы И. Бентама: «Наибольшее счастье наибольшего количества людей».

В русской философии проанализированы заблуждения и искушения, которые препятствуют развитию богочеловеческой цивилизации. Например, в Европе возник папоцезаризм, в котором папа объявлялся наместником Христа, что приводило к подмене божественного человеческим. Не избежала заблуждений и восточная

церковь, участвовавшая в создании цезарепапизма, в котором обоготворялся государь.

Богочеловечество – это двуединство Бога и человека, которое С.Л. Франк выражал формулой $A=A+B$ (А – Бог, В – человек). Воплощение богочеловечества, по мнению В.С. Соловьева, будет происходить через преодоление искушений (подобных искушению Христа): сделать материальное благо целью, направить божественную силу для самоутверждения своей человеческой личности, захотеть владычества над миром, чтобы вести его к совершенству. К сожалению, эти искушения актуализированы в современном мире и выражены в развитии общества потребления, превознесении человека над природой и ее попрании, борьбе за мировую гегемонию, за роль сверхнации и т. д. Очевидно, что жизнеспособность цивилизации напрямую определяется наличием в ней духовных сил по противостоянию этим искушениям.

В философии, особенно среди последователей учения В.С. Соловьева, сложилась традиция противопоставления богочеловека и человекобога. На наш взгляд, эти сущности имеют преемственность, в которой человекобожеское начало является ступенью для богочеловеческой цивилизации. В.В. Лазарев совершенно справедливо отмечает двойственную трактовку В.С. Соловьевым человекобожества. «В человекобожеском прогрессе на Западе он с самого начала угадывал искание преображенного мира» [10, с. 154]. Было бы большим заблуждением объявлять тупиковость пути человекобога, поскольку именно он приводит к укреплению и развитию в общественной практике прав и свобод граждан, позволяет человеку выдать из себя раба. Однако ахиллесова пята такого пути состоит в разрыве между «Я» и «Ты», так как субъективность «Я» вначале становится первичной, а затем и вовсе противопоставляется субъектности «Ты». В итоге «Мы» атомизируется. Преодоление такого состояния возможно в богочеловеческой цивилизации, построенной на соборном «единстве во множественности». Как справедливо пишет С.Л. Франк, «Соборность есть <...> органически неразрывное единство "я" и "ты", вырастающее из первичного единства "мы"» [18, с. 60].

Из вышесказанного следует, что строительство цивилизации человекобога является благом, но при условии выработки в ней ростков цивилизации богочеловека. Для соблюдения этого условия потребуется целенаправленная работа общества и государства по преодолению искушений плоти, духа и власти.

В.С. Соловьев полагал, что богочеловек индивидуален, а человекобог универсален. Однако анализ работ последователей мыслителя (С.Н. Трубецкого, Е.Н. Трубецкого, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Л.П. Карсавина, Н.О. Лосского, Н.Ф. Федорова и др.) позволяет предположить, что между богочеловеком и человекобогом нет непреодолимой пропасти. Мы соглашаемся с мнением О.Д. Куракиной о том, что «богочеловек, как существо индивидуальное и вместе с тем универсальное, обнимает собой "все возрожденное, духовное человечество" и наличествует во всех областях мира в той мере, в какой в них осуществляется единство блага, истины и красоты, или воплощается софиокосмизм» [9, с. 98]. Отсюда следует и качественно преобразованная система ценностей. Семья – это народы мира, Родина – планета Земля, труд – нравственный долг перед обществом, искусство – сфера воплощения идеалов добра, любви и красоты. Преобразуется и ценность природы как одухотворенной жизни. Еще В.С. Соловьев, отмечая хищнический характер использования богатств окружающей среды, считал задачей человека оживлять природу. Скрепляющим началом всех ценностей может стать общечеловеческая совесть как духовное единство людей, выраженное в решительном отказе от разрушения человеческого в человеке.

Преобразование человека и человечества определяется воплощением в социальной практике идеалов соборности. На наш взгляд, построение соборного общества выступает мессианской задачей России, предуготованной национальной культурно-исторической почвой. Последняя столетиями развивалась в российской сельской и городской общине. Именно жизнь в общине формировала важнейшие нравственные аксиомы соборного мышления – милосердие, сострадание и взаимопомощь. Соборное мышление вырабатывалось также на церковных и Земских соборах, на которых накапливался опыт формирования симфонии различных мнений, позиций и теорий. Примечательно, что именно церковные соборы и, в частности, Стоглавый собор 1551 г. определяли принцип симфонии власти, в соответствии с которым духовная и светская власть соединяют свои усилия, но не вмешиваются в сферу ведения друг друга. Образцом русской соборности стал Собор 1917–1918 гг., в деятельности которого принимали участие не только священнослужители, но и миряне, составлявшие более половины его членов. Развитию соборного сознания способствовала и специфика православия, в котором (в отличие от католицизма) отсутствуют абсолютные авторитеты в вопросах веры. Истинность суждения определяется не столько логи-

ческой доказательностью, сколько распространенностью мнения в церковной среде. Так, возникает «соборный характер» русского мышления и особое значение коллективного, соборного начала в определении истины.

Итак, становление человекобога является необходимым условием для развития богочеловеческой цивилизации, успех которой зависит от воплощения идеалов соборности в общественном сознании. При этом соборность не требует внешнего соединения, она существует потенциально как духовное единство, объединение людей вокруг высших ценностей.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. – М.: АСТ, 2010. – 320 с.
2. Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Из глубины. – М.: Правда, 1991. – С. 32–74.
3. Булгаков С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. – 350 с.
4. Грот Н.Я. Устои нравственной жизни и деятельности. – М.: Директ-Медиа, 2008. – 30 с.
5. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. – М.: АСТ, 2005. – 918 с.
6. Иванов В.И. Родное и вселенское. – М.: Республика, 1994. – 428 с.
7. Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1992. – 432 с.
8. Кузанский Н. Об ученом незнании. – М.: Соцэкгиз, 1937. – 157 с.
9. Куракина О.Д. Софийная эстетика русского космизма // Ориентиры. – 2003. – Вып. 2. – С. 91–112.
10. Лазарев В.В. Этическая мысль в Германии и России. Шеллинг и Вл. Соловьев. – М.: ИФ РАН, 2000. – 166 с.
11. Локк Д. Соч.: в 3 т. – М.: Мысль, 1985. – Т. 1. – 583 с.
12. Новгородцев П.И. Об общественном идеале. – М.: Пресса, 1991. – 522 с.
13. Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т.1. – 831 с.
14. Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т.2. – 762 с.
15. Толстой Л.Н. Путь к жизни. – М.: Высшая школа, 1993. – 527 с.
16. Фейербах Л. Избранные философские произведения: в 2 т. – М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1956. – Т. 2. – 405 с.
17. Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. – М.: Аграф, 1998. – 432 с.
18. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 500 с.

О механизме формирования человека современного типа, или почему исчезла верхнепалеолитическая живопись

В статье анализируются условия формирования человека современного типа, и раскрывается процесс его становления. Показывается связь производственной и познавательной деятельности, познание понимается как высшая форма отражения. Выделение двух стадий развития человеческого мышления – предметно-образной и логической – позволяет объяснить исчезновение верхнепалеолитической живописи.

The article presents the analysis of the conditions and the process of man of modern type formation highlighting the connection of production and cognitive activity, cognition being understood as the highest form of reflection. Singling out two stages of thinking – objective-imaginative and logical – the author explains the disappearance of Late Stone Age painting.

Ключевые слова: человек современного типа, познание, отражение, логическое мышление, живопись.

Key words: modern type man, cognition, reflection, logical thinking, painting.

Познание как высшая форма отражения

Становление человека современного типа¹ связано с двумя эпохальными событиями: переходом от присваивающих форм хозяйства к производящим и возникновением высшей формы отражения – познания. Изменения в способе материальной деятельности могут быть объяснены изменением природных условий и плотности населения. Дело в том, что заключительные фазы антропогенеза на территории Европы происходили на фоне трех мощных ледниковых похолоданий. Первая волна холода, наступившая 60–65 тыс. лет назад, пришлась на период жизни палеоантропов. Две другие волны холода, наступившие 30–33 и 25–23 тыс. лет назад, пришлись на долю неантропа². В результате этих климатических изменений резко

© Скоробогатов А. В., 2014

¹ Время завершения формирования человека современного типа не превышает 10–8 тыс. лет.

² В исторической антропологии принято различать понятия «неантроп ископаемый» и «человек современного типа», хотя они оба относятся к одному виду человека разумного. Неантроп ископаемый – это человек кроманьонского типа, сформировавшийся 40–35 тыс. лет назад.

ухудшились условия существования неолита: оскудели флора и фауна на территории Европы и Ближнего Востока [1, с. 7–15].

Изменившиеся условия ставили перед людьми новые задачи, решать которые можно было лишь посредством развития познавательной деятельности. И мы имеем материальные свидетельства зарождения познавательной деятельности. В частности, каменные наконечники, которые из-за своей хрупкости могли использоваться один – два раза, заменяются костяными. В это же время появляются гарпуны со съемными наконечниками, и изобретается копьеметалка. В эту же эпоху изобретаются лук и стрела, а также шлифовальный круг. На исходе верхнего палеолита человеку начинает служить собака¹. Все эти «технические» новшества ускоряли общий кризис охотничьего хозяйства и свидетельствовали о появлении и развитии познавательной деятельности верхнепалеолитического человека. Из-за резкого сокращения источников мясной пищи в периоды похолоданий возрастала роль собирания растительной пищи [5, с. 167–168]. Собираительство, особенно включение в рацион все новых корней, ягод, зерен и т. п., требует непрерывного расширения познания свойств растений, места, времени и условий их произрастания. Развитие собираительства в позднем палеолите также служило мощным и постоянным стимулом развития познавательной деятельности человека.

Вместе с наступлением ледников на европейском континенте происходил еще один, не менее существенный процесс – вынужденное переселение людей из северных областей на юг. Порождаемая этим процессом относительная перенаселенность приводила к существенному противоречию: чтобы прокормить возросшее население в условиях оскудевших флоры и фауны, нужно было совершенствовать орудия и приемы охоты. Но развитие уровня охотничьей деятельности вело к полному исчерпанию готовых природных ресурсов. Это и означало наступление кризиса охотничьего хозяйства [2, с. 77]. Выходом из кризиса могла быть только коренная, эпохальная ломка² способа хозяйственной деятельности: переход от присвоения готовых природных ресурсов к их производству. В ходе занятий земледелием и скотоводством, выступивших в качестве первых форм производящего хозяйства, формируется познавательная деятельность человека как качественно новая и высшая форма отражения. Таким образом, вместе с производством завершилось

¹ Об этом подробнее см. [5, с. 159–165].

² Эта ломка длилась примерно 2 тыс. лет.

становление общественно-трудовой формы деятельности. А поскольку познание является предпосылкой самого производства, переход к производящей форме хозяйственной деятельности окончательно закрепил познание в качестве ведущего способа интеллектуальной деятельности. Как производственная деятельность ставит в подчиненное положение все другие, ранее сформировавшиеся виды материальной деятельности, так же и познавательная деятельность подчинила себе все предшествующие формы отражения.

Какова специфика опытно-познавательной и производственной деятельности по сравнению с охотой? Каково соотношение познавательной деятельности и первичного мышления?

В самом деле, охота, несомненно, является материальной деятельностью: здесь субъект при помощи копья или стрелы воздействует на объект, например, оленя или птицу. Однако такая деятельность закрывает возможность познания живого организма. Убивая, охотник разрушает живое: он может узнать вкус мяса, тяжесть туши и т. п., но таким путем он не может узнать, какие виды трав животное может употреблять, сколько лет оно живет, сколько и какого корма ему нужно, чтобы выжить в зимний период, и т. д. Аналогично, поедая (разрушая) растения, человек не обязан интересоваться условиями их произрастания, поскольку он находит их в готовом виде и лишь присваивает. Присваивающая деятельность выступает как субъект-предметная деятельность, и в таком виде она не стимулирует или вовсе закрывает возможность познания живых организмов.

Для познания требуется материальная деятельность иного рода. Если присвоение вырывает живое из условий его среды и умерщвляет, то для познания нужно не только сохранить живое, но и перенести внимание на условия его существования. В сущности, системная связь организма с условиями его существования и есть реальное условие сохранения организма. Для познания необходимо, чтобы объект брался не изолированно, а в системе его связей с другими предметами, явлениями, составляющими условия его жизни. В процессе охоты человек стремится воздействовать на сам объект, тогда как в процессе познания он воздействует непосредственно не на объект, а на условия его существования. Субъект-предметная деятельность является средством присвоения объекта, а не его познания. В познании изменяется не только предмет, но и средства воздействия. Здесь непосредственное воздействие на объект оказывает не сам субъект с его орудием (копьем или дубиной), а изменяемые

человеком условия существования объекта. Эти условия и есть истинные средства (орудия) воздействия на познаваемый объект. Иначе говоря, в познании главное значение приобретает предмет-предметная деятельность, которая к тому же может варьироваться и многократно повторяться, что является необходимым условием познания [8, с. 63]. Предмет-предметная деятельность является основой познания межпредметных связей, отношений.

Исторической предпосылкой и сенсорно-психической основой познания выступает первичное мышление¹. Оно включает в себя два компонента: абстрактные значения слов (первичные понятия) и их отношения (связи). Абстрактные значения вначале выступают как дифференцированные и вербализованные представления, а их отношения – как выражение практических связей. Иначе говоря, первичное мышление не дает принципиально нового отражения по сравнению с предметно-чувственным воображением. Практика как объективная деятельность неотрывна от мышления (сознания) как психической формы ее регуляции. Регулируя практическую деятельность, сознание активно вмешивается в нее в том смысле, что селектирует конкретные виды деятельности, интегрирует повторяющиеся элементы и закрепляет их сокращенно и обобщенно в виде отношения понятий. В меру этой обобщенности мышление (сознание) активно регулирует практическую деятельность индивида.

Однако материальная деятельность зависит не только от психической саморегуляции индивида, но в еще большей степени – от объекта, с которым она соотнобразуется и тем самым изменяется. Это изменение (деформация) деятельности несет на себе отпечаток предметных связей, отражает их, что незамедлительно получает субъективное выражение в протекании мышления, точнее, в изменении отношения понятий. Изменение отношения понятий, поскольку оно порождено предметными связями и соответствует им, выступает теперь не простым отношением, а как отражение связи вещей. И если это отражение осознанно, существует субъективно, то оно принимает форму логических отношений. Поскольку логические связи суммарно (обобщенно), сокращенно отражают повторяющиеся предметные связи, они становятся активным средством регуляции практической деятельности. Так, по мере развития познавательной деятельности мышление человека обогащается логическими формами.

¹ См. подробнее [6, с. 125–135].

Таким образом, навязывая практической деятельности свою логику, предметные связи формируют логику мышления. Логика мышления является отражением логики вещей, причем непосредственным отражением. Однако логические связи в мысли не существуют в чистом виде, отдельно от понятий, они существуют лишь как связи, как отношения понятий. Для закрепления логических связей, следовательно, нужны адекватные понятия. Но абстрактные значения слов (первичные понятия) возникли раньше отражения логических связей. Они возникли из потребностей общественной регуляции деятельности индивида в результате дифференциации и вербализации представлений. Поэтому такие понятия могли быть и неадекватными для воплощения логических связей.

Если в процессе познания адекватные понятия имеются в наличии, то отражение предметных связей закрепляется субъективно в виде логических связей. В противном случае отражение предметных отношений не закрепляется в сознании до тех пор, пока появятся адекватные понятия. Логические связи отражают предметные связи, а адекватные понятия закрепляют их как логические связи. Таким образом, потребность субъективного закрепления логического отражения предметных связей стимулирует и детерминирует развитие старых понятий, а также образование новых. Собственно говоря, абстрактные значения слов тогда только и становятся настоящими понятиями, когда они начинают играть роль опоры логических отношений. Вместе с этим и сами отношения понятий становятся логическими связями. Это значит, что грамматическая структура высказываний филогенетически предшествует логической структуре, что первичное мышление, в сущности, было дологическим. Лишь на основе развития познания мышление обретает логическую форму и благодаря этому становится настоящим мышлением.

Вместе с тем необходимо подчеркнуть своеобразие, специфику логического отражения. Отражение предметных связей является непосредственным лишь в том смысле, что практическая деятельность изменяется под их непосредственным определяющим влиянием. Но это еще не значит, что всякое предметное влияние обязательно обернется в мышлении формированием логических связей (отражения). Это зависит от ряда дополнительных условий: имеются ли в наличии адекватные понятия; является ли предметная связь устойчивой, объективно общей; является ли данная предметная связь важной с точки зрения практики и станет ли она целью сознательного закрепления. Последний фактор имеет особое значение и выражает коренное отличие познания от всех других, низших форм

отражения. Ощущения формируются независимо от воли человека: если имеется взаимодействие с предметной ситуацией и органы чувств с нервной системой в норме, то чувственный образ сформируется неотвратно. В отличие от этого познание свободно от такого порождающего фатализма. Это возможно потому, что сознание (мышление) совмещает исполнение двух функций – регуляции и познания. Благодаря тому, что сознание выполняет функцию общественной регуляции, оно способно фильтровать, селектировать поступающую информацию и выбирать только нужную. Сознание (мышление) обладает способностью не только выбирать нужное отражение предметных связей, но и фиксировать повторяющиеся связи, интегрировать их, т. е. обобщать. Тем самым сознание не только отражает, но и идеально творит мир. Поскольку же сознание одновременно выполняет функцию регуляции общественной деятельности индивида, то оно и воплощает идеальные творения в действительность.

Зарождение и исчезновение верхнепалеолитической живописи

Концепция двух стадий в становлении и первоначальном развитии человеческого мышления – предметно-образного, возникшего 30–35 тыс. лет назад, и логического, сформировавшегося на основе познавательной деятельности 9–10 тыс. лет назад, – позволяет по-новому подойти к освещению тайны зарождения и внезапного исчезновения верхнепалеолитической живописи. При таком подходе эта тайна объясняется, на наш взгляд, естественно и просто как результат собственного (внутреннего) развития человеческого духа на его начальных ступенях.

Бесспорные зачатки первобытной живописи возникают в ориньякскую эпоху, примерно 30 тыс. лет назад, т. е. почти одновременно с возникновением первичного языка и первичного, наглядно-образного мышления. Об ориньякском происхождении первобытного искусства свидетельствуют находки в Ла-Феррае, Абри Селье и Нижних Пиренеях. По свидетельству французского ученого А. Леруа-Гурана, «это были очень абстрактные и нескладные изображения головы или передней части туловища зверей, обычно неопознаваемых» [3, с. 82]. Постепенное развитие живописи на протяжении примерно 20 тыс. лет привело это искусство к вершинам реализма (10 тыс. лет назад). В позднем мадлене «изображения животных объединены реализмом с поразительной точностью форм и движений» [3, с. 83]. Но еще больше, чем совершенство реализма

этой живописи, ученых удивляет то, что в конце мадленской эпохи это высокое искусство неожиданно и быстро исчезает. Исчезает тогда, когда оно достигло своих вершин!

На смену живописному мастерству пришел незатейливый орнамент, отмеченный геометрической симметрией и схематическими знаками. «Еще в азильское время, – отмечает А. П. Окладников, – на смену полнокровным скульптурам и нередко гениальным рисункам мадленских художников приходят столь же загадочные, как и схематические знаки, изображения, в которых многие ученые пытались искать зачатки письменности». «Потомки мадленских мастеров, “иллюзионистов”, умевших оживить даже скалы своими рисунками, как будто утратили интерес к волновавшим их предков сюжетам из реальной жизни» [4, с. 3]. «За 9 тыс. лет до н. э., – пишет А. Леруа-Гуран, – быстрый закат отмечает конец верхнего палеолита, редкие следы позднемадленского искусства растворяются в неуклюжести и схематизме» [3, с. 83]. Ученые уже давно пытались найти объяснение феномена первобытного искусства. Во второй половине XIX в. преобладала тенденция трактовать эту живопись как «искусство для искусства», как украшение. В первой половине XX в. настойчиво подчеркивалась религиозно-магическая детерминация этого искусства.

Однако ни с одним из этих объяснений нельзя согласиться. Первая концепция, по нашему мнению, нелогична. С развитием человеческого интеллекта красота искусства должна была бы цениться выше, чем прежде. На деле же получается наоборот: именно тогда, когда это искусство достигло своих вершин, а духовная жизнь обогатилась познанием и зачатками логического мышления, оно вдруг угасает. Слабой стороной концепции является и то, что она не «привязана» к фактору времени, не объясняет, почему это искусство зародилось именно 30 тыс. лет назад, а исчезло 9 тыс. лет назад.

Что касается религиозно-магической концепции, то она, на наш взгляд, справедливо была подвергнута резкой (а порой и ядовитой) критике со стороны А. Леруа Гурана [3, с. 84–90]. Анализ специфики первичного мышления и первичной познавательной деятельности позволяет дополнить эту критику новым аргументом. А именно: если даже принять, что религия имеет гносеологические корни, то мы должны принять и то, что она (религия) не могла возникнуть раньше, чем сформировалась и получила некоторое развитие сама познавательная деятельность (которая, как было показано, обрела свои логические формы лишь в конце верхнего палеолита – начале неолита). Только с началом познавательной деятельности могли начаться и человеческие заблуждения относительно природы чело-

веческого познания. Поэтому логично допустить, что религиозно-магические воззрения возникли позже (в голоцене), после того как познающее мышление выработало сколько-нибудь общие понятия. Следовательно, религиозно-магические воззрения не могут иметь отношения ни к зарождению, ни к закату первобытного искусства.

Кроме того, вторая концепция, как и первая, не «привязана» к фактору времени: она не объясняет, почему первобытное искусство ограничено временным промежутком в 30 и 9 тыс. лет назад. Нам представляется, что к истине ближе соображения, высказанные А. П. Окладниковым и Б. А. Фроловым. «Всего вероятнее причина действительно заключается в коренной смене мировоззрения и мироощущения людей, связанной с переходом от присваивающего, охотничье-собираательного хозяйства к производящему (земледелию и скотоводству)», – отмечает А. П. Окладников [4, с. 4]. Нетрудно видеть, что это высказывание хорошо согласуется с изложенной концепцией первичного мышления и его начального развития на основе перехода к производящему хозяйству. Из слов А. П. Окладникова остается лишь неясным, что понимается под «сменой мировоззрения и мироощущения». Но то, что не раскрыто А. П. Окладниковым, хорошо дополняется соображениями Б. А. Фролова, по мнению которого памятники первобытного искусства отразили «довольно сложную технологию и позитивные знания о природе, зачатки естествознания и математики» [7, с. 92].

Нетрудно видеть, что в более широком плане этот процесс, подмеченный Б. А. Фроловым, представляет собой первичную познавательную деятельность. Известно, что искусство есть форма познания действительности. Однако эта форма познания включает в себя два аспекта: первый и основной – это художественное видение изображаемого предмета; второй – технологический, выражается знанием состава красок (химия), смешения цветов (физика), пространственной перспективы, размеров, пропорций (физика, геометрия, математика). Ценным содержанием работы Б. А. Фролова является то, что он показал, как уже в форме первобытного искусства стали формироваться зачатки физических и математических знаний. Нам представляется, что дальнейшие исследования первобытного искусства могут дать ценные сведения о путях развития первичного, наглядно-образного мышления неантропа.

В свете авторской концепции возникновения и начального развития человеческого мышления загадка первобытного искусства получает следующее решение. Первичное мышление ископаемого неантропа выступает не как зеркальное, пассивное отражение, а

как вербализованное (облаченное в слова) и преобразованное предметно-чувственное воображение. Это значит, что исходные чувственные образы (восприятия, предметно-чувственное воображение) прежде всего расщеплялись и вербализовались. А затем в словесной форме нужные компоненты чувственных образов компоновались по-новому, в зависимости от потребностей практики и общения. Таким образом, в высказываниях ископаемый неантроп не только отражал, но и конструировал свой мир. Именно такое, наглядно-образное, но вместе с тем творческое, конструирующее мышление, на наш взгляд, и породило первобытное искусство. Но в таком случае правомерным будет и обратное утверждение: насколько фрагментарными и несовершенными были первые изображения головы или передней части туловища животных, настолько же фрагментарным и несовершенным было само это мышление у своих истоков. Иначе говоря, верхнепалеолитическое искусство, по нашему мнению, является открытой книгой, по которой пытливым исследователем может читаться история развития наглядно-образного мышления ископаемого неантропа.

Соответственно, когда в верхнем палеолите вместе с производящим типом хозяйства зародилось познание и на этой основе первобытное мышление впервые обрело логические формы, потребность освоения и развития познания и логического мышления заслонила от тех людей интерес к наглядно-образному мышлению, а с ним – и к искусству предков. Но это был уже не ископаемый неантроп, а человек современного типа. Сказанное означает одно: первобытное искусство связано не с какими-то внешними или вторичными факторами жизни первобытных людей, а обусловлено лишь внутренним, собственным развитием человеческого духа. Первобытное искусство возникло с той же естественной необходимостью, с какой зародилось наглядно-образное конструирующее мышление ископаемого неантропа. И угасло оно в силу той же необходимости, по которой познающее логическое мышление пришло на смену наглядно-образному. Такое объяснение «привязано» и к фактору времени, ибо первичное (наглядно-образное) мышление, как и первобытное искусство, зародилось примерно 30 тыс. лет назад. Время заката первобытного искусства (9 тыс. лет назад) также совпадает со временем становления познающего логического мышления.

Список литературы

1. Герасимов И.П., Величко А.А. Проблема роли природного фактора в развитии первобытного общества // Первобытный человек и природная среда. – М., 1974.
2. Гладилин В.Н. Роль народонаселения в процессе взаимодействия природы и общества в каменном веке // Первобытный человек и природная среда. – М., 1974.
3. Леруа-Гуран А. Религии доистории // Первобытное искусство: сб. ст. – Новосибирск, 1971.
4. Окладников А.П. О палеолитической традиции в искусстве неолитических племен Сибири // Первобытное искусство: сб. ст. – Новосибирск, 1971.
5. Семенов С.А. Очерк развития материальной культуры и хозяйства палеолита / У истоков человечества. – М., 1964.
6. Скоробогатов В.А. Развитие форм отражения. – Л., 1984.
7. Фролов Б. А. Познавательное начало в изобразительной деятельности палеолитического человека // Первобытное искусство: сб. ст. – Новосибирск, 1971.
8. Штоф В.А. Введение в методологию научного познания. – Л., 1972.

Антропологический смысл русской алгоритмической сказки

В статье анализируется роль сказки в процессе понимания. Сказки рассматриваются как инструмент понимания и развития умственных способностей человека. Обсуждается проблема антропологических целей сказок и рассматриваются смыслы русских сказок.

The author analyses the role of a tale in the process of understanding, tales treated as an instrument of understanding and man's intellect development; discussing the problem of tales' anthropological role and analyzing Russian tales' meanings.

Ключевые слова: сказка, ребенок, человек, развитие, понимание, знание, СМЫСЛ.

Key words: tale, child, development, understanding, knowledge, meaning.

*Сказка ложь, да в ней намек!
Добрым молодцам урок!*

А. С. Пушкин

Сказки – это универсальный ресурс существования человека. Сказка – источник разнообразнейших эмоций, эстетического наслаждения, моральных наставлений, познавательных принципов и ориентиров; это универсальное средство развития человека, причем не только ребенка, но и взрослых людей. Но отношение разных людей к сказкам очень разное: от утилитарно потребительского до духовно творческого, от средства занять чем-нибудь ребенка до рассмотрения высших смыслов бытия. Сказки как творение народа живут в нем своей отдельной самостоятельной жизнью, они не изолированы от народа, а изменяются вместе с ним, развиваются, уточняются, поэтому рассказываются различными людьми по-разному. Одним из важных видов сказок являются алгоритмические, их большой ресурс способствует развитию человека, начиная с детского возраста.

Антропологическая цель познания алгоритмических сказок

Алгоритмическая сказка – это такое произведение устного народного творчества, в котором некоторая часть содержания повторяется несколько раз в строго определенном порядке. Например, песенка Колобка, которую он поет каждому встреченному им герою:

«Я по коробу скребен,
По сусеку метен,
На сметане мешон,
Да в масле пряжон,
На окошке стужон;
Я от дедушки ушел,
Я от бабушки ушел,
От тебя, зайца, не хитро уйти!
И покатился себе дальше; только заяц его и видел» [1, с. 41].

Уже этот порядок ограничивает произвол сказывающего и настраивает его на независимое, а следовательно, объективное по отношению к нему содержание, которое рассказчик должен воспроизвести. Но в таком случае он находится в ситуации подлинной свободы: следует не своему произволу, а необходимому содержанию, которое он должен воспроизвести с достаточной степенью точности. В то же время сказка рассказывается не как стихотворение, не наизусть, не по законам механической памяти, а по способности свободно следовать содержанию: правильно воспроизводить его и в то же время быть достаточно свободным по отношению к нему. Можно сказать что-то иначе, что-то добавить, украсить повествование, сохраняя основное содержание и канву произведения. При повторении сказки этот навык свободы мышления тренируется и закрепляется, становится привычкой рассказчика независимо от того, сколько ему лет: три или пять, или десять, или сорок. А затем привычка легко переносится на оперирование другими формами содержания сознания, в том числе научными. В школу такой ребенок приходит с развитой способностью самосознания: он хорошо знает это объективное содержание своего сознания и способен легко усваивать другое содержание по образу и подобию этой способности.

Поэтому первая цель познания сказок состоит не просто в знакомстве ребенка с содержанием сказки и её героями, а в способности относительно точно её воспроизводить, сказывать. Не рассказать о сказке, о её содержании, а развернуть её собственное содержание. Воспроизводить, т. е. рассказывать в соответствии с характером образов (героев) сказки, в соответствии с логикой их отношений и с ходом общего развития действия. Надо не просто про-

читать ребенку сказку с картинками, а заинтересовать его самого тем, чтобы сказывать объективное по отношению к нему самодвижение содержания. А когда он вполне овладеет этой формой сказывания, тогда он будет способен переносить этот способ свободного обращения с предметом (содержанием) на другие предметы (содержание). Но это будет уже самостоятельным рассмотрением знакомых или незнакомых предметов и фиксация этого рассмотрения и выводов в лексических формах.

Следующая цель состоит в развитии способности анализировать объективное содержание на примере сказки. Надо научить ребенка обсуждать вопросы: какие имеются герои, что они делают, с чем и с кем взаимодействуют, какие получают результаты, каковы их цели и средства, каков их моральный облик и т. д. Научившись разбирать состав и действия героев сказок, их связи, ребенок усваивает этот способ рассмотрения и сможет в дальнейшем переносить его на любое другое содержание. Так развивается его аналитическая способность размышления и выражения итогов своего размышления.

Третья цель состоит в формулировке выводов из сказки. Таких выводов может быть много. И их нужно делать – чем больше, тем лучше. В выводах снимается различие героев и их действий в едином, общем для них результате. А это и есть синтез. Следовательно, ребенок развивает свою способность синтетического познания и, соответственно, выражения этого содержания в словах.

Но среди результатов синтеза одни будут важнее других. Каждый из них можно считать (и кто-то считает) теми «намекками», о которых сказал поэт. Но все-таки есть один – главный – намек, который и является уроком молодцу. Так какой – главный? И почему он – главный? И вот уже развивается способность доказательства, аргументации, отделения существенного от несущественного, выбора существенного и сущности. И это – четвертая цель познания сказок.

Наконец, когда сказка усвоена до степени вполне свободного обращения с её отдельными элементами, можно развивать творческое отношение к содержанию сказки, чтобы включилась творческая фантазия ребенка, его способность дополнять (украшать) или даже преобразовывать сказку. Высший уровень – самому сочинить сказку.

Таким образом, сказка дает материал для развития логических и творческих способностей человека с самого раннего возраста. Причем в приятной эстетической форме, легко и с удовольствием усваиваемой ребенком при минимальных затратах ресурсов и времени родителей и воспитателей.

Антропологические смыслы сказок

В каждой сказке, даже самой простой, как, например, «Курочка ряба» или «Репка», можно найти много разных смыслов. И в разных ситуациях люди находят их и спорят по их поводу. Но главный интерес сосредоточен на главном, или истинном смысле, который и составляет тот «намек», ради которого она рассказывается. Понятно, что рефлексия, а вслед за ней и дискуссия, проникают и сюда, и спор продолжается и о главном намеке. Но здесь и важен сам этот спор, эта дискуссия, которая помогает оттачивать аргументы, а вслед за тем и саму логическую способность. Причем, поскольку речь идет об интерпретациях, постольку уровень может быть задан самый высокий.

Например, можно утверждать, что в сказке «Лиса, заяц и петух» (варианты «Заюшкина избушка», «Лиса и заяц») показано, как осуществляется борьба (в том числе и политическая) и достигается победа. Беспомощный бездомный заяц, изгнанный лисой из своей избушки, идет по дороге и плачет, а навстречу ему собаки: «Тяф, тяф, тяф! Про что, зайчик, плачешь?». Заячик объяснил, собаки обещали помочь, но лиса им с печи крикнула: «“Как выскочу, как выпрыгну, полетят клочки по заулочкам!”». Собаки испугались и ушли» [1, с. 21]. Потом та же картина повторяется с медведем и с быком. А заяц опять идет да плачет, а ему навстречу петух с косой: «Кукареку! О чем, зайчик, плачешь?». Заячик рассказывает, а петух обещает помочь. Заячик, наученный горьким опытом, ему не верит: «Нет, не выгонишь! Собаки гнали – не выгнали, медведь гнал – не выгнал, бык гнал – не выгнал, и ты не выгонишь». И действительно, такие сильные субъекты брались за дело, но не смогли его совершить. А тут выступает значительно более слабый. Но петушок уверенно говорит: «Нет, выгоню!». Правда, он не просто петух, а «петух с косой». Подошли к избенке.

«”Кукареку! Несу косу на плечи, хочу лису посечи! Поди, лиса, вон!”. А она услышала, испугалась, говорит: “Одеваюсь...”. Петух опять: “Кукареку! Несу косу на плечи, хочу лису посечи! Поди, лиса, вон!”. А она говорит: “Шубу надеваю”. Петух в третий раз: “Кукареку! Несу косу на плечи, хочу лису посечи! Поди, лиса, вон!”. Лисица выбежала; он её зарубил косой-то¹ и стал с зайчиком жить да поживать да добра наживать» [1, с. 22].

¹ Смерть лисы здесь совершенно излишня: задача уже решена тем, что лиса освободила избу; а перед сном рассказывать про убийство лисы ребенку не стоит – сегодня это место должно быть скорректировано.

Казалось бы, уже собаки могли бы справиться с лисой и выгнать её, вернуть зайке его избушку. Даже одна собака, даже такой некрупной породы, как фокстерьер, может справиться с лисой. Но лиса умнее-хитрее собак, она их подавляет психически, собственно пугает, и они убегают, не вступив в реальную борьбу. Тем более медведь и бык легко справились бы с лисой, если бы столкнулись с ней реально. Но лиса подавляет их духовно точно так же, как собак, и они пугаются и уходят. Напротив, петушок, эта вечная жертва лисы и в жизни, и в сказках, смело выступает и добивается победы. В чем дело? Почему побеждает петушок? Это обычная сказочная фантазия? Выражение мечты о спасителе?

Конечно, сказка по природе фантастична. Но в ней есть то реальное антропологическое содержание, которое, может быть, неосознанно ценится людьми и потому сохраняется столетиями народом, который использует это содержание в эстетических и познавательных целях. В частности, рассматриваемая сказка в этом отношении очень содержательна. Она выражает и объясняет простую, но правильную мысль: чтобы победить реально, материально (практически), надо сначала победить духовно, теоретически. Ведь и петушок задачу – изгнание лисы – решил духовно: она убежала из дома и убежала бы, а они могли бы остаться в нем жить, не применяя косу реально. Коса уже сыграла свою роль средства, но не средства материального, а средства духовного, как инструмента вдохновения владельца и идейного воздействия на противника. Петух не ждал, когда лиса будет его подавлять, а сам сразу начинает её программировать на поражение своей боевой песней, пугать её. И лиса пугается, внутренне сдаётся, а потом и убегает.

Но так происходит и в любой другой борьбе и даже на войне: при прочих равных условиях побеждает тот, кто превосходит духовно, кто изобретательнее, кто творчески подходит к делу. А иногда духовно более развитый субъект побеждает и заведомо более сильного противника, как это показано в данной сказке. Примерами из жизни могут быть даже самые крупные события.

Как подметил английский историк Э. Карр, «в битве под Сталинградом сошлись в смертельной схватке две школы гегелевской философии, надо полагать, не из-за разночтений в трактовке параграфов его “Логики”» [2, с. 7]. Конечно, не из-за разночтений параграфов. Но прежде, чем победить материально-практически, нужно превзойти противника духовно-теоретически. И кто же был более подготовлен духовно: силы, изучавшие изданное за 12 лет до войны собрание сочинений Гегеля и его учеников и на деле отбросившие устаревшее религиозное мировоззрение в частную сферу, или полу-

забывшие Гегеля мистические нищестанцы и расхристанные модернисты? Странный миф был запущен Н. Хрущевым о неготовности СССР к войне. Разве побеждают неподготовленные армии? Неподготовленные армии и страны проигрывают и терпят поражения. А Сталин, готовя страну к войне, позаботился и о духовной стороне дела: общественное сознание в стране было достаточно готово к справедливой оборонительной войне. Другое дело, что не все планы были осуществлены, но они не догмы, а руководства к действию. Шло сознательное состязание по подготовке к войне. Гитлеровское правительство оказалось менее готовым к войне и заблуждалось по поводу своей дееспособности. Духовную сторону этой борьбы хорошо подметил О.Ю. Сумин, объяснивший победу советской школы философии:

«...даже и с чисто субъективной стороны очевидно, что коммунистическое государство совсем сознательно делает стержнем своей идеологии “диалектику Гегеля” и пропагандирует пафос разума как философской, логически в себе определенной мысли. В то время как фашистское государство в качестве принципа своей идеологии имеет иррационалистический пафос мистического религиозного чувства» [3, с. 276].

В этом же ключе надо рассматривать и отступление советской армии не как бессильную уступку превосходящему врагу, а как постепенное перемалывание его силы в ходе борьбы. Поэтому к Сталинграду гитлеровцы подошли обессиленными: до Волги, перекрытие которой и было целью этого их наступления, оставалось всего 200 м., но пройти их они уже не могли. Они были разбиты физически и подавлены духовно, и в руководящих фашистских кругах понимали это уже в 1943 г.

Подобным образом обстоят дела и в современной политической борьбе. Так, на Украине на президентских выборах в 2004 г. победу, правда, с минимальным преимуществом, одержал В. Янукович. Но В. Ющенко устроил в Киеве Майдан, погрозил В. Януковичу, и тот фактически ушел тогда от борьбы. В 2014 г. В. Янукович, уже будучи президентом, снова испугался погрозившего ему Майдана и сбежал, не стал защищать конституционные права и общественный порядок, подвергнув страну еще более суровым испытаниям. До реальной силовой борьбы дело ни в том, ни в другом случае не доходило. Развернувшаяся весной и летом гражданская война на Украине велась уже другими субъектами. Так же и в России: Б. Ельцин 20 августа 1991 г. с танка (танк выполнял функцию косы) первый раз пригрозил руководству СССР. Второй раз пригрозил в форме указа о приостановке деятельности руководящих органов КПСС. А когда подписал в Беловежской Пуще практически антисоюзный

договор с украинским и белорусским президентами, М. Горбачев («лиса») испугался и, не оказав противодействия и нарушив присягу по защите конституционного строя, сбежал со своего поста Президента СССР. До реальной силовой борьбы дело опять не дошло. Силовая борьба произошла в октябре 1993 г., но это были уже другие субъекты и другая история.

Предпринятый анализ показывает глубокий интеллектуальный, творческий потенциал сказок, возможности их использования в воспитательной работе и в образовательном процессе, в осмыслении сложных процессов на простых естественных моделях. В сказках, следовательно, заложен и методологический потенциал.

Антропологическая корректировка сказок

Русский народ не устает благодарить деятелей культуры XIX в., собравших по крупицам и записавших русский фольклор. И среди них одно из виднейших мест занимает А.Н. Афанасьев. Но при всем уважении и к фольклору, и к А.Н. Афанасьеву потомки должны самостоятельно, с учетом развития культуры, относиться к богатому наследию. Нельзя не учитывать, что материалы собирались по деревням, что крестьяне в университетах не обучались, что в образах фольклорных героев и в их взаимоотношениях отразились те черты и нравы, которые существовали тогда и порой неприемлемы сегодня. Кроме того, не всегда выверена логика сказания, поскольку, видимо, она и не учитывалась специально, а использовалась лишь стихийно. Думается, что современные наследники должны кое-что поправлять с учетом развития культуры вообще и логической культуры в частности. Эту потребность чувствовали российские писатели, сценаристы и другие творческие работники, а потому мы имеем много переработок народных сказок и авторских пересказов, в том числе, таких серьезных авторов, как Л.Н. Толстой, А.Н. Толстой и др. Но систематически на научном уровне эта работа не ведется, хотя необходимость ее в век информационных технологий очевидна.

Что касается рассматриваемой сказки, то нужно сказать следующее. Во-первых, расправу с лисой, по крайней мере, из детских изданий, нужно изъять – не стоит пугать детей страшной сценой, тем более на ночь. Во-вторых, смысл сказки проявится ярче, если изменить состав и порядок появления героев. Героев лучше разместить по убывающей степени: сначала выступает бык как самый большой, сильный, но и недалекий. Физически он гораздо сильнее лисы и способен не только её, но и избушку уничтожить. Но он туповат, поэтому лиса спокойно справляется с ним.

Вторым номером надо поставить собаку. Не собак (во множественном числе, как в сказке), а одну собаку. Собака – примерно равный противник лисы, и исход битвы может быть как в пользу лисы, так и в пользу собаки. Но лиса умнее, хитрее, духовно крепче, поэтому она психически подавляет собаку и та убегает. Медведя вообще стоит убрать из этой сказки, потому что он – единственный из диких животных хорошо знакомый и изначально страшный для лисы. Она не будет при всей фантастически сказочной ситуации пугать медведя, а сразу убежит от него куда подальше. А все остальные животные суть домашние, хорошо ей знакомые, с которыми она неоднократно сталкивалась и в жизни, и в сказках.

Третьим и последним её противником противоречиво-логично выступит петушок – вечная жертва лисы, которая постоянно во всех других сказках его обманывает и тащит за синие моря и высокие горы. Но в этой ситуации петух – с косой, со средством, которое может ему помочь и которое укрепило его дух и готовность к борьбе. Коса, стало быть, не только материальное средство борьбы. Она преобразована в дух, в духовное средство, т. е. в метод ведения духовной борьбы и подавления противника. Поэтому петух не ждет, когда его будут программировать на поражение, а сам программирует лису, наступает на неё, пугает её, сразу начинает свою боевую присказку. Надо отметить, что в этом варианте страшилка сказывается несколько неловко: рифма и ударение противоречат друг другу. Поэтому в современных вариантах сказки имеются другие по содержанию и форме присказки, напоминающие песенку как более соответствующую природе петуха. В одном из вариантов он поет: «Несу-несу косу! Лисе голову снесу! По самые плечи! Убирайся лиса с печи!». Здесь и рифмы правильные, и ударения, и соответствующая ситуации напористость и экспрессия. В то же время форма песенки несколько смягчает brutality содержания.

Таким образом, сказка – это такое богатство, которым пользуются все по своему произволу и разумению. Но это богатство требует ухода и культивирования, заботы и попечения, чтобы оно не коснело в традиционности и не уродовалось в модернизации. Но для этого она нуждается в изучении и познании, в том числе философском.

Список литературы

1. Афанасьев Н.А. Народные русские сказки. – М.: Изд-во АЛЬФА-КНИГА, 2010.
2. Перов Ю.В., Сергеев К.С. «Философия истории» Гегеля: от субстанции к историчности / Предисловие к работе Гегеля «Философия истории». – СПб.: Наука, 2000.
3. Сумин О.Ю. Гегель как судьба России. – Краснодар: Глагол, 2005.

Медиакомпетентность личности: ролевой анализ

Рассмотренная в статье проблема обосновывается условиями существования личности и ролью массмедиа в современном мире. Автор выделяет основные направления медиаобразования, применяет их положения к исследованиям медиакомпетентностей личности, предлагает собственную концепцию, в основе которой лежит ролевой анализ.

The problem treated in the article, is conditioned by circumstances of personality existence and the role of mass media in the modern world. The author singles out major vectors of media education applying their theses to personality media competence research and offering his own theory based on role analysis.

Ключевые слова: медиакомпетенции, медиаобразование, массовая коммуникация, журналистика, личность.

Key words: media competence, media education, mass communication, journalism, personality.

Современные проблемы существования личности обусловлены, прежде всего, смысловой неопределенностью, причины которой – постоянные изменения социальной среды. В настоящее время очевидными становятся проблемы, вызванные нарастающими темпами подобных изменений. Перемены в сфере образования также можно трактовать как поиск ответов на вызовы постоянно изменяющейся внешней среды. Но, так же как и во многих других областях человеческой деятельности, такие перемены зачастую носят формальный характер. Например, в сфере журналистского профессионального образования наблюдается уклон в техницизм, который обостряет противоречия между формами и содержанием учебного процесса. Большое значение придается мультимедийности, которой часто подменяется универсализм в журналистике.

Интенсификация профессиональных изменений в журналистике приводит к необходимости длительного и в то же время интенсивного обучения, связанного с проблемой смены технологий производства массовой информации. В таких условиях все чаще требуется переподготовка, однако невозможно быстро переучить специалиста, получившего определенную квалификацию при обу-

чении в вузе. Чем дольше приобретается квалификация, чем она сложнее, тем меньше шансов переквалифицироваться. На определенном этапе технологического развития это станет просто невозможным. В последнее время в сферу массовых коммуникаций активно внедряются технологии UltraHD, объемное телевидение, передача голографических изображений, электронная бумага, виртуальные телевизионные студии, автономные мобильные устройства для видеосъемки и т. д. Такие открытия делаются за рубежом, наши практики их осваивают, и только потом система образования реагирует на инновации.

Выход из состояния неопределенности состоит в изменении базовой модели журналистского профессионального образования. Подготовку специалистов необходимо совместить с редакционным производством. Не с разбитой по годам учебной практикой, а именно с производством, когда профессиональная подготовка идет параллельно с профессиональным журналистским трудом, т. е. на протяжении всей трудовой жизни. Такая модернизация позволит институтам образования осуществлять системный контроль перемен в мире массовой информации, смену технологических укладов и вовлечет профессиональное образование в процессы управления информационными изменениями. Это означает, что университеты должны стать центрами инновационного медиапроизводства, что возможно лишь при условии принятия соответствующих государственных программ или включения вузов в сферу деятельности крупных медиахолдингов. Пока же университеты лишь следуют за практикой, а практики, напротив, ждут от университетов и научных организаций новых открытий в медиасфере.

Потребности современных СМИ в системе образования можно свести к двум основным постулатам: подготовка квалифицированных специалистов в области массовых коммуникаций и «производство» компетентных аудиторий. Реализация данных потребностей ставит на повестку дня вопрос о массовом медиаобразовании населения. В широком значении медиаобразование понимается как подготовка человека к жизни и деятельности в современных информационных условиях (постоянное увеличение объема информации, интенсивность ее воздействия, необходимость использования информационных технологий и т. д.), т. е. именно как «производство» аудиторий. В узком смысле медиаобразование трактуется как подготовка специалиста для работы в медиасфере (создание текстов, регулирование коммуникаций, медиакритика и анализ массовых коммуникаций и др.). В качестве педагогической задачи в комплекс

медиаобразования включено достижение медиакомпетентности личности. Медиакомпетентность как целевая функция образования представляет собой сложный комплекс знаний, умений и навыков, конкретный перечень которых зависит как от уровня образования (от начального до послевузовского), так и от его предметной специфики.

Один из ведущих специалистов в данной области А. В. Федоров выделяет двенадцать концепций медиаобразования, в соответствии с которыми формируются группы медиакомпетенций [8; 9]. Рассмотрим концепции в компетентностном ракурсе.

1. Идеологическая концепция. Компетенции по отбору «правильных» в идеологическом плане медиатекстов, умение отличить их от текстов оппонентов, разработка соответствующего идеологии понятийного аппарата, формирование навыков по производству выдержанных в идеологически верном русле медиатекстов.

2. Концепция удовлетворения потребностей аудитории. Компетенции по определению собственных потребностей в текстах медиа, умение находить тексты и определять уровень их соответствия заявленным потребностям, умение использовать медиатекст для получения удовольствия путем понимания медиаязыка, сюжета и композиции текста.

3. Критическая концепция. Компетенции отбора текстов и их источников, анализа медиатекстов с языковой, семиотической, политической, идеологической и гражданской точек зрения; умение понять, что на самом деле заставляет почувствовать и пережить медиатекст, кто его создал и с какой целью, увидеть, какие последствия это может иметь.

4. Культурологическая концепция. Компетенции прочтения медиатекста, анализа его влияния на личность, изменений, которые он производит, высказывание своего личного мнения по поводу прочитанного, самостоятельное производство медиатекстов.

5. Концепция медиаактивности. Создание медиатекстов с целью понимания принципов функционирования и тиражирования текстов медиа, формирования суждений о них. Навыки диалога с медиа через освоение технических средств.

6. Практическая концепция. Технические компетенции, анализ функционирования медиатекста с целью создания более эффективного материала.

7. Защитная концепция. Компетенции «разоблачения» и «недопущения» текстов медиа, защиты от их разрушающего воздействия, обнаружения в тексте манипулятивных приемов, выработки спо-

способности к нахождению контраргументов к сказанному в медиапослании.

8. Семиотическая концепция. Компетенции работы с изображением и его сочетанием с другими формами медиатекстов, а также со всеми иными формами знаков (как внеязыковых, так и языковых).

9. Социокультурная концепция. Компетенции анализа истории медиа и прогнозирования их развития на будущее, навыки чтения медиатекстов сквозь призму социокультурного анализа.

10. Теологическая концепция. Компетенции отбора и прочтения текстов, анализ этических и теологических посланий, содержащихся в них.

11. Экологическая концепция. Компетенции самоконтроля, отбора медиатекстов, их анализа, критического восприятия и защиты от чуждых и разрушительных идей.

12. Эстетическая концепция. Компетенции оценки и критики медиатекстов, умения читать знаковые системы, художественного анализа текста.

Разнообразие концепций, как можно заметить, обусловлено ценностным содержанием процесса как медиаобразования, так и образования в целом. В зависимости от целей обучения концепции образуют три группы: группа защиты личности и аудитории от определенного типа информации и медиатекстов (защитная, идеологическая, экологическая, культурологическая, эстетическая концепции); группа видения медиатекстов как источников материала для анализа (критическая, социокультурная, семиотическая, теологическая концепции, концепция удовлетворения потребностей); группа ориентации на практику и медиатехнологии (практическая концепция и концепция медиаактивности).

В ряде зарубежных исследований также предложены подходы по классификации медиакомпетенций. Л. Мастерман в работе «A Rationale for Media Education» выделяет три группы подходов к медиаобразованию и, соответственно, к целевым медиакомпетенциям: инъекционный, медиа как вид популярного искусства и медиа как репрезентация мира через систему символов [13, p. 61]. Французские исследователи Ж. Пьет и Л. Жиру в статье «The theoretical foundation of media education program» выделяют семь групп подходов: группа «волшебная пуля» (эта концепция медиаобразования основана на одноименной концепции медиа и является синтезом идеологической и защитной), группа пользы и выгоды, группа развития, группа установки направления мысли, критическая группа, семиотическая группа, социокультурная группа [14, p. 92].

Немецкий ученый Ш. Ауфенгангер среди основных групп медиакомпетенций выделяет защитную, критическую, практическую и антропологическую [12, с. 89].

Антропологический подход к медиаобразованию развивает петербургский исследователь Е. В. Касумова [4, с. 85–87], предложившая модель медиакомпетенций на основе личностных утверждений «я могу», «я способен», «я знаю» и «я умею». Группа утверждений «я могу» позволяет оценить теоретическую возможность работы с информацией, наличие доступа к ней и техническим средствам, обеспечивающим ее передачу: компетенции получения текста (обладание базовой и компьютерной грамотностью), его понимания (обладание базовой грамотностью и знакомство с системой кодировки текста), передачи информации (обладание возможностью доступа к распространению информации).

Группа утверждений «я способен» описывает базовые навыки, которые относятся к опыту взаимодействия с медиа. Их формирование относится не только к сфере медиаобразования, но и в целом к сфере социального опыта: компетенции понимания необходимости получения текста, добровольного или вынужденного характера такого получения, оценки предпосылок, предубеждений и других блокаторов информации, соотнесения имеющейся в тексте информации с уже имеющимся у адресата сведениями, проведения переоценки полученной информации при получении новой, понимания того, кто и с какой целью создал текст, какие силы (каких субъектов) представляет создатель текста.

Группа утверждений «я знаю» характеризует знания человека в области работы с медиа, позволяет выявить степень осознанности и рефлексивности его действий: компетенции поиска информации, работы с ее источниками, различения методов и приемов, используемых в тексте, определения действий в случаях, если информация является незаконной или доступ к законной информации ограничен, осознания ответственности за распространение информации.

Группа утверждений «я умею» отражает практические навыки индивида в области работы с медиа: компетенции классификации источников в зависимости от типа информации, выбора медиатекстов, определения их жанров, вычленения главной мысли медиапослания, оценки надежности информации, организации и категоризации информации, выбора информации из нескольких вариантов.

Подход к анализу медиакомпетенций, предложенный Е. В. Касумовой, в наибольшей степени приближен к модели ролевого анализа медиаповедения. В основе подобной модели лежит по-

ложение о решающей роли медиаактивности личности в процессах выбора, отбора, контроля, создания, структурирования информации. При анализе структуры медиакомпетентности предлагается использовать два подхода: анализ взаимодействия личности с медиасферой и ролевой анализ медиаповедения. Взаимодействие личности с медиасферой основано на процессах внешнего и внутреннего регулирования таких отношений. Внешнее регулирование лежит в основе выделения группы *нормативных* медиакомпетенций, к которым, прежде всего, относится знание и умение использования положений информационного законодательства. В специализированной модели образования нормативные компетенции формируют понимание того, как массовая коммуникация используется в целях регулирования социальных отношений.

Потребность во внутреннем регулировании (саморегулировании) формирует комплекс *психологических* медиакомпетенций. Они включают в себя навыки защиты от агрессивного медиавоздействия, медианасилия и манипуляций, а также умения полноценного восприятия и понимания текстов медиапроизведений. В частности, роль психологических компетенций состоит и в том, чтобы личность могла противостоять интенсивной информатизации и концентрации персональных данных, используемых для контроля населения. Нормативные и психологические медиакомпетенции являются базой формирования информационной безопасности личности как способности обеспечения защиты собственных информационных ресурсов и потоков, а также противостояния негативному воздействию на психику и индивидуальное сознание.

На основе ролевого анализа медиаповедения выделяются компетенции, связанные со степенью вовлеченности личности в медиасферу. Она позволяет человеку проявить себя в качестве самостоятельного («цельного») субъекта (актера), что, собственно, и определяет привлекательность медиаповедения для личности. В данном случае меняется отношение к человеку, он предстает как центр его собственной системы ценностных мировоззренческих координат.

Проблема понимания человека в медиасреде снимается. Понимание медиаповедения человека происходит через информацию, потребителем которой он является, на которую реагирует, и через коммуникацию, в которую он включается, инициирует или провоцирует. Поведение личности в медиасреде оценивается через медиапредпочтения и сетевые маршруты. Никлас Луман считал, что

«во всех программных областях средств массовой коммуникации подразумевается присутствие “человека”, – но... лишь в виде социального конструкта. Этот конструкт... необходим в функциональной системе массмедиа для того, чтобы постоянно и непрерывно подвергать саму себя раздражениям, исходящим из перспективы биологического и психического внешнего мира человека. Как и в других функциональных системах, этот внешний мир остается операционно-недостижимым, он не может включаться по частям и именно поэтому требует постоянных “прочтений”. “Характеризация” людей, непрерывно воспроизводимая указанным способом, обозначает на внутренней стороне системных границ массмедиа пункты, в которых вступают в силу структурные сопряжения с внешним миром людей. Таким образом, страсти миллиардов психических событий переводятся в форму, которая допускает их дальнейшее использование внутри массмедийной системы и новое психическое прочтение в ряду различий, которые из этого вытекают» [5, с. 129–130].

Луман четко актуализирует проблему понимания человека через медиа, решение которой возможно при условии признания принципа тождественности (взаимного признания, взаимопроникновения и взаимной готовности к изменениям) медиасреды и личности, в ней существующей.

Индивид, связанный с сетевой медиасредой, когнитивно и ментально проявляет себя как «медийная личность». По определению В. Д. Мансуровой,

«медийная саморефлексия и самоопределение становятся онтологией существования современного общества, а индивид, получивший несанкционированный доступ к коммуницированию, – обретает статус **homomediates**. <...> “**Медийный**” человек, выступая то в статусе субъекта, то объекта массовой коммуникации, оказывается перед выбором своего социального статуса и способа самовыражения – в качестве **дигитального двойника** “без имени и просто без судьбы” или **реального участника** социальных взаимодействий на публичной арене» [6, с. 8].

Таким образом, в структуре медиакомпетентности выделяются группы информационных и коммуникативных компетенций. В качестве видов активности в медиасфере выделяются четыре варианта ее возможного проявления: потребление, навигация, коммуникация и производство. Каждому из выделенных видов соответствует определенный тип ролевого поведения: потребитель, навигатор, коммуникатор и автор [7, с. 220–226].

Информационные компетенции преследуют цель формирования ролевых моделей потребителя (общая медиакомпетентность) и навигатора (специальная). Потребление рассматривается как начало обратной связи в системе коммуникаций. Информационные компетенции потребителя состоят в умениях и навыках поиска информа-

ции и информационного ориентирования, анализа и критического осмысления медиатекстов.

Статус *потребителя* обретает человек, «входящий» в медиасреду, «отдающий» ей свое время. Предметом потребления в медиасреде являются «блага» информации и коммуникативных сообщений. «Сейчас недостаточно информировать, чтобы осуществить коммуникацию, не только потому, что посланий все больше и коммуникация требует их отбора, но и потому, что возрастает роль получателей информации» [3, с. 6]. Потребитель информации в онтологическом смысле демонстрирует тождественность субъекта и объекта взаимодействия, создающую новое качество. Механизм тождества состоит в идентификации – процессе принятия потребителем роли, задаваемой и определяемой сообщением. Идентификация для потребителя является способом усвоения установок и ценностей, предлагаемых сообщением, как своих собственных.

В концепции «осевого времени» Карла Ясперса само явление коммуникации рассматривается как внутренняя метафизическая способность личности открывать в себе чувство другого:

«Способность видеть и понимать других помогает уяснить себе самого себя, преодолеть возможную узость каждой замкнутой в себе историчности, совершить прыжок вдаль» [11, с. 49].

Общение (в противоположность договору, в котором участники руководствуются обязательствами) понимается как акт взаимопонимания, интимных контактов и осознанной духовной общности. В экзистенциальной традиции акцентируется внимание на противоречии (даже несовместимости) человека и социального мира, окружающего его. Идентификация как принятие роли представляет собой путь выхода из мира несовместимости и непонимания, путь взаимодействия адресата и мира массовой информации, где проблема общения решается не через разделение объекта и субъекта, а через их тождество.

Задача *навигатора* состоит в регулировании информационных потоков, управлении маршрутами. Характер его деятельности позволяет выделить различные типы навигаций. К ним относятся: распространение информации через информационные и рекламные агентства, распространение СМИ, регулирование (стимулирование, упорядочивание или блокирование) информации и коммуникаций, уничтожение или повреждение информации (хакерство) и т. д. Специфика компетенций навигаторов состоит в умении определять источники медиатекстов, интересы их авторов и контексты, а также

интерпретации медиапроизведений и ценностей, распространяемых медиа (функция критической автономии).

Статус навигатора обретает служащий (работник) медиасреды – оператор ракурсов, контекстов и смыслов. Социальный смысл навигации в медиасреде состоит в организации сосуществования представлений о мире, смыслов и ценностей:

«коммуникация состоит не в том, чтобы свободные и равноправные индивиды разделяли одинаковые точки зрения, а в том, чтобы организовать сосуществование часто противоречащих друг другу представлений о мире. <...> Коммуникация – это обучение сосуществованию в мире информации, где вопрос инаковости становится центральным. <...> Коммуникация... никогда не происходит сама собой, но является результатом хрупкого процесса переговоров. Именно поэтому информировать недостаточно для того, чтобы произошла коммуникация, и поэтому также чаще всего, за исключением редких случаев в жизни и в истории, коммуникация в основном означает сосуществование» [3, с. 33].

Организация коммуникации и, следовательно, обучение сосуществованию составляет главный принцип деятельности навигатора.

Успешная навигация как деятельность по организации контекстов и смыслов, формированию «повесток дня» и «картин мира» требует, с одной стороны, необходимого уровня образования, с другой – осознания ответственности за последствия своей деятельности. Следовательно, возрастает и роль журналистов именно в качестве навигаторов коммуникаций и организаторов информации.

Коммуникативные компетенции выделяются на основе ролевого поведения коммуникаторов (общая медиакомпетентность) и авторов (специальная медиакомпетентность). Активность коммуникаторов приводит к возникновению сетевых структур, аналогичных социальным структурам. Сети возникают на основе объективных потребностей в общении и для решения определенных (конкретных) задач. Компетенции коммуникаторов состоят в умениях взаимодействовать с помощью СМК и навыках обратной связи, а функции – в инициировании коммуникаций и производстве сообщений.

В основе формирования сетей лежит обмен. Концепция социального обмена принадлежит американскому исследователю Джорджу Хомансу, который описал социальное поведение как обмен деятельностью, приводящий к вознаграждениям и издержкам. Хоманс сформулировал ряд постулатов, обосновывавших социальный обмен: успех, стимул, ценность, лишение-пресыщение, агрессия-одобрение и рациональность [10]. Описание человеческого поведения в теории Хоманса стало отправной точкой концепции обмена американского социолога Питера Блау, который стремился понять

социальную структуру путем анализа процессов, управляющих отношениями между индивидами и группами. Связующими механизмами в сложных социальных структурах выступают нормы и ценности (или соглашение относительно ценностей). Соглашение относительно социальных ценностей служит основой для того, чтобы распространить порядок социального урегулирования за пределы непосредственных социальных контактов и продлить существование социальных структур вне пределов жизни отдельного человека [1]. Социальный обмен, создающий социальные структуры, оформляется в форме социальных сетей, которые с помощью компьютерных технологий и Интернета обретают «реальную» возможность для своего функционирования. Норберт Болъц отмечает роль сетей как в глобальном масштабе, так и в новом качестве социальной дифференциации: «Собственное значение сетей заключается... не в том, что они перерабатывают информацию, а в том, что они создают общности. В результате нация как инстанция, порождающая идентичности, всё более теряет свою значимость – в пользу глобализирующих, но также и “трайбализирующих” сил» [2, с. 104].

Компетенции *автора* основаны на творческих, коммуникативных способностях личности. Они представлены умениями самовыражения, критического мышления, создания медиатекстов, отбора соответствующих медиаканалов для создания и распространения медиапроизведений и обретения заинтересованных в них аудиторий. Автор создает вторую – подчиняющуюся «определенным условиям – реальность, с точки зрения которой обыкновенный образ жизни выглядит уже как реальная реальность» [5, с. 83]. Статус автора предполагает «производство» информации, превращения повседневности в событие. Автор стирает различия между явлением повседневности в реальном мире и медиасреде. Автор может выступать и как «создатель события», частным проявлением авторской роли в сетях является блоггерство.

Ролевая проблема автора состоит в достижении равновесия с окружающей социальной средой (средой повседневности), но без потери собственной ценностной идентичности. Для автора описание и интерпретация повседневности с позиции собственных ценностей – это только первый шаг в производстве нового знания или знания, обладающего новым качеством. Следующий шаг состоит в фиксации напряжения, вызванного расхождением в картинах мира и системах ценностей автора и героев его произведения. Затем следует расшифровка, раскодирование смыслов поведения, что служит достижению понимания мотивов и в результате ценностей «другого».

Список литературы

1. Блау П. М. Различные точки зрения на социальную структуру и их общий знаменатель // Американская социологическая мысль: тексты / под ред. В. И. Добренкова. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 8–29.
2. Больц Н. Азбука медиа. – М.: Европа, 2011. – 136 с.
3. Вольтон Д. Информация не значит коммуникация / пер. с фр. – М.: ПОЛПРЕД Справочники, 2011. – 37 с.
4. Касумова Е. В. Исследование социальных компетенций выпускников петербургских школ (на примере медийных компетенций) // Студенты – городу: сб. ст. – СПб.: Правительство Санкт-Петербурга, Комитет по науке и высшей школе, 2014. – С. 80–88.
5. Луман Н. Реальность массмедиа / пер. с нем. А. Ю. Антоновского. – М.: Праксис, 2005. – 256 с.
6. Мансурова В. Д. «Медийный» человек российской провинции: динамика социального взаимодействия. – Барнаул: Изд-во Алтайского ун-та, 2011. – 207 с.
7. Современный российский медиаполис / под ред. С. Г. Корконосенко. – СПб.: С.-Петербург. гос. ун-т, филол. ф-т, 2012. – 324 с.
8. Федоров А. В. Медиаобразование: история, теория и методика. – Ростов н/Д.: ЦВВР, 2001. – 708 с.
9. Федоров А. В. Словарь терминов по медиаобразованию, медиапедагогике, медиаграмотности, медиакомпетентности. – Таганрог: Изд-во Таганрог. гос. пед. ин-та, 2010. – 64 с.
10. Хоманс Дж. Общие положения теории обмена // Хрестоматия по современной западной социологии второй половины XX века / под ред. Г. Е. Зборовского. – Екатеринбург: Урал. гос. проф.-пед. ун-т., 1996. – С. 92–118.
11. Ясперс К. Истоки истории и её цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – С. 28–286.
12. Aufenganger S. Lernen mit den neuen Medien: Perspektiven für Erziehung und Unterricht // Medien-Generation: Beiträge zum 16. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft. – Opladen: Gogolin, Ingrid/Lenzen, 1999. – 431 S.
13. Masterman L. A Rationale for Media Education // Media Literacy in the Information Age: Current Perspectives / edited by Robert Kubey. – New Jersey: Transaction Publishers, 2001. – P. 15-68.
14. Piette J., Giroux L. The Theoretical Foundation of Media Education Programs // Media Literacy in the Information Age: Current Perspectives / edited by Robert Kubey. – New Jersey: Transaction Publishers, 2001. – P. 89–134.

Указание на «другого себя» как семантическая проблема

В статье идет речь о семантической проблеме, связанной с указаниями на себя в высказываниях. Показано, что эта проблема может возникнуть также и в ситуациях, когда для указания на себя используются обычные в этих случаях лингвистические средства. Рассматриваются некоторые варианты решения проблемы, связанные с анафорической интерпретацией значений местоимений, используемых в описаниях высказываний, делаемых говорящим о себе, которые, однако, не выглядят адекватными.

The paper is about a semantic problem which concerns references made by a speaker or a writer to him/herself, and is ordinarily left unspoken. It is shown that this problem may be actual also for the cases when quite usual linguistic means are used to refer by the subject to him/herself. Some variants of dealing with the problem are considered in the paper, and it is shown that they are not adequate.

Ключевые слова: значение, язык, высказывание, референция, истинность, интерпретация, анафора, дискурс.

Key words: Meaning, language, reference, utterance, interpretation, anaphora, discourse.

1. Контексты приписывания установки высказывания

Иногда люди говорят о себе в третьем лице. Например, так любил делать И. Сталин. Предположим, на встрече с избирателями И. Сталин сказал: (1) «*Товарищ Сталин не подведет*». Мы ожидаем, что (1) значит то же, что и (2) «*Я не подведу*», сказанное тем же человеком в тех же обстоятельствах. Но выражения типа «товарищ Сталин» имеют собственное дескриптивное содержание, и как следствие их значения зависят от того, как они использованы: а именно они могут быть использованы референциально, т. е. указывать на строго определенного индивида, независимо от того, имеет он или не имеет свойство, описываемое выражением, которое на него указывает, или атрибутивно, т. е. указывать на того и только того индивида, который имеет это свойство¹. Так же точно обычные имена, фигурирующие в естественных языках, могут использоваться атрибутивно, т. е. указывать на свои объекты вследствие удовлетворения последними определенных дескрипций, которые говорящие или со-

общество ассоциируют с данным именем. Любое имя может быть переформулировано дескриптивно как «тот, кого зовут Н» или «то, что называется Н». (1), соответственно, отличается от (2) тем, что в нем «товарищ Сталин» может быть использовано референциально или атрибутивно. Местоимения же, согласно распространенной точке зрения, лишены собственного дескриптивного содержания и поэтому обозначают индивидуальные объекты или обстоятельства непосредственно, независимо от дескрипций¹.

Есть правила, которые могут говорить нам, какого вида значение, или по-другому, денотат, должно быть у данного местоимения, но эти правила не описывают сами денотаты, т. е. индивидуальные сущности, обозначаемые местоимениями в конкретных обстоятельствах их использования, обычно называемых контекстами.

Несмотря на атрибутивное использование, такое выражение, как «товарищ Сталин», может, тем не менее, быть референциально связано с единственным индивидом в конкретном контексте; и таковым может быть сам говорящий. Это характеризует ситуацию, в которой субъект указывает на себя, но иначе чем при использовании слова «Я» в прямой речи.

Часто контекст, в котором появляется выражение естественного языка, не позволяет трактовать его одним единственным способом, т. е. приписывать ему единственное значение из некоего множества значений, которое оно в принципе могло бы иметь как выражение данного языка, использованное в соответствии с грамматикой и, шире, по правилам этого языка. Очевидно, что значение такого, например, предложения, как «Тебе не следовало этого делать», явно зависит от контекста, поскольку обычно зависит от значений входящих в его состав выражений «тебе» и «этого», а последние изменчивы вместе с такими конкретными обстоятельствами, как к кому обращается субъект высказывания данного предложения, на что он имеет в виду указать с помощью «этого» и, соответственно, кто этот субъект². Но точно так же, несмотря на то, что имя «Наполеон» довольно жестко ассоциировано с конкретным человеком, предложение «Наполеон вчера хорошо погулял», высказанное не во время

¹ В философии языка способность языкового выражения обозначать свой референт подобным образом часто называют прямой референцией. Д. Каплан [6] приписывает ее исключительно демонстративным и индексальным выражениям, к которым в основном принадлежат местоимения, тогда как, например, С. Крипке [7] наделял подобным свойством собственные имена и некоторые общие термины, которые он выделял как термины естественных видов.

² Под значением предложения в изъявительном наклонении в философии языка, как она сформировалась в XX в., чаще всего понимают его истинностное значение.

жизни великого полководца и политика, скорее всего, будет пониматься как не относящееся к нему, если использовано в здравом уме и твердой памяти, а истинное или ложное в зависимости от того, кого конкретно означает «Наполеон» в данном случае, и хорошо ли он погулял в день, предшествующий дню высказывания.

Распространенное различие между альтернативными способами интерпретации или, иначе, прочтения предложений, описывающих чьи-либо психологические установки (к каковым обычно относят и высказывания, поскольку это сознательные или, во всяком случае, подчиняющиеся разуму действия, использующие языковые выражения), проводится с помощью латинских терминов *de re* (касательно вещи) и *de dicto* (касательно сказанного)¹. В предложении «Петя верит, что гуси спасли Рим» можно приписывать Пете как минимум две разные установки (отношения к фактам): в одном случае предложение следует трактовать как говорящее о конкретных гусях (Петя верит, что они спасли Рим (*de re* относительно гусей)), тогда как в другом – как говорящее о любых гусях, которых Петя имеет в виду, что они спасли Рим (*de dicto* относительно гусей)². В обоих случаях слово «гуси» может указывать на определенных гусей, но в одной ситуации существование референта этого термина не зависит, а в другом зависит от приписываемой субъекту установки (в данном случае от того, во что верит Петя). В формальной семантике это различие, как правило, фиксируют, выводя переменную для денотата соответствующего выражения за сферу действия термина установки (в начало предложения, представляющего логический парафраз интерпретируемого предложения естественного языка) и связывая его квантором существования в одном случае и оставляя его внутри сферы действия термина установки (связывая им) – в другом.

Помимо указанных двух принято особо выделять также прочтение, в котором объектом установки и, соответственно, указания внутри сферы действия термина установки является сам субъект высказывания: такие интерпретации называют *de se* прочтениями³. Так как субъектом высказывания обычно является конкретный ин-

¹ См., например [10].

² То же самое, в принципе, относится и к выражению «Рим»: любое выражение, появляющееся внутри сферы действия термина психологической установки и не являющееся так называемым жестким десигнатором, т. е. термином, денотат которого строго задан и не меняется в зависимости от контекста, может иметь оба указанных прочтения.

³ Ср. [8].

дивид, реже – группа или организация, есть искушение трактовать *de se* как подвид *de re*¹. Но эта редукция подходит далеко не для всех случаев. В некоторых ситуациях субъект может указывать на себя, но таким способом, что выполнение этого указания (и, соответственно, значение высказывания) определяется удовлетворением субъектом определенной дескрипции. Так, предложение (3) «Товарищ Сталин сказал, что он не подведет», описывающее высказывание (1), имеет явное *de se* прочтение: это описание высказывания о себе самом. Таким образом, если (1) было высказано, то (3), высказанное относительно (1), должно быть истинно.

2. Проблема

Но если Сталин в соответствующем контексте использовал выражение «товарищ Сталин» атрибутивно – чтобы обозначить связь индивида, которого должно выделять для слушающих данное выражение с определенными свойствами, носителем которых он себя считает или предполагает, что слушатели считают его², (1) было высказано о Сталине как носителе определенных свойств, ассоциированных с данным атрибутивным использованием соответствующего составного имени. Так, как оно в этой ситуации использовано, «товарищ Сталин» может читаться как «тот, кого вы считаете Сталиным», или «тот, кого я считаю Сталиным», т. е. не обозначать ни какого-то другого человека, строго отличного от Сталина, или же образ, абстрактную идею Сталина (или что-то подобное), ни просто говорящего (1) здесь и сейчас – так называемый центр контекста высказывания рассматриваемого предложения. Быть центром контекста установки – значит в случае высказывания только быть тем, кто произвел это высказывание (максимум – носителем соответствующей интенции или целеполагания). Но бытие тем, кто высказывает предложение здесь и теперь, может не входить и обычно не входит в число свойств, приписываемых референту такого выражения, как «товарищ Сталин» в контекстах рассматриваемого вида: производство высказывания обещания, иначе говоря, не является необходимым условием выполнения соответствующего обещания, и для того, чтобы не подвести аудиторию, не требуется быть агентом

¹ См., например [9].

² Значение (1) в этом случае будет прямо зависеть от значения, имплицитированного в предложении местоимения «вы» или «я», или от замещающей его переменной, т. е. от того, чей образ Сталина имеется в виду.

такого высказывания¹. Все это не мешает (3) быть высказыванием о высказывании товарища Сталина о себе, так как оно предполагает, что тот, кем является товарищ Сталин, на которого указывает (1) в основных чертах, совпадает с тем, кем является товарищ Сталин, на которого эксплицитно (т. е. через использование соответствующего выражения) указывает (3).

Такую ситуацию можно назвать *указанием на другого себя*. Ее отличает то, что субъект указывает в определенном смысле на своего двойника – индивида, который является носителем определенных выделенных, но не всех качеств этого субъекта (и, возможно, некоторых не характеризующих его качеств), и «размещается» в других обстоятельствах, т. е. не является агентом данного высказывания здесь и теперь². Но он, тем не менее, не указывает на этого индивида *как* на своего двойника, в отличие от аналогичного указания в высказывании о возможной или вымышленной ситуации, относительно которого уместно предположить, что индивид, которого оно вводит, также возможный или вымышленный и как таковой лишь подобен субъекту указания по ряду выделенных параметров. Говоря, что он не подведет, товарищ Сталин в рассматриваемом значении высказывания говорит о себе самом в том смысле, что тот, кто должен не подвести, является агентом в ситуации, представляющей наиболее вероятное будущее самого говорящего, т. е. является проекцией его самого на наиболее вероятное будущее³.

¹ Если только речь не идет специально о том, чтобы не подвести кого-то в качестве именно агента данного обещания, а точнее – описывающего его высказывания.

² Так же точно такое указание можно трактовать как *de re* или *de dicto*: в одном случае существование индивида, воплощающего некоторые черты субъекта, не будучи тождественным ему, предполагается независимым образом, тогда как в другом оно зависит от выполнения соответствующего условия (а именно есть ли в обстоятельствах, соответствующих предполагаемому, кто-то, обладающий предполагаемыми чертами). Уместно предположить, что при *de dicto* прочтении атрибуция установки модуса *de se* будет тем менее оправдана, чем меньше реальных черт субъекта или чем больше черт, которые он не может иметь в предусмотренных обстоятельствах, приписывается объекту такого указания. Тем не менее я не берусь провести четкую грань, отделяющую условие, делающее приписываемую установку не *de se*, от того, которое позволяет еще трактовать ее как *de se*. В рамках данного рассмотрения достаточно принять, что при *de re* прочтении такого указания содержащее его высказывание сохраняет свой *de se* формат, поскольку оно делается *о субъекте*, изъятном из контекста высказывания и помещенного в другие обстоятельства, включая иногда некоторые изменения свойств его личности или характера.

³ Или, по-другому, можно сказать – на ближайшую к действительности возможность.

Если представить (1) как

(4) $\exists x$ [[товарищ Сталин(x)] \wedge [не подведет(x)]],

и записать *de se* интерпретацию (3) как

(5а) $\exists y$ [[товарищ Сталин(y)] \wedge [у сказал, что [у не подведет]]]

или

(5б) $\exists y$ [[товарищ Сталин(y)] \wedge [у сказал, что $\exists x$ [не подведет(x)]]].

Но (5а) будет подразумевать, что в (3) речь идет строго о том субъекте, который говорит, что не подведет. А (5б) будет приписывать товарищу Сталину высказывание о ком-то другом, что он не подведет. Предсказанное *de se* прочтение отсюда не следует.

Можно с помощью дополнительных условий сделать так, чтобы x в (5б) было связано выражением «товарищ Сталин»¹. Но это не решит основную проблему. «Товарищ Сталин» в (3) может обозначать либо говорящего (1), либо того, кого имел в виду говорящий (1), т. е. другого Я Сталина; и если переменная, представляющая местоимение в логическом парафразе (3), связана этой референциально использованной дескрипцией, она будет двусмысленна в том же самом отношении. Это предписывает местоимению «он» автоматически принимать то же значение, которое выбирается для выражения «товарищ Сталин» в (3). Но если выбирается говорящий (1), то (3) в описанном случае будет ложно, потому что (1) не говорит, что говорящий (1) не подведет. А если выбирается другое Я Сталина, то (3) ложно, потому что не другое Я Сталина высказало (1): эта сущность не характеризуется бытием агентом (1). Таким образом, вопреки обычным ожиданиям (3) не может быть истинно, если описывает *de se* установку². *De se* прочтение (3) должно быть истинно

¹ Например, так: $\exists x \exists y$ [[товарищ Сталин(y)] \wedge [x есть y] \wedge [у сказал, что [x не подведет]]].

² Разумеется, (3) может быть истинно при *de re* прочтении, в котором «он» указывает на конкретного выделенного заранее индивида. Однако в описанной ситуации нет свидетельств в пользу такой трактовки данного высказывания. Сходный пример приводит Д. Каплан [6]: некто, думающий, что он видит себя в зеркале, говорит «Мои штаны горят», но он не знает, что это не зеркало, и он видит своего двойника. Отчет о его высказывании « x сказал, что его штаны горят», будет тогда двусмысленным, так как «его» может указывать или на x или на его двойника. Различие между этим примером и приведенным выше, однако, состоит в том, что товарищ Сталин говорит о себе осознанно в третьем лице, и о нем уместно сказать, что он, указывая на себя, не имеет в виду себя как субъекта этого указания. Это, на мой взгляд, свидетельствует о том, что ситуация указания на другого себя имеет куда более широкое распространение и поддержана куда большим числом свидетельств, чем это может показаться, если образцом проблемной ситуации являются только случаи вроде описанного Капланом, которые в самом деле представляют собой этнографическую редкость.

относительно (1); но если «товарищ Сталин» указывает на другого себя, оно не может быть истинно.

На мой взгляд, эта проблема затрагивает не только случаи использования для указания на себя определенных дескрипций или выражений с явным дескриптивным содержанием, ассоциированным с ними, но и случаи аналогичного использования местоимений. Так, даже если (3) высказано о ситуации, в которой вместо (1) товарищ Сталин говорит (2), указанная проблема может иметь место.

Относительно личных местоимений существует убеждение, что уж они то, в отличие от имен или определенных дескрипций, которые могут относиться к разным индивидам за счет ассоциированного с ними дескриптивного содержания, однозначно выделяют индивида, на которого указывают, среди всех остальных в соответствии с контекстом. Если «я» использовано в прямой речи, как в (2), то считается, что оно указывает на того, кто говорит или пишет (2) в момент его говорения или писания¹. Но представим себе ситуацию, в которой человек всерьез и искренне говорит: (6) «*Я этого не делал*» о действии, которое он только что совершил и понимает это. Он не обязательно высказывает нечто однозначно ложное, так как «я» в (6) может указывать на говорящего (6), не указывая на агента действия, которое, согласно сценарию, произошло до момента высказывания. В обычном смысле (6) может подразумевать, что субъект произвел данное действие, но не желал этого, не предполагал, действовал неосознанно, или что-то в этом роде. С одной стороны, (6) может говорить о говорящем, что не он действовал в другом контексте – контексте описываемого действия.

Но, с другой стороны, обычно говорящий (6) осознает свою причастность совершенному действию и подразумевает, что *он* не участвовал в его совершении или не был причиной его производства *своими* существенными чертами. В этом случае «я» в (6), так же как и «товарищ Сталин» в (1) в описанном выше сценарии, будет указывать на своего рода другого себя говорящего, а именно на набор черт, которые субъект выделяет как существенным образом его характеризующие и которые, как и в предыдущей ситуации, не включают бытие говорящим (6): «я» указывает на того, кто находился на момент совершения действия, но не был его агентом; т. е. эта референция «я» не затрагивает текущий контекст, не включает субъекта как говорящего (6).

¹ См. [6].

Если «я» тоже может указывать на другого себя говорящего, мы получаем аналогичную проблему с описанием *de se* высказывания (3), сделанного относительно высказывания (2): если «Я» в (2) указывает на другого себя Сталина, (3) не может быть истинно вопреки ожиданиям.

3. Гипотеза

Достаточно очевидное решение проблемы состоит в том, чтобы позволить референции «он» в (3) заимствовать свой денотат непосредственно от появления именного выражения «товарищ Сталин» в (1) вместо того, чтобы быть детерминированной другими элементами предложения (3) и контекстом его высказывания. Такой шаг требует пренебречь обычным порядком приписывания значений соответствующим чувствительным к контекстам выражениям в зависимости от значений других выражений. Интуиция, согласно которой «он» в (3) должно означать в обычной ситуации то же, что и «товарищ Сталин» в том же предложении, базируется на презумпции, что данное использование местоимения является анафорическим, т. е. таким, при котором его референция должна быть позаимствована у какого-то другого выражения. И поскольку в том же или соседнем предложении нет другого подходящего выражения, то утверждение, что «он» значит то же, что и «товарищ Сталин», выглядит лучшим объяснением.

Анафорическая зависимость интерпретации одних языковых выражений от интерпретации других может иметь место не только внутри одного предложения (как в случае (3)), но и между предложениями. Так, предложение (7) «У фермера есть осел, и он его бьет» можно разбить на два: (8) «У фермера есть осел. Он его бьет». Если высказано (8) вместо (7), очевидно, что местоимения во втором предложении должны принимать значения в зависимости от значений слов «фермер» и «осел» в первом.

Но, как правило, анафорические связи легко установить, когда предложения идут непосредственно друг за другом в речи или на письме. Когда это условие не выполняется, подобные интерпретации давать труднее. Отчеты о высказываниях далеко не всегда следуют непосредственно за описываемыми в них высказываниями. (3) может отделять от (1) целая эпоха и множество промежуточных высказываний. Их можно представить как конъюнкцию, но высказывание этого сложносочиненного предложения будет иметь совсем другой контекст, не состоящий из соединения контекстов (1) и (3): у последних разные субъекты, место и время высказывания, тогда как у конъюнкции (1) и (3) эти параметры должны, если не полностью, то в значи-

тельной мере совпадать¹. Поэтому не ясно, на каких основаниях можно позволить «он» в (3) заимствовать референцию от появления выражения «товарищ Сталин» в (1), а не от его появления в (3).

Между тем случаи, когда соседнее выражение может не иметь отношения к интерпретации данного, также хорошо известны: если, например, некто говорит первое предложение из (8), а затем, отвлекшись, здоровается с прохожим, называя того по имени, после чего завершает высказывание (8), формально это имя должно восприниматься как определяющее референцию для «он» или «его» в последнем предложении. Но нормальный участник коммуникации обычно игнорирует подобные формальности в столь очевидных ситуациях и не воспринимает вклинившееся приветствие как часть того же дискурса, что и составляющие (8). Таким образом, мы на практике используем интуицию, согласно которой интерпретация конкретного выражения с изменчивым значением может зависеть от параметров дискурса, который, в свою очередь, сформирован по другому принципу, нежели близость его составляющих в пространстве и времени.

Однако в общем трудно сформулировать четкое правило, по которому высказывания следует или хотя бы не следует объединять в единый дискурс. Два очевидных кандидата на роль объединяющего принципа: тематическое единство и логическая совместимость. Интуитивно понятно, что если два высказывания говорят об одном и том же, у нас есть основания для их объединения в некое смысловое целое. Также легко согласиться, что если высказывается предложение, из которого очевидно следует другое предложение, которое, однако, не высказывается, то это следствие уместно считать в каком-то смысле частью содержания данного предложения в данном контексте, хотя и не высказанного прямо. Но в некоторых случаях эти два критерия не совместимы. Так, строго следуя формальной логике, если высказывается противоречие, с ним следует объединить в единый дискурс высказывания всех вообще предложений; такое объединение, однако, проблематично считать тематическим.

¹ Я здесь использую распространенное понимание контекста как совокупности конкретных обстоятельств или параметров высказывания, включающих обычно агента, время, место и некоторые другие (ср. [6]). Я допускаю, что, произнося длинную фразу, субъект может двигаться в пространстве и даже меняться во времени, но вряд ли существенным образом. Таким образом, время, место и субъект высказывания не обязаны сводиться к конкретному моменту, определенным пространственным координатам или даже строго определенным личностным характеристикам, но эти параметры, как правило, представляют собой ближайшие окрестности соответствующих начальных координат (в случае с личностью это предполагает минимальность изменений).

И если из p следует q , но никто из участников коммуникации, включающей данное высказывание p , не способен вывести это следствие и не подозревает о его существовании, то, о чем говорит q , не может быть темой этой конкретной коммуникации¹.

Тем не менее, если есть основания считать высказывания частью единого дискурса, их лингвистические элементы можно анализировать в терминах их дискурсивного, а не только синтаксического окружения. Такой подход характерен, прежде всего, для прагматистского направления в философии языка², но он также развивается и в ряде формально-семантических теорий³.

Если два высказывания являются разделенными во времени составляющими единого дискурса, как это имеет место в ситуациях высказывания (1) и (3); и (1), и (2), понимание второго (приписывание значений его составляющим) можно описывать как результат добавления некоего нового содержания к тому, которое уже было высказано первым. Так, высказывания предложения (1) нормальным рациональным агентом явно подразумевает, что есть некто, кому приписывается свойство быть товарищем Сталиным и о ком говорится, что он не подведет, а высказывание предложения (3) также подразумевает, что есть некто, кто сказал, что он не подведет. В рамках дискурсивного анализа семантики высказываний такие подразумевания принято называть дискурсивными референтами и условиями⁴. При этом высказывание, приписываемое агенту в (3), имеет и свою собственную пресуппозицию (то, что подразумевает его высказывание рациональным коммуникатором), а именно, что есть некто, о ком он говорит, что он не подведет⁵. В обычном случае ее нет нужды особо выделять, поскольку «он» имеет ту же референцию, что и термин, обозначающий агента описываемого высказывания; но в рассматриваемом сценарии это может быть не так, поэто-

¹ Также можно было бы упомянуть такой принцип, как каузальная зависимость элементов дискурса друг от друга, согласно которому дискурс составляют только те высказывания, которые связаны отношением порождения и порожденности. Но в конечном счете достаточно очевидно, что одно высказывание порождает другое обычно именно в силу логического следования содержания второго из первого или наличия концептуальной, тематической связи между ними.

² См., прежде всего, [4].

³ Например, в динамической семантике, базирующейся на дискурсивно-репрезентативной теории интерпретации высказываний (первоначальный вариант которой был предложен в [5]).

⁴ См. [5].

⁵ Концепция семантической пресуппозиция была сформулирована еще Г. Фреге [2], а Р. Сталнейкер [11] ввел понятие прагматической пресуппозиции. Ср. также понятие импликатуры, введенное П. Грайсом [4, ch. 5, 6, 14].

му игнорировать собственную пресуппозицию агента в рамках приписывания установки высказывания было бы некорректно.

Таким образом, можно представить интерпретацию (3) как результат слияния в рамках единого дискурса двух дискурсивно-репрезентативных структур¹, вводящих дискурсивные референты x и y , z , и условия, соответствующие предикатам. Предположим, (1) и (3) высказаны последовательно; информация о дискурсе, поставляемая предложением (1), дает репрезентацию

[x : товарищ Сталин(x), не подведет(x)],

а информация, поставляемая предложением (3), соответственно:

[y : товарищ Сталин(y), сказал(y), [z : не подведет(z)].

Местоимение здесь замещено дополнительным дискурсивным референтом, а подчеркивание выражающей его переменной z показывает, что она должна интерпретироваться в терминах антецедентного предложения. Поскольку (1) – единственный подходящий кандидат, постольку можно соединить обе репрезентации в одну структуру, в которой местоимение получает анафорическую интерпретацию:

[x , y , z : $x = z$, товарищ Сталин(x), не подведет(x), товарищ Сталин(y), сказал(y), [не подведет(z)]].

Условие « $x = z$ » позволяет исключить третью переменную и представить дискурс как:

[x , y : товарищ Сталин(x), не подведет(x), товарищ Сталин(y), сказал(y), [не подведет(x)]].

Такое слияние будет соответствовать сценарию указания субъектом на другого себя, но в таком виде (3) выглядит говорящим о ком-то, кто может вообще не иметь никакого отношения к субъекту (1) и, соответственно, агенту приписываемой установки, что он (этот кто-то, обозначаемый тем же выражением) говорит о субъекте (1), что тот не подведет. Иначе говоря, в таком виде содержание (3) трудно трактовать как приписывающее высказывание *de se*. Можно, конечно, ввести дополнительное условие: $y = x$; но такое прочтение (3) не будет отражать специфику указания субъектом на другого себя.

Тем не менее говорящий (3) может предполагать, что поскольку в (1) использовано обращение к себе в третьем лице, денотат этого выражения может не совпадать полностью с денотатом того же выражения, использованного им самим для обозначения агента (1). Можно, таким образом, представить местоимение в (3) как вводя-

¹ Согласно наиболее популярной версии дискурсивной семантики - дискурсивно-репрезентативной теории (см. [5]). Я использовал для удобства упрощенный вариант линейной записи.

щее дискурсивный референт (1), не прибегая к нежелательному тождеству, а именно как использованное с пресуппозицией указывать на того, о ком идет речь в другой части дискурса (в данном случае в высказывании (1)). Вместо этого можно использовать индексы высказываний или уровней дискурса, относительно которых следует оценивать данное появление выражения.

В такой интерпретации (3) будет подразумевать, что есть два индивида, один из которых высказывает (1), а о другом (1) высказывается, и утверждать, что первый сказал о втором, что тот не подведет¹. Но и в этом случае (3) не выглядит описанием *de se* установки. Проблема, таким образом, не устраняется.

Список литературы

1. Donnellan K.S. Reference and Definite Descriptions // *Philosophical Review*. 1966. – № 75. – P. 281–304.
2. Frege G. On Sense and Meaning / *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege* // trans. and ed. P.T. Geach and M. Black. – Oxford: Blackwell, 3rd edn, 1980.
3. Geurts B. & Maier E. Layered DRT. – University of Nijmegen, 2003.
4. Grice H.P. *Studies in the Ways of Words*. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
5. Kamp H. A theory of truth and semantic representation / J.A. Groenendijketal. (Eds.) // *Formal methods in the study of language*. – Dordrecht: Foris, 1981.
6. Kaplan D. *Demonstratives: An Essay on the Semantics, Logic, Metaphysics, and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals* / J. Almog, J. Perry and H. Wettstein (eds) // *Themes from Kaplan* – New York: Oxford University Press, 1989.
7. Kripke S.A. *Naming and Necessity*. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
8. Lewis D. Attitudes *de dicto* and *de se* // *The Philosophical Review*. – 1979. – № 88. – P. 513–543.
9. Maier E. Presupposing acquaintance: a unified semantics for *de dicto*, *de re* and *de se* belief reports // *Linguistics and Philosophy*. – 2010. – № 32.
10. Quine W.V. *Quantifiers and Propositional Attitudes / Ways of Paradox and Other Essays*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1976. – P. 185–196.
11. Stalnaker R.C. *Pragmatic Presupposition / Semantics and Philosophy* // Milton K. Munitz and Peter Unger, eds. – New York: New York University Press, 1974.

¹ Репрезентацию (3) тогда можно записать как: [*x*, *y*: товарищ_Сталин₃(*x*), товарищ_Сталин₁(*y*)_{pr}, сказал(*x*), [не подведет(*y*)]]. Индексы "1" и "3" здесь означают, соответственно, "упомянутый в (1)" и "упомянутый в (3)", а "pr" указывает на отношение данного фрагмента информации к пресуппозиции высказывания; версию ДРТ, в которой вводятся различия между уровнями репрезентируемой семантической информации см. в [3]. Аналогичное прочтение для (2): [*x*, *y*: товарищ_Сталин₃(*x*), Я₁(*y*)_{pr}, сказал(*x*), [не подведет(*y*)]].

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 2 – 14 : 1 (09) (37 + 38)

В. А. Гура

Проблема Бога и духовной реальности в античной философии

В статье рассматривается понятие Бога в античной философии. Автор полагает, что идея Бога выполняла важную конструктивную функцию в философском и научном познании. Проводится сопоставление идеи Бога с представлениями о духовной реальности в главных системах древнегреческой философии.

The article deals with the notion of God in antique philosophy. The author thinks that the idea of God had an important constructive function in philosophical and scientific cognition. The idea of God is positioned in relation to the ideas of spiritual reality in the main philosophical systems of ancient Greece.

Ключевые слова: Бог, гностицизм, духовная реальность, идеализм, материализм, неоплатонизм, пифагорейство.

Key words: God, Gnosticism, spiritual reality, idealism, materialism, Neoplatonism, pifagoreitsam.

Идея Бога есть величайшая человеческая идея.

Н. А. Бердяев

«Бог – не предмет науки, и богословие радикальным образом отличается от философского мышления», – утверждает выдающийся православный богослов В. Н. Лосский [8, с. 200]. С этим суждением можно согласиться, уточнив, что наука не ставит задачи постижения Бога как своего рода реальности. Научное гуманитарное знание имеет дело с идеей Бога, пытаясь выявить ее роль в человеческой культуре.

Идея Бога – одна из важнейших идей мировой культуры. Близкая и понятная во все века рядовому верующему, она наполнялась глубоким и таинственным смыслом в богословских и философских

трактатах. Так, католический философ Э. Жильсон назвал ее главной из всех метафизических проблем [4, с. 586]. К. Армстронг, автор интереснейшего труда «История Бога», отмечает, что идея Бога сыграла «решающую роль в нашей истории, да и вообще это была одна из величайших идей всех времен» [1, с. 16]. Нет числа богословским трудам, посвященным проблеме Бога. Однако чисто философских работ, ориентированных в большей или меньшей степени на научную методологию, сравнительно мало. Кроме упомянутого очерка Жильсона «Бог и философия», а также цитированной книги К. Армстронга «История Бога», отметим фундаментальный труд Д. В. Пивоварова «Онтология религии», в котором есть глава «Религия как связь с Богом» [9]. Из работ советского периода назовем книгу кандидата богословия, разочаровавшегося в религии, Е. К. Дулумана – «Идея бога» [3]. Книга написана с традиционных марксистских позиций, но примечательно само название работы, опубликованной в те времена, когда большинство названий исследований о религии начинались со слова «критика». Мы тоже обращались к этой теме, пытаясь прояснить роль идеи Бога в становлении и эволюции европейской цивилизации [2].

Цель настоящей статьи – продолжить исследование конструктивной, позитивной роли идеи Бога, сосредоточив внимание на ее воздействии на философское и научное познание в античный период. Отдельных суждений на эту тему уже высказано немало, прежде всего, в трудах по истории философии и науки. Из специальных работ, посвященных роли идеи Бога в познании, отметим статью В. В. Соколова «Проблема религиозного и философского Бога в системе воззрений Декарта» [13]. Автор прямо говорит о гносеологической функции данного понятия, выделяя в ней интеллектуализирующую и мистифицирующую стороны.

Понятие Бога присутствует практически во всех религиях. Представление о Боге племени сплачивало человеческий коллектив, помогая ему выжить во враждебном окружении. Для развитого политеизма характерно олицетворение природных стихий, основных видов человеческой деятельности и социальных норм. Этот процесс способствовал формированию общих понятий и структурированию представлений об окружающей действительности. При этом политеистический пантеон дополняется признанием высшего принципа бытия: Небо и Дао – у китайцев, Брахман – у индийцев, Единое и Благо – у древних греков.

Древнегреческое понятие Единого предполагало представление о духовной реальности, открытие которой было настоящим интел-

лектуальным подвигом. Главная заслуга в этом принадлежит Платону. Однако вся философская мысль Древней Греции развивалась в этом направлении. В дальней перспективе данный процесс привел к формированию целостной концепции нематериального трансцендентного Бога-Творца, Бога-Личности. Кроме того, создание учений об умопостигаемой реальности было неременным условием развития науки, становления теоретического знания. Каркас любой научной теории составляют так называемые идеализации, которые не формируются на базе конкретного чувственного опыта или производственной деятельности. Для этого необходим полет мысли и установка на созерцательность, творческое воображение. В связи с этим возникает расхождение становящегося теоретического знания с житейским опытом, которое фиксируется оппозицией «знание – мнение». В свою очередь, такая установка, переходя в онтологическую плоскость, оформляется в представление о двойственности бытия, выделения в нем сферы изменчивого, преходящего и неизменной основы, которая, по мнению, например, элеатов, только и может быть предметом познания. Уже у милетских натурфилософов главным мотивом теоретических размышлений является поиск фундамента бытия, некоей первоосновы, из которой возникает все разнообразие окружающего мира. У них первооснова материальна. Пифагор делает следующий шаг к признанию духовной реальности, полагая числа элементами бытия, его структурными единицами.

Пифагорейская точка зрения заключала в себе большой эвристический потенциал. Можно ли представить начало математики вне той мистической и мифологической ауры, которой она была окружена в пифагорейском сообществе? Религиозные мотивы и ценности служили как побудительными стимулами к развитию теоретической математики, так и той формой, оболочкой, в которой новые идеи зарождались и вызревали. В этой связи трудно согласиться с мнением А. В. Семушкина о том, что мистика Пифагора сдерживала развитие естественнонаучного знания [11, с. 33]. В дальнейшем, например, у Евклида, религиозная мотивация и форма уже не играют практически никакой роли, но математика Евклида стоит на том фундаменте, который был заложен всей предшествующей греческой культурой, включая и мистические спекуляции Пифагора.

Однако первые попытки концептуализации духовного начала и наделения его божественными признаками мы находим не у Пифагора, а у Анаксагора, представителя третьего поколения древнегреческих философов. Этот мыслитель вводит понятие Нуса – мирово-

го разумного начала, которое вносит порядок в хаотическую материю, не смешиваясь с ней. Нус Анаксагора, таким образом, является целесообразной духовной силой и одновременно силой чисто механической, поскольку занимается разделением воздуха и эфира, придает частицам материи вращение. Сам философ характеризует Нус как «тончайшую вещь», т. е. наделяет его определенной долей материальности. Русский религиозный философ и историк христианства И. Н. Корсунский пытался проследить линию, идущую от Анаксагора к более развитым учениям о духовной реальности и Божественном первоначале. По его мнению, сознанию Анаксагора «было присуще понятие об Уме как высочайшей Личности, хотя и не доведено это понятие до полной ясности в изложении, если судить по тем отрывкам сочинения Анаксагора, которые дошли до нас. Он первый, таким образом, проложил тот путь к философскому раскрытию идеи Божества, по которому... пошли величайшие философы Греции: Сократ, Платон и Аристотель» [6, с. 246].

Сократ, по свидетельству Платона и Диогена Лаэртского, слушал лекции Анаксагора и читал его труды. Сократа вначале очень заинтересовало учение Анаксагора о Нусе-Уме. Но тот факт, что Нус осуществляет в мироздании чисто материальные, механические функции, привел его к разочарованию в учении Анаксагора. Сократ считал необходимым искать причины целесообразности мира и обоснование нравственных норм в сфере Духа.

Главный предмет философских размышлений Сократа – человек, сущностью которого является душа, т. е. нематериальное начало. Все телесные, физиологические процессы, инстинкты должны быть подчинены душе, которая разумна по своей природе. Отсюда стремление свести к минимуму все жизненные потребности, что так поражало современников философа. Свобода и счастье, по мнению Сократа, обусловлены господством души над телом. Чем меньше у человека потребностей, тем ближе он к Божеству, которое самодостаточно и ни в чем не нуждается. Такое понимание человека органично связано с общей трактовкой мироздания, сущность которого как и человека духовна. Исследователи античной философии, пытаясь реконструировать воззрения Сократа, находят у него зачатки учения о Боге и даже доказательства его бытия. Так, И. Н. Корсунский отмечает, что «ни ионийские физиологи, ни пифагорейцы, ни элейцы, ни другие из философов архаического периода не достигали такой высоты религиозно-философского созерцания, на какой стоял Сократ. Даже Анаксагорово учение об Уме может быть названо лишь неясным предчувствием Сократова учения о Бо-

ге как совершеннейшем Духе» [6, с. 326]. Попутно отметим, что в интереснейшем труде И. Н. Корсунского заметна тенденция модернизировать взгляды античных философов на Бога, приблизить их к христианскому богословию. Бесспорным, однако, остается то, что своим учением о душе, своими нравственными поисками, связанными с рациональным мышлением, пониманием Бога как Духа, Сократ заложил целую интеллектуальную традицию в европейской культуре. Начинания Сократа нашли своего ближайшего продолжателя в лице его гениального ученика Платона.

Самое примечательное в философии Платона – учение об иерархии бытия. Он противопоставляет подлинное, истинное бытие, которое идеально, духовно, и мир становления, представляющий собой соединение идей-образцов и материи. Первый мир, который философ именуется Гиперуранией, Долиной правды («Федр»), является умопостижимым, тогда как мир становления дан нам в чувственном созерцании. Несмотря на такое деление, мир у Платона остается целостным, что подчеркивал А. Ф. Лосев. В «Вводных замечаниях» к диалогам Платона он пишет:

«Платону всегда претил тот дуализм, в который впадали некоторые из учеников Сократа, чересчур увлекавшиеся понятием идеи и целиком отрывавшие идею вещи от самой вещи. Необходимо было доказать, что при всем различии идеи вещи и самой вещи полный их разрыв все же являлся бы чем-то бессмысленным: доказать, что учение об идеях не только не противоречит учению о вещах, но, наоборот, впервые только и делает возможным это последнее. Такова именно основная тема “Парменида”» [10, с. 8].

Платон – ярко выраженный рационалист. Он детально раскрывает ограниченность чувственного познания («Теэтет») и обосновывает правомерность и необходимость логических форм познания. Его тезис о том, что надежно может быть познано лишь вечное, неизменное, способствовал становлению научного, строго доказательного мышления.

Однако признание сверхчувственной сферы бытия, умаление форм чувственного познания, имеющее место в философии Платона, вызывали немало возражений, начиная от Диогена Синопского и Аристотеля и заканчивая современными исследователями. Так, известный американский математик и философ М. Клайн, положительно отзываясь об астрономических суждениях Платона, вместе с тем пишет, что «платоновская концепция абстрактных идеалов на века замедлила развитие экспериментального естествознания. Ведь из нее следовало, что истинное знание приобретает только путем

философского созерцания абстрактных идей, а не наблюдений случайных и несовершенных явлений реального мира» [5, с. 13]. На наш взгляд, это незаслуженное обвинение. Отсутствие экспериментального естествознания в античности было вызвано в первую очередь социально-экономическими причинами, что неоднократно отмечалось в научной литературе. С другой стороны, сам эксперимент требует мощного теоретического обоснования, в разработку которого большой вклад сделал Платон. В немалой степени благодаря Платону «получили развитие такие необходимые для процесса наукообразования отношения, как интересубъективность, общезначимость, надличностность, субстанциальность, идеальное моделирование действительности и т. п.» [15, с. 60–61].

Таким образом, конструктивность и эвристичность учения Платона о духовной реальности не вызывает особых сомнений. Остается сопоставить платоновский мир идей с миром религиозных сущностей и образов, как языческих, так и христианских. Платон нередко критикует Гомера за неуважительное отношение к богам. В «Законах» философ предлагает применять суровые меры к людям, отрицающим существование богов. Справедливости ради отметим, что Платон также обсуждает возможность просвещения заблуждающихся людей. Он связывает в единый узел чрезмерную свободу, падение нравов, неверие в богов и ухудшение жизни. Однако для Платона существование богов – не только «императив практического разума». Он одним из первых в европейской интеллектуальной традиции предложил логическое доказательство бытия богов. У Платона боги – источник как движения, так и упорядоченности мира. Обезбоженный космос теряет совершенство, становится бессильным. В «Тимее» философ вводит понятие Бога-Творца, Демиурга, который по идеальным образцам создает гармоничный и упорядоченный мир из хаотической материи.

Насыщенность диалогов Платона религиозными и мифологическими сюжетами и образами не делает его произведения явлением чисто религиозного плана, поскольку в них отсутствуют важнейшие элементы религиозного комплекса: культовая практика и беспрекословное следование священной традиции. Понятие божественного в платоновских текстах встречается очень часто и имеет много значений. Однако весь их спектр чисто рациональный: это – нечто совершенное, идеально упорядоченное, умопостигаемое и т.п. Э. Жильсон отмечает, что характеристики верховного понятия Платона – идеи Блага – очень напоминают атрибуты христианского Бога. «Однако, – продолжает он, – дерзнем предположить, что если

Платон никогда не называет идею Блага Богом, причина, наверно, кроется в том, что он никогда не думал о ней как о Боге. Да и почему, в конце концов, Идею надо рассматривать как Бога? Идея – это вовсе не личность, даже не душа: в лучшем случае – это умопостигаемая причина, в которой личностного гораздо меньше, чем в какой-нибудь вещи» [4, с. 600]. Безусловно, платоновские воззрения на божественное далеки от христианских. Он остается в рамках язычества с его многобожием и верой во всесилие Рока. Однако его учение о духовной реальности повлияло как на всю эволюцию европейской метафизики, так и на мировоззренческие основы будущей христианской религии.

Как известно, Платон явился основоположником объективного идеализма, философского направления, которое, казалось бы, уходит от реального мира в некие вымышленные идеальные сферы. Однако на самом деле оно предполагает более глубокое постижение как материального мира, так и духовной реальности, объективной или же создаваемой самим человеком в ходе постижения этого мира.

Взаимодействие двух основных линий в истории философии – вопрос весьма сложный. Он нередко подвергался неоправданной вульгаризации. Не вдаваясь в детальное его рассмотрение, отметим, что эти две линии (материалистическая и идеалистическая) дополняют друг друга, компенсируя тем самым свои односторонности. Идеализм предоставляет большой простор для человеческой мысли, он проявляет большую конструктивность, создавая новые теоретические схемы, модели, тогда как материалистические направления возвращают познавательный процесс «с неба на землю», препятствуя полному отрыву философской мысли от реальности.

В трудах Аристотеля, великого преемника и ученика Платона, религиозная и мифологическая тематика будет занимать гораздо меньше места. Он подверг суровой критике платоновскую теорию идей и тем самым резко сузил поле духовной реальности. Аристотель, как и Платон, – рационалист. Однако в его теоретической деятельности важное место занимает эмпирический метод. Философ обращен к реальному миру с его многообразными, изменчивыми явлениями, к миру, населенному самыми различными существами, которые Аристотель изучает и классифицирует с особым усердием. Однако было бы неправильно назвать его эмпириком. В лице Аристотеля античный рационализм достигает своей высшей точки развития. Не допуская онтологизации общих понятий, он тем не менее высоко оценивает их роль в познании и мышлении. Особо следует отметить аристотелевскую логику – доведенное до совершенства искусство рационального рассуждения, выведения из обеих посы-

лок новых истин. Как справедливо отмечает американский историк философии Р. Тарнас, «чувство свойственной Греции уверенности в том, что человеческая мысль способна постичь мир рациональным путем, уверенности, идущей еще от Фалеса <...> у Аристотеля достигло своей вершины и полнейшего выражения» [14, с. 64].

Несмотря на критику платоновской теории идей, Аристотель не переходит на позиции материализма. В аристотелевской вселенной духовная реальность находится на самой вершине. Это высший разум, который у философа часто именуется Богом. Бог Аристотеля – подлинный Дух, имеющий некоторые личностные черты. Он мыслит самого себя, и это доставляет ему высочайшее блаженство. Бог – это Всеобщая верховная форма, являющаяся источником движения и развития в мире, понимаемых не механистически, а как стремление к совершенству, осуществлению своей формы. Бог у Аристотеля – прежде всего космологический принцип, позволяющий истолковать мироздание, его целостность, целесообразность, гармоничность. Исследователи, преимущественно религиозной направленности, подчеркивали исключительно умозрительный, философский характер Бога Аристотеля. Вероятно, этот образ Бога имел в виду Л. Шестов, когда, задавая вопрос, признавал ли хоть один философ Бога, сам же на него давал ответ: «Кроме Платона, который признавал Бога лишь наполовину, все остальные искали только мудрости» [16, с. 7]. Тем не менее, формирующаяся христианская теология впоследствии сначала вобрала в себя идеи и образы философии Платона, а затем и Аристотеля.

Эпоха эллинизма в интересующем нас отношении противоречива. С одной стороны, процветают философские школы, фактически отрицающие духовную реальность и весьма сдержанно или даже критически относящиеся к религии и богам. Это прежде всего относится к эпикурейцам, отчасти – к киникам, скептикам и стоикам. У эпикурейцев, например, заметно стремление представить мир фактически лишенным божественного начала, поскольку боги, по Эпикуру, находятся в межмировых пространствах и не вмешиваются в ход событий на земле. Киники уподобляют людей животным. Какая может быть при этом духовность? Стоики создают, по существу, материалистическую философию. Однако при этом они широко употребляет термин «пневма» – воздух, дыхание. Впоследствии, в частности в «Септуагинте», в трудах Филона Александрийского слово «пневма» стало пониматься как Дух Божий. Позднее, когда формировались догматические основы христианства, этим термином стали именовать третью ипостась Божественной Троицы.

Другая сторона культурного процесса в эллинистическую эпоху заключалась в следующем. В условиях смешения народов, культур и религий греческие и римские гражданские, государственные культы не могли устоять перед натиском восточных богов, практикой мистического экстаза, эмоционального накала и мощного психологического воздействия на личность. Поход на Восток вызвал мощную обратную волну ориентализации, которая сначала накрыла эллинистический, а затем – и римский мир. Греческая культура в этих условиях в значительной мере утрачивает свои специфические черты, слившись с культурными традициями иных народов.

В такой духовной атмосфере складывается последняя великая система античной философии – система Плотина, который рассматривается в истории философии как основатель неоплатонизма. Он испытывал интерес к мудрости Востока и с этой целью отправился вместе с римской армией в персидский поход. Однако его философия в целом остается в рамках античной рационалистической традиции. Специфически восточное религиозное влияние можно усмотреть лишь в тенденции к дальнейшей спиритуализации действительности и его концепции экстаза – мистическом слиянии с Единым. Для платоновской трактовки духовной реальности характерна иерархичность. На вершине этой иерархии находится Единое, другие же ипостаси – Ум и Душа – производны от Единого. Вместе с ним они образуют духовную Триаду. Душа создает чувственно воспринимаемый Космос. Как нечто материальное Космос не вполне совершенен, он обладает более низким статусом, чем ипостаси Триады. У Плотина заметен негативизм по отношению ко всему материальному. В частности, он стыдился своего тела. Материальный Космос – нечто вторичное по отношению к ипостасям духовной Триады. Он – копия умопостигаемого мира. В этом заключается как его несовершенство, так и позитивный аспект. Этот земной мир хотя и содержит в себе негативное, злое начало, тем не менее, в целом предстает как благое творение благого Творца. Поэтому вполне закономерна критика Плотинем гностицизма с его тотальным отрицанием материального Космоса. Согласно Плотину, Космос по-своему прекрасен. Но подлинная, интеллектуальная красота относится к умопостигаемому миру. Единое, находящееся на его вершине, не подлежит никакому определению, к нему даже неприменимо понятие бытия, тем более какие-либо конкретные характеристики. Плотин здесь развивает заложенную еще Платоном апофатическую традицию, согласно которой есть нечто, о чем мы можем говорить, лишь отмечая, чем оно не является. Впоследствии апофатика получила закрепление в христианской патристике.

Логическим завершением процесса разграничения и противопоставления материальной и духовной сфер бытия явился гностицизм. Гностическое мировоззрение – не чисто античное по своему содержанию и происхождению. Оно является продуктом религиозно-философского синкретизма. Самая главная и примечательная черта гностицизма – взгляд на Космос, материальный мир как на трагическую ошибку, которая, так или иначе, будет исправлена, и мир сгорит в очистительном пламени. Такое радикальное неприятие материального мира гностиками позволило А. Ф. Лосеву сделать вывод о том, что в их лице античная мысль приходит к своему самоотрицанию и гибели [7, с. 177].

Подведем некоторые итоги нашему краткому обозрению античных концепций о Боге и о соотношении духовного и материального уровней бытия. Духовная сфера античными мыслителями трактуется как Ум, пневма, Идея. В большинстве случаев Дух выступает в качестве космологического принципа, позволяющего объяснить структуру и генезис чувственно воспринимаемого космоса. Аристотелевский Ум является источником движения. У Платона высшая Идея приобретает моральные черты, не случайно он называет ее Благим. Но эта тенденция в рамках античной философии не получает развития. Даже у Плотина, жившего в период моральной революции христианства, Единое, венчавшее духовную Триаду, совершенно бесстрастно к сотворенному Космосу. «Единое, – отмечает А. В. Ситников, – рождает мир и не испытывает никаких хотений, чувств, желаний и тем более любви по отношению к появившемуся миру» [12, с. 58]. В данном случае заметен резкий контраст неоплатонического Единого с христианским любящим и сострадающим Богом. Тем не менее можно проследить движение в этом направлении. Начиная с эпохи эллинизма в античной мысли повышается внимание к внутреннему миру человека. На этом фоне в период позднего эллинизма в синкретических учениях появляются идеи о том, что мировое начало имеет личностный характер. По мнению А. Ф. Лосева, эти учения противоречили классической античной традиции, поскольку были «отравлены новыми и совершенно неантичными интуициями, а именно интуициями *личности*, в то время как вся античная философия... была построена на понимании человека, природы, мира и божества как в основе своей не личностных, но чисто вещественных структур» [7, с. 186]. В христианстве эта тенденция, отражающая закономерный процесс самопознания человека, оказалась реализованной наиболее полно.

Список литературы

1. Армстронг К. История Бога. – М., 2010.
2. Гура В.А. Идея Бога в контексте европейской истории // Науч.-техн. вед. СПбГПУ. Гуманитар. и обществ. науки. – 2010. – № 1.
3. Дулуман Е.К. Идея бога. Исследовательский и полемический очерк. – М.: Наука, 1970
4. Жильсон Э. Бог и философия // Жильсон Э. Избранное: Христианская философия. – М., 2004.
5. Клайн М. Математика. Поиск истины. – М., 1988.
6. Корсунский И.Н. Судьбы идеи о Боге в истории религиозно-философского мирозерцания Древней Греции: от Гомера до Платона. – М., 2012.
7. Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. – М., 1998.
8. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991.
9. Пивоваров В.В. Онтология религии. – СПб., 2009.
10. Платон. Соч.: в 3 т. Т. 2. – М., 1970.
11. Семушкин А.В. У истоков европейской рациональности. – М., 1996.
12. Ситников А.В. Философия Плотина и традиция христианской патристики. – СПб., 2001.
13. Соколов В.В. Проблема религиозного и философского Бога в системе воззрений Декарта // Бессмертие идеи Декарта. – М., 1997.
14. Тарнас Р. История западного мышления. – М., 1995.
15. Философия науки / под ред. С.А. Лебедева. – М., 2004.
16. Шестов Л. Соч.: в 2 т. Т. 1. – М., 1993.

Аскетизм и женский вопрос в суфизме

В статье рассматривается взаимосвязь и взаимовлияние аскетического начала в суфизме, сформированного под воздействием движения *зухд* первых веков ислама и женского аспекта суфизма. Под «женской» составляющей суфизма понимается идея «женственности», представленная на каждом этапе развития суфизма в качестве базовой в рамках ключевой темы суфийского мировоззрения – темы любви.

This article deals with the correlation and penetration of ascetical basis of Sufism that began with the ascetical movement of *zuhd* and the woman aspect of Sufism. In terms of this research we suppose to get a view on the idea of feminine element in Sufism and asceticism, present at every stage of Sufism development as the basic one in respect to Sufism major topic of love.

Ключевые слова: аскетизм, *зухд*, женский элемент, семейная жизнь, избавление от привязанностей, Рабийя, этика, любовь.

Key words: asceticism, *zuhd*, feminine element, married life, riddance of affections, Rabi'a, ethics, love.

Считается, что основой раннего суфизма были «аскетизм – *зухд* и аскетическое неприятие мира, “бегство от мира” (ар. *Ал-фирар мин ад-дунья*), и вместе с тем осуждение богатства, роскошной и праздной жизни правящей верхушки халифата» [9, с. 334]. Например, один из первых аскетов, принадлежащий к поколению «последователей», которое пришло на смену поколению сподвижников Пророка, Хасан ал-Басри, так наставлял халифа Умара ибн Абд-ал-Азиза:

«Берегись мира и будь как никогда настороже; ибо подобен он змее, кожа которой гладка, а яд – смертелен. <...> Мне говорили, что Бог не создал ничего более Ему ненавистное, чем этот мир, и с того дня, как Он создал его и взглянул на него, с тех пор Он и ненавидит его» [1, с. 50–51].

Уже ранние суфии спорили о понятии «*зухд*», но сходились в одном: в возможности опыта трансцендирования в другой, неэмпирический мир. «Тем самым утверждалось, что человек может при определенных условиях, оставаясь в пределах эмпирического мира, то есть без изменения своей онтологической природы, получать опыт трансцендентного в виде “непоколебимой уверенности” (*йакйн*) или непосредственного видения сверхэмпирического

мира “как есть”» [8, с. 75]. При этом под *зухд* понималось не только отрешение от земной жизни, чтобы снискать довольство Бога, но и, прежде всего, первые гносеологические попытки приоткрыть завесу тайны, которая разделяла человека и мир Божественной сущности. Приоткрыть эту завесу, т. е. лично вступить в контакт с Божественным, можно только посредством выхода за предел своего чувственно обусловленного сознания, т. е. путем трансцендирования в иную реальность. Этого этапа достигали немногие избранные путем долгих тренировок, бесконечных молитв и, конечно же, уединенности: «подвижники жили в состоянии аскетической тревоги и печали из страха перед Господом и опасения сурового воздаяния в День суда» [5, с. 43].

Аскетические настроения постепенно трансформировались в новые мистические переживания, для которых были необходимы иные средства взаимодействия с Абсолютом, чем просто уход от мира. Таким средством и одновременно целью стала любовь к Богу, но не просто любовь как обязанность, а искреннее, глубоко интимное чувство, нередко граничащее со страстью, поэтому «быть может, не случайно, мысль о любви к Богу с особой силой проявилась среди женщин» [9, с. 336]. Безусловно, любовная тематика всегда присутствовала в суфизме, но такие подвижницы, как, например, Рабийя, придали ей новый уровень.

Духовный подвиг Рабийя ал-Адавия из Басры

Рабийя ал-Адавия из Басры (714 или 717–801 гг.) считается одной из первых святых в суфизме, женщиной-аскетом и женщиной-легендой, создательницей концепции чистой любви в суфизме. Родилась Рабийя в бедной семье и уже с самого рождения была окружена мистическим ореолом. Много сведений о жизни Рабийи содержится в «Жизнеописаниях святых» Аттара.

Рабийя славилась своими чудесами, но самым удивительным в ней было полное сосредоточение на Боге. Только Бог являлся предметом ее ежесекундного поклонения, отводя на второй план все мирские заботы, включая даже ее собственных детей. Когда ее спрашивали об этом, она отвечала, что любовь к Создателю так захватила ее сердце, что в нем не осталось места ни для кого другого. Суть ее мировоззрения выражалась в следующих словах:

«О Господь мой, если я поклоняюсь тебе из страха перед Адом, сожги меня там; если же я поклоняюсь Тебе в надежде на Рай, не пускай меня туда, но если я поклоняюсь Тебе только ради Тебя самого, не лишай меня [возможности лицезреть] Твою Вечную Красоту!» [Цит. по: 7, с. 36].

Жизнь Рабийи была, скорее, «мужской», если под этим понимать полное отсутствие привычного комфорта и суровое аскетическое окружение. Известно, что однажды Рабийя заболела и Суфьян ас-Саури пришел проведать ее, он спросил, чего она хочет. Ответ Рабийи поразил его:

«Клянусь величием Господа, вот уже двенадцать лет, как я желаю свежих фиников <...>. Однако в течение этих лет я не вкушала фиников, ибо раб не должен потакать своим желанием» [Цит. по: 5, с. 53].

Рабийа вела уединенную жизнь простого дервиша, говоря, что «женщину, которая постоянно молится, Всевышний ценит, как мужчину» [4]. Не имеет значения, кто именно вступил на путь Познания, Бог не взирает на лица людей, так как Он смотрит в их души. Тем не менее, аскеза чаще всего ассоциируется с «мужской» стороной сакрального опыта не только потому, что самоограничения характеризуются такими чертами, как суровость, лишения, страдания, свойственными, скорее, мужскому полу, но и потому, что подавляющее большинство известных мистиков – мужчины. Однако такое деление по половому признаку нередко вводит в заблуждение. Согласно известному суфийскому изречению, женщина, вступившая на этот путь, перестает быть женщиной по своей сути, становясь одним из страждущих путников.

Некоторые суфии, например, Руми, часто затрагивали в своих произведениях тему «мужчина – женщина». Руми рассматривает женское начало как некое свойство, присущее тому или иному человеку, а не как онтологическое основание его бытия. Другими словами, женщина может быть по своему духовному развитию «мужчиной» и наоборот, так как в данном случае «женственность» представляет собой набор отрицательных качеств, а не половой признак. Таким образом, «мужем является тот (или та!), в ком преобладает разум, тогда как в “женщинах” воплощены простые обыватели, наделенные эго. Чаще всего эти символы используются для описания духовных практик и подвижничества: “мужи” стремятся к высоко-духовным целям, “женщины” сидят дома и предаются мирским делам» [15, с. 245]. Подтверждение этому находим в «Маснави»: «Знай, что твое эго – женщина и даже хуже: в ней – только доля зла, а в эго – все оно»; «Духом Мужей клянусь: по смыслу женщина тот, кто не любит Бога! Вот и смотри, что за женщины – женщины!»¹.

¹ Цит. по: [15, с. 190].

Рабийя, будучи женщиной в физическом плане, была «мужчиной» в плане духовном. Однажды ее спросили:

– Рабийя, Бог наделяет знанием и пророческим даром мужчин, а не женщин. Ты никогда не сможешь достичь такого высокого уровня святости, будучи женщиной. Тогда какая польза от всех твоих усилий?

– То, что вы говорите, правильно, но скажите, жила ли на свете женщина, которая возомнила бы себя божеством и сказала: „Я – Истина“. Кроме того, среди женщин нет евнухов, но зато они есть среди мужчин [4].

Более того, если женщина держит под контролем свои мысли и чувства, то она может оставить мужчин далеко позади и преуспеть в сакральном опыте, что мы можем наблюдать на примере Рабийи. Взгляд Рабийи был всецело направлен вовнутрь, так как она считала себя чужой в этом мире и стремилась быстрее достичь соединения с Возлюбленным. Весь остальной мир казался ей ненужной преградой на этом пути (*тарикате*). Однажды к Рабийе пришел свататься один человек, на его предложение она ответила:

«Только тот может вступить в брак, кто принадлежит себе и чья жизнь подчинена ему. Но я не хозяйка своему телу и своей жизни. Они принадлежат Богу. Попроси у Него моей руки» [4].

Когда Хасан ал-Басри спросил ее, как ей удалось достичь такого величия, Рабийя ответила: «Я забыла о своем земном существовании (перестала ощущать себя), памятуя только о Нем» [4].

Аскетическая жизнь Рабийи достигла небывалой глубины, так как она отказалась даже от еды и сна. По рассказам ее приближенных, она проводила все ночи в молитве и по несколько дней постилась. Иступленная любовь Рабийи, очищенная от всех мирских примесей, стала примером для всех последующих поколений суфиев. Практически полностью искоренив в себе человеческую сущность, Рабийя возвысилась до единения с сущностью Божественной. Оставив активную социальную жизнь, практически прекратив любые контакты с внешним миром, Рабийя всецело обратилась к своему внутреннему миру, говоря, что именно там сосредоточена вся красота мира и там следует искать Бога. Тем не менее, при всем восхищении такой стойкостью и силой духа, путь Рабийи можно охарактеризовать как элитарный. Сложно предположить, что такой ригористический подход мог стать массовым, традиционным для всего мусульманского общества. Рабийя была, скорее, избранным проводником, неким символическим образом, показывающим путь к Богу, намечающим путь, по которому с существенными оговорками могут следовать и другие. Значение духовного подвига Рабийи было в том, что она одна из первых указала на личностное бытие, индивидуальную сущность веры и возможность стать ближе к Богу,

пройдя несколько этапов духовного очищения, избавившись от всего наносного, мирского и сохранив свою истинную природу.

***Суфизм о браке, семье и женщине:
особенности аскетической практики***

Не только сон и еда могут быть препятствиями на пути к Господу, существует еще одна, не менее значимая потребность – сексуальное удовлетворение. Как известно, в исламе нет института монашества, более того, каждый человек, если он в состоянии это сделать, должен создать семью. Традиция celibата не характерна для мусульманского общества, за исключением суфиев. Семья, а тем более жена со скверным характером, отвлекает человека от его главной цели – единения с Абсолютом. Поддавшись страху перед узами семейной жизни¹, некоторые суфии доходили до крайности, говоря, что «желая блага слуге своему, Бог сподобит жену его умереть, даруя ему возможность посвятить себя почитанию Господа»; «человек не достигнет степени искреннего, прежде чем не оставит жену вдовой, а детей его без отца и не найдет себе пристанища на лежбище собак» [13, с. 80].

Несмотря на то, что женщина-мистик переставала быть женщиной в полном смысле этого слова, все же на начальном уровне аскетической практики существовали различия между мужским и женским подвигом. Подобные различия можно найти и в общеисламской практике: основные положения шариата одинаково обязательны как для мужчины, так и для женщины, но все же некоторые исключения есть. Например, один из самых неоднозначных аспектов ислама – джихад, понимаемый в узком смысле этого термина как борьба за расширение мусульманских границ и противостояние неверным, является прерогативой мужчин. Женщинам не вменяется в обязанность участие в войнах, для них джихад заменяет хадж, что означает, что награда женщины, совершившей хадж, приравнивается к награде мужчины, сражавшемуся за веру. «Беременность и рождение ребенка также могут приравниваться к одной из форм джихада, поскольку существует хадис, в котором сказано, что мать, умирающая во время родов, умирает смертью мученика (шахид): “Женщина, которая умирает во время родов вместе со своим младенцем, становится мученицей” (Ахмад, Ат-Табарани)» [14, с. 26]. У Руми есть «Рассказ о женщине, дети которой не выживали,

¹ Аскеты утверждали безнравственность, глупость и коварство женщин. Например: «Благочестивая женщина редка, как белая ворона. Поэтому женщину надо держать на поводке» [13, с. 80].

она плакала, [а ей] пришел ответ: “Это тебе замена твоему аскетизму и взамен усердия тех, кто прилагает усердие”». Женщине, чьи дети умирали через несколько месяцев после рождения и которая почти сошла с ума от горя, явился как-то во сне райский сад: «Райским садом я назвал благо, лишенное качеств, которое есть корень [всех] благ и собрание [всех] садов» [10, с. 716]. И услышала она, что те бедствия ей давались как испытания для награды в будущей жизни, тогда воскликнула она: «О Господи, еще сто лет и больше воздай мне таким образом, проливай мою кровь!» [10, с. 716]. Для каждого человека Бог уготовил свои испытания, но все они ведут к главной цели – видению Бога или, по крайней мере, возможности прикоснуться к Нему и приобщиться этой высшей радости.

Отвлекаясь от внешнего мира, мистик погружается в себя, учится «познавать свои физические и психологические способности, регулировать их, достигая состояния покоя или особого типа экзальтации» [12, с. 67]. Но на пути суфия стоит одна из главных завес и преград – семейные узы и любовь к женщине. Некоторые подвижники доходили до того, что не только не общались с женщинами, но даже не притрагивались к еде, приготовленной ими, ведь все «женское» представлялось главной преградой и наибольшим искушением этого мира. Женщина – причина продолжения этого мира, источник постоянного мужского переживания и соблазна. Как писала А. Шиммель: «Аскеты уподобляли мир безобразной старухе, мерзкой блуднице, которая соблазняет мужчину и затем оставляет его в страдании» [16, с. 19]. В раннем суфизме могли быть только два основания для создания семьи: опасность впасть в большее искушение – в блуд и создание семьи ради рождения детей и пополнения мусульманской общины. Таким образом, создание семьи было своего рода уступкой несовершенной природе человека, особенно это касалось начинающих суфиев. Но тем, кто имел силы побороть искушение, рекомендовалось воздерживаться от брака, «ибо, когда он один, может он заняться своей собственной душой и ее духовными опытами. И не надо тогда заботиться ни о чьей другой душе и сражаться против какого-нибудь иного сатаны, нежели своего собственного. Достаточно же ему сражаться с собственной душой, со своими страстями и своими врагами» [13, с. 84].

Ригористические настроения раннего суфизма сменяются довольно лояльным, а подчас даже оптимистичным, отношением к браку и женщинам.

«Господь не предписал ни брака, ни безбрачия. Так же, как и не вменил в обязанность иметь четыре жены. Он заповедал нам, дабы хранили сердца свои в праведности и добре. Блюда нашу веру и мир в душе. Тому, кото-

рый свое духовное здравие и душевный мир тем соблюдает, что имеет четырех жен, дозволено жить в браке с четырьмя. Для того, которому достаточно одной, брак с одной лучше. Тому же, духовной жизни и душевному миру которого способствует безбрачие, вернее всего жить в celibate» [13, с. 84].

Как писал аль-Худжвири в трактате «Раскрытие скрытого»:

«Слабостей безбрачия две: пренебрежение обычаем Посланника; поощрение похоти в сердце и опасность свернуть на тропу незаконного. Слабостей брака тоже две: занятость ума иным-чем-Бог; отвлечение тела на чувственные удовольствия» [2, с. 362].

Таким образом, вопрос брака решался, исходя из личности самого суфия: для тех, кто был общителен, рекомендовали вступать в брак, отшельникам же больше подобало безбрачие. Аль-Худжвири также пишет, что люди часто оправдывают свои чувственные влечения известным хадисом, где Пророк говорит, что в этом мире ему полюбились более всего три вещи: благоволия, женщины и молитва. И вот его ответ на это:

«Пророк также сказал, что у него в жизни два занятия: нищета (факр) и самообуздание (джихад). Отчего же вы пренебрегаете этими занятиями? То (благоволия, женщины и молитва) было ему по душе, а это (факр и джихад) были его занятием. Вы же произвольно избираете первое лишь на том основании, что вам это по душе. Кто в течение полувека потакает своим желаниям, полагая при этом, что он следует обычаю Посланника, глубоко заблуждается» [2, с. 362].

Но даже если брак необходим, то жениться лучше было на безобразной старухе, чтобы даже в семейных узах не впасть в искушение плотскими желаниями, но сохранять, хоть и с некоторыми изменениями, аскетический образ жизни. Следует отметить, что семья все же накладывала определенные обязательства на мистика, которые возвращали его в реальность земной жизни. В частности, это были насущные семейные проблемы. Как говорил Саади в своей поэме «Гулистан»:

«О ты, пленник оков семейных [забот],
 Не мечтай больше об отдохновении!
 Заботы о детях, хлебе, одежде и пище
 Не дадут тебе витать в царстве небесном!
 <...> Весь день я собираюсь
 Ночью предаться общению с богом,
 Но ночью, как только приступаю к молитве,
 [Начинаю] думать: “Что же будут есть дети утром?”» [11, с. 115].

Несмотря на некое беспокойство, вызванное семейной жизнью, отношение к браку в целом и женщинам в частности меняется. Брак приобретает статус испытания и в то же время награды: постоянное

пребывание в обществе людей, за которых человек несет ответственность, приучает к самоограничению не хуже отшельнической жизни. Помимо того, что нужно обеспечить семью, человеку еще необходимо постоянно находить с семьей контакт, приспособляясь к характерам других людей. Такое взаимодействие сродни уничтожению собственного «эго», т. е. своей низшей природе, что, в свою очередь, является шагом на пути к Господу.

Идея жены (женщины) как связующего элемента и средства достижения Бога со всей ясностью появляется в учении Ибн Араби и приводит к логическому заключению его теории «*вахдат ал-вуджуд*». Учение о едином и единственном бытии (*вахдат ал-вуджуд*) проходит через все творчество Ибн Араби, представляя фундамент его воззрений. Согласно им, все многообразие этого мира есть производное Бога, Его отражение. Бог, будучи Абсолютом и единственной настоящей сущностью, «пожелал» воплотиться в мире в прообразах имен и атрибутов, получив тем самым «вещественное» выражение. Человек, познающий Бога с помощью ума, привязывается к какой-то конкретной его сущности, а мистик, познающий сердцем, видит всю полноту картины – всю божественную сущность. «Термин *вуджуд*, который в большинстве случаев переводится как “бытие”, “существование”, означает, прежде всего, «нахождение» (от глагола “быть найденным”) и поэтому более динамичен, чем просто “существование”» [16, с. 268]. Термин *вахдат* означает как число (единица), так и нечто единое и единственное. Но здесь мы сталкиваемся с проблемой: как из единицы (одного Бога, пусть и совершенного) появился весь окружающий нас множественный мир? Единый и единственный Бог воплотился в именах своей сущности, из которых главными являются три: Аллах, Бог и Милостивый. Следовательно, весь наш чувственно-осязаемый и умопостигаемый мир родился из тройственности, числа «три», «которое суть корень в нечетных числах, потому что число “один” (*вахид*) по сути своей не является числом и не объясняет появление множественности в мире: ибо из единицы не вытекает ничего, кроме единицы. И наиболее простые числа внутри множественности – это “три”» [17, с. 354]. Следуя данной системе, можно подобрать множество триад, выражающих сущность этой концепции: Бог–Волеизъявление–мир, Бог–человек–любовь, мужчина–женщина–любовь и т. д.

Если мир представляет собой совокупность элементов, то как в нем может отсутствовать женское начало? «Женственность» является неотъемлемым атрибутом этого мира, и вместо того, чтобы бежать от нее как от огня, любой аскет должен вступить с ней во вза-

имодействие. Отрицание и искоренение влечения к женщине не принесет такого результата, на который рассчитывает мистик, ведь женское начало присутствует и в нем самом, а следовательно, он бежит от самого себя. Мистик «любит свою женскую половину так же, как он любит своего Господина, так как она ведет его назад к Нему» [18, р. 13]. Соединяясь с женщиной и растворяясь в ней, человек проходит стадию *фана* и *бака* соответственно. В какой-то степени мистика самому нужно стать «женщиной», т. е. претерпеть ряд изменений, уничтожить себя и затем возродиться в совершенно ином виде, обрести черты, свойственные женскому началу: подчинение (полное предание себя воле Божьей), покорность, милосердие, прощение, скромность и т. д. Все это – черты, традиционно являющиеся женскими добродетелями. К тому же, на пути к Богу человек претерпевает много лишений, проходит через множество испытаний сродни родильным мукам женщины, только вместо ребенка здесь рождается истина, чистое созерцание Бога и возможность соединиться с Ним. Наверное поэтому многие поздние суфии считали, что «если сочетаешься браком с доброй женщиной, то союз с ней – это благочестивое деяние, рассматриваемое как путь достижения грядущей жизни» [13, с. 92].

Аскетическая практика видоизменялась с течением времени и обстоятельств, но суть ее сводилась к ограничению (иногда отказу) еды, сна, сексуального удовольствия и утверждению бедности. Бедность (*факр*) была одной из стоянок в *тарикате* и основой зарождающегося суфийского мировоззрения. Ал-Газали рассматривает вопросы бедности в своем фундаментальном труде «Возрождение наук о вере» («Ихйа улюм ад-дин»).

«В Ихйа сочетаются две интерпретации бедности. С одной стороны, человек должен стремиться к бедности, так как она есть похвальная "стоянка", качество, приближающее человека к совершенству. С другой стороны, бедность описывается как несчастье, как испытание, посланное людям» [1, с. 69].

Кроме того, ««близость к богу», избранность мусульманина ставится в прямую зависимость от степени его бедности и аскетизма» [1, с. 73], что не может не напомнить слова из Библии о том, что легче верблюду пролезть в игольное ушко, чем богатому попасть в царство небесное. В книге о бедности и аскетизме ал-Газали пишет: «Знай, бедность представляет собой лишенность нужного. Лишенность же ненужного не называется бедностью» [1, с. 192]. Человек обладает абсолютной бедностью, так как все его существование зависит от милости Бога, который, в отличие от человека, является абсолютно богатым.

Ал-Газали выделяет пять видов человеческой бедности: человек избегает имущества, добровольно отказывается от него, это является подлинным аскетизмом; если человек не стремится к имуществу, но радуется его появлению, этот человек обладает довольством; далее, если человек специально не ищет имущество, но ему приятно им обладать, такого можно назвать неприхотливым; когда человек не ищет ничего только потому, что не может, а если бы возможность появилась, обогатился бы, такого можно назвать алчным; наконец, если у человека нет даже необходимого, например еды, то он будет вынужденным его искать, вне зависимости от его желания. Но выше всех состояний, даже выше аскетизма, полное равнодушие к богатству. Как пишет ал-Газали:

«В таком состоянии находилась А'иша, да будет доволен ею Всевышний; когда ей досталось 100 тысяч дирхемов подаяния, она взяла их и в тот же день раздала. Служанка сказала ей: “Разве ты не могла из денег, что раздала сегодня, оставить нам хотя бы дирхем на мясо, чтобы поесть?” И А'иша ответила: “Если бы ты напомнила мне, я б оставила”» [1, с. 193].

Человек, равнодушный к благам этого мира, становится равнодушным и к самому миру: в нем нет ни любви, ни ненависти к нему. Ненависть к миру не должна быть главной целью суфия, но все же не следует забывать, что земной мир со всеми его искушениями представляет собой завесу на пути к Богу. Как писал Ал-Газали, «отречение от этого мира имеет целью не желать ни существования его, ни небытия. Это вершина совершенства» [1, с. 196]. Между тем, достигнув такой высокой стоянки, суфий не должен впасть в искушение тщеславием и гордиться своим аскетизмом. Никогда не следует забывать, что все милости, в том числе и высокая ступень в *тарикате* – от Бога. Только аскетизм, сочетаясь с *таваккуль*, ведет человека к Единому. Суфий должен находиться в состоянии *таваккуль*, что, по словам Ал-Газали, «может вызвать только вера в милосердие и мудрость, ведь единобожие вызывает видение Причины причин и веру в милосердие и необъятность Его. А это порождает веру в Причину причин» [1, с. 228]. Все в мире подвластно Божественной Воле, чтобы увидеть эту «причину причин», человек должен очистить себя, духовно прозреть.

Таким образом, можно утверждать, что аскетизм (*зухд*) был совокупностью средств морального очищения и совершенствования человека, являясь духовно-практической деятельностью, направленной на постижение Абсолюта. В этом случае аскетическое движение можно рассматривать как первооснову суфизма. Можно согласиться с И.Р. Насыровым, что «отрешение от мирского (*зухд*) есть нормативная система духовно-практической деятельности дис-

курсивного характера, то есть предполагающая рассудочность, опосредованность, в известной степени логичность и, вне всякого сомнения, демонстративность, поскольку такая нормативная система объективируется в открыто декларируемых правилах, стандартах, законах и ценностях ('*адаб*')» [8, с. 37]. Все эти составляющие так или иначе нашли свое отражение и выражение на протяжении всей истории суфизма.

Список литературы

1. Аль-Газали, Абу Мухаммад. Воскрешение наук о вере (Ихйа улум ад-дин. Избранные главы). – М.: Наука, 1980.
2. Аль-Худжвири, Али ибн Усман аль-Джуллаби. Раскрытие скрытого за завесой для сведущих в тайнах сердец (*Кашиф аль-Маджуб ли арбаб аль-кулуб*). – М.: Единство, 2004.
3. Арберри А. Дж. Суфизм. Мистики ислама. – М.: Сфера, 2002.
4. Аттар, Фарид ад-дин. Тазкират ал-аулия или Рассказы о святых. – URL: <http://sheiknazim.ru/load/1-1-0-4>
5. Зарринкуб Абд ал-Хусайн. Ценность суфийского наследия. – СПб.: Петерб. востоковедение, 2012.
6. Ибн Араби. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийя) / пер. А.Д. Кныша. – СПб.: Петерб. востоковедение, 1995.
7. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. – М.; СПб.: Диля, 2004.
8. Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма. Генезис и эволюция. – М., 2009.
9. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII–XV вв.: курс лекций / под ред. В.И. Беляева. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007.
10. Руми, Джалал ад-дин Мухаммад. Маснави-йи манави (Поэма о скрытом смысле). 1–3 дафтары. – М.: Вече, 2013.
11. Саади. Гулистан – М.: Изд-во восточной лит-ры, 1959.
12. Степанянц М.Т. Исламский мистицизм. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2009.
13. Тор А. Исламские мистики.– СПб.: Евразия, 2003.
14. Хаттаб Х. Справочник мусульманской женщины. – М.: Умма, 2006.
15. Читтик. У. В поисках скрытого смысла. – М., 1995.
16. Шиммель А. Мир исламского мистицизма. – М.: Садра, 2012.
17. 1979. د. غنام ، طلعت. أضواء على التصوف. القاهرة: دارالزيني للطباعة، 1979). (Ганам Т. Основные положения суфизма. Каир, 1979).
18. Lutfi H. *Femine element in Ibn Arabi's mystical philosophy* // *Alif: Journal of comparative poetics*. – № 5. – 1985.

УДК 2 – 423.35 : 172.3

С. В. Рязанова

**Реализация принципа свободы совести:
уровни существования мифа***

В статье анализируется идея свободы совести и возможности ее реализации в социальном пространстве. Эта категория рассматривается как противоречивая в своих основаниях, существующая в культуре в виде мифа. Аргументируется контекстуальный и локальный характер понятия свободы совести. Выделяются различные уровни существования понятия как мифологемы.

The idea of freedom of worship and the possibility of its realization in social space is analyzed, the category in question considered as basically inconsistent and existing in culture in the form of myth. The author states contextual and local nature of concept of freedom of worship allocating various levels of existence of the concept of myth.

Ключевые слова: свобода совести, категории религиоведения, правовые и идеологические мифы.

Key words: freedom of worship, categories of religious studies, legal and ideological myths.

Понятие свободы совести в последние десятилетия является одним из широко используемых и одновременно спорных в пространстве социогуманитарных дисциплин. С одной стороны, уже появилось значительное число работ, подробно описывающих историю формирования представлений о свободе совести и анализирующих основные тенденции этого процесса. Для культуры Запада общим местом стало признание права индивида свободно выбирать религию, не отрицая при этом укорененности ее самой в человеческой культуре и потенциала рационального мышления [19, p. 10, 12]. Право на религиозную свободу трактуется как одна из гарантий сохранения других гуманистических прав.

Несмотря на солидный возраст, идея свободы совести, по нашему мнению, является внутренне противоречивой и ограничен-

© Рязанова С. В., 2014

* *Работа выполнена при финансовой поддержке реализации совместного проекта УрО РАН №12-С-6-1003 и проекта партнерских фундаментальных исследований Президиума СО РАН (конкурс Б) №26 (совместный проект Института философии и права УрО РАН и Института философии и права СО РАН «Новые парадигмы социального знания».*

ной в применении в мировоззренческом, правовом, религиоведческом, хронологическом и пространственном аспектах. Будучи пограничной для социогуманитарных дисциплин, она должна быть проанализирована с различных ракурсов исследования с целью показать степень ее сущностной и функциональной мифологизации.

Как и целый ряд гуманитарных понятий, категория совести возникла и сформировалась в западном политическом и научном пространстве, подвергнувшись некоторой трансформации в процессе перевода на русский язык. Некоторые исследователи указывают на фактическую подмену категорий: «сознание» переведено другим понятием – «совесть», которое имеет более определенный смысл, что стало одним из оснований для разногласий при разъяснении формально-логического смысла категории «свобода совести» [3]. Как правило, данное определение трактуется как связанное именно с религиозной формой мировоззрения, что приводит к сужению смыслового пространства понятия.

Будучи принудительно связанной с религией, категория свободы совести попадает в понятийный аппарат религиоведения как дисциплины, где также подвергается противоречивым истолкованиям. Прежде всего, это связано с понятием самой религии, атрибутированной в границах самого религиоведения строго определенным набором основных признаков. Поскольку трактовка религии имеет европоцентристский и христианоцентристский характер, это сужает ее возможности для применения к традиционным системам верований другого рода. Закономерно возникает вопрос о допустимости применения принципа религиозной свободы в том случае, если рассматриваемый объект наделен минимальным количеством указанных специалистами-религиоведами характеристик, либо таковые полностью отсутствуют. Так, специалисты, разрабатывающие теорию мифа как формы мировоззрения (А. Ф. Лосев, М. Элиаде, К. Хюбнер), отмечают отсутствие для мифосознания идеи веры – центрального элемента религиозной системы. Носитель мифологического сознания усваивает основные идеи, связанные с сакральным началом, как априорно заданные, не требующие свободного выбора, специального процесса самоидентификации и декларирования своей принадлежности к вероучительной системе. Свобода совести как свобода вероисповедания применительно к такому феномену начинает утрачивать свой смысл.

Вклад в усугубление внутренних противоречий идеи свободы совести внесли и новые виды религиозных учений и практик. С их появлением в культурном пространстве возникла проблема – стоит

ли считать новые учения элементом религиозного пространства, опять-таки в связи с тем, что они с трудом помещались в сконструированную специалистами систему координат. Ситуация усугубилась с появлением форм мировоззрения, занимающих пограничное положение по отношению к религиозному и светскому способам восприятия мира (новые оккультные практики, экстрасенсорные техники оздоровления и др.). Негативные коннотации приводят к тому, что нарушение принципов свободы совести в виде ограничения религиозной свободы и реализации прозелитической деятельности чаще всего имеют место именно для религиозных организаций нового типа [6, с. 7]. Эта проблема в полной мере наследуется от религиоведения гражданским правом, для которого возникает вопрос определения не только самой религии, но связанной с ней религиозной практики [11, р. 220]. Сложность формирования правовых понятий в этой сфере усугубляется тем обстоятельством, что речь идет о фиксации вербально сложно выразимой совокупности переживаний [14, р. 1458].

Еще одно противоречие связано с источниками происхождения идеи свободы совести. Несмотря на то, что изначально сама идея имела религиозные основания, сами религиозные учения ограничивают возможности реализации принципа свободы совести для своих последователей, поскольку процесс выбора считается уже завершенным. Об этом свидетельствуют сами нормы религиозного выбора, связанные с ними культовые практики, а также система наказаний за повторную реализацию свободы выбора.

Поскольку идея религиозной свободы имеет, с одной стороны, западную, а с другой – светскую природу генезиса, она вступает в противоречие с рядом положений, декларируемых восточными вероучениями, и не может быть принята полностью носителями религиозной ортодоксии Запада [18, р. 1034].

В правоведческой литературе отмечается, что само по себе положение о религиозной свободе имеет самоотрицающий характер [21, р. 149]. Если религиозное самоопределение и самоидентификация являются личным делом индивида и это установление одобрено обществом, то любые связанные с этим вопросом законодательные акты избыточны, поскольку уже содержат в себе элемент регулирования. Вместе с тем, отсутствие вмешательства государства в вопросы религиозного характера в сочетании с фактором субъективного поведения граждан может стать источником нарушения принципа религиозной свободы.

Правоведы отмечают также, что значение словосочетания «свобода совести» является значительно более широким, отнюдь не связанным с религией [9]. С. А. Бурьянов отмечает, что «на протяжении длительного исторического периода многие мировоззренческие вопросы рассматривались исключительно с позиций религиозного миропонимания и морали, в связи с чем юридическое понятие свободы совести приобрело более узкий смысл – как право индивида самостоятельно решать вопрос, руководствоваться ли ему в оценке своих поступков и мыслей поучениями религии или отказаться от них» [1]. Данный принцип не совпадает с представлением о свободе вероисповеданий и включает в себя целый ряд других понятий [9]. Большинство международных актов игнорирует этот аспект, и в случае наличия нарушений акцент всегда делается на соблюдении принципа свободы вероисповеданий. По отношению к другим частям понятия «свобода совести» пока сохраняется лакуна в правовой разработке механизмов их реализации и мер по предотвращению нарушений.

Еще один аспект противоречивости положений о свободе совести связан с природой религии как феномена общественного сознания, частично совпадающего со сферой морали. С одной стороны, важность религии в определенных пределах сама по себе не определяет необходимости применения принципа религиозной свободы по отношению к обществу в целом [21, р. 155]. С другой стороны, если религиозные установки жизненно важны для осуществления морального поведения, их стоит обязательно воспроизводить и транслировать. В этом случае вопрос о религиозных свободах становится подчиненным религиозно-нравственному императиву. Противоречиво и стремление власти одновременно элиминировать религиозные вопросы из сферы компетенции власти и установить порядок реализации религиозных свобод в социуме [21, р. 195, 198, 209, 213–214].

В случае наличия строго определенного законодательного положения о свободе вероисповедания возникает вопрос о том, как разграничить свободу веры и свободу действия [10, р. 1713], поскольку наличие религиозных установок влечет за собой следование определенным нормам поведения, иногда противоречащим законодательству (полигамия, употребление наркотиков), не соответствующим нормам других разделов гражданского права (отказ от работы в выходные дни), нарушающим права граждан с другими мировоззренческими установками (неограниченный прозелитизм), игнорирующим интересы тех, кто считает себя атеистами [16, р. 433].

Если исходить из подхода, различающего права на свободу совести и на религиозно-мотивированную деятельность граждан [24, р. 183], это может привести к конфликту интересов между обществом и индивидом, поскольку принцип религиозной свободы будет ограничен реализацией только в виде декларации своих убеждений, что опять-таки превращает его в оторванное от реальности мифопостроение. Вариант, когда государство наделяет общесоциальные и государственные потребности более высоким приоритетом по отношению к потребностям верующих [14, р. 1447–1471], приводит к аналогичному результату, либо необходимости для законодателя балансировать на грани учета потребностей обеих сторон [12, р. 329] в стремлении сохранить систему общегражданских интересов и ценностей [15, р. 46–47]. Важным является вопрос о сочетании норм свободы совести с локальным постоянным (светским и религиозным, традиционным) и ситуативным законодательством (военное время, чрезвычайная ситуация) и приоритетах в их соблюдении, с избеганием причинения ущерба местному правовому пространству [8, с. 123].

Существует также проблема механизмов реализации принципов свободы совести, не оговариваемая на уровне основного закона и требующая решения в рамках различных нормативных актов [2, с. 107]. Будучи установленными на правовом уровне, эти механизмы не могут функционировать в полной мере, что обусловлено не только социально-политической ситуацией, но и деятельностью руководителей на местах, представителей системы образования, глав отдельных религиозных организаций и других акторов [4, с. 133; 5, с. 125–134]. Судебные органы также склонны принимать решения по религиозным вопросам, исходя из стереотипов восприятия и традиционных представлений о религии [10, р. 1736]. Поэтому конституционные положения о свободе совести не могут выступать гарантом свободы религий [21, р. 151], существуя в судебной практике то в виде недостижимого идеала, то в роли жупела.

Даже при наличии разработанного национального и местного законодательства по вопросам свободы совести возникают препятствия, связанные с гетерогенностью современных социумов, когда юридический миф о религиозной свободе отстает перед реальной практикой подавления инакомыслящих [20, р. 274]. В большинстве обществ присутствуют общины, имеющие автономное управление, использующие специфическое внутреннее законодательство и религиозную практику [11, р. 211] группы, что вступает в противоречие

с требованиями современного общества (оргиастические ритуалы, использование галлюциногенов и т. п.) [13, р. 18]. В этом случае традиционный уклад может быть истолкован как прецедент нарушения религиозной свободы [18, р. 1041; 22, р. 11, 105, 114], а религиозная свобода становится реальной в очень узком социальном сегменте, в других социальных сегментах не закрепляясь даже на уровне привычного восприятия.

Демифологизации категории свободы совести, превращению ее в реалии демократического общества не способствует и светская позиция государства: его полное отделение от религии способно привести к нарушениям свобод граждан из-за невозможности эффективно защищать религиозную свободу (право поклонения сакральным объектам, право на религиозное образование) на законодательном и исполнительном уровне [16, р. 429]. Эта ситуация усугубляется проблемами локального характера, связанными с двусмысленностью формулировок и тем самым нарушающими провозглашаемый в документе принцип религиозной свободы [7].

Категория свободы совести обречена оставаться идеологическим мифом и из-за несоответствия установленных государством норм и поведения населения, активно осуществляющего свое право на самоопределение в вопросах веры в конкретных ситуациях как рядовых граждан, так и занимающих значимые посты, являющихся официальными представителями общественных и религиозных организаций.

Мифологическим, с нашей точки зрения, является и способ осознания принципа религиозной свободы значительной частью тех граждан, которые вообще имеют представление о данной демократической свободе [21, р. 151]. Мифологема в этом случае приобретает возрастной ценз, результатом чего становится нарушение права на свободу совести для ребенка: его религиозный выбор и поведение чаще всего определены приоритетами выбора семьи. В случае предоставления свободы выбора религии детям нарушаются родительские права по опеке, а в противоположном случае – конституционные права детей [17, р. 77]. К тому же, сложно точно установить, насколько свободен выбор ребенка, который растет под влиянием родителей, создающих, в том числе, и собственные мифы о социальном бытии.

Обзор сложностей и противоречий, связанных с формулировкой, законодательным закреплением и фактической реализацией принципа свободы совести, показывает, что в настоящее время внутри культурного пространства данное понятие, несмотря на уси-

лия юристов, идеологов и гуманитариев, чаще всего существует в виде популяризованной мифологемы, эффективной на уровне деклараций. Эта ситуация обусловлена искусственностью самого понятия, не связанного со сложившимися культурными традициями, нормами бытового поведения, особенностями индивидуальной и коллективной психики в сочетании с конъюнктурностью практики применения. Базируясь на таких основаниях, категория религиозной свободы обречена быть ограниченной рамками мифологического сознания.

Список литературы

1. Бурьянов С.А. Свобода совести и светскость государства в России. Историко-правовой аспект. – URL: <http://www.atheism.ru/lci/analys/?id=36> (дата обращения 12.03.2011).
2. Королев В. И. Свобода совести в современном российском обществе и ее законодательное закрепление // Свобода совести в России: ист. и совр. аспекты. – М., 2004. – С. 101–108.
3. Машихин Ю. Свобода совести – ошибка XX века. – URL: <http://mashykhin.narod.ru/freedom.html> (дата обращения 12.03.2011).
4. Мельникова Е. Н. Защита конституционного принципа свободы совести в деятельности Уполномоченного по правам человека в Российской Федерации // Свобода совести в России: ист. и совр. аспекты. Вып. 2. – М., 2005. – С. 85–98.
5. Мельникова Е. Н. Реализация конституционного принципа свободы совести в России (на материалах Аппарата Уполномоченного по правам человека в РФ) // Свобода совести в России: ист. и совр. аспекты. – М., 2004. – С. 125–134.
6. Мирошникова Е. М. Свобода совести в контексте отделения церкви от государства: вопросы реализации в современной Европе // Свобода совести в России: ист. и совр. аспекты. Вып. 2. – М., 2005. – С. 5–16.
7. Право на свободу совести и вероисповедания: гл. из докл. Уполномоченного по правам человека в РФ за 2008 г. – URL: <http://www.maranatha.org.ua/cnews/r/59170> (дата обращения 06.07.2009).
8. Тагиева Т. Ю. Проблема системного единства международной и национальной составляющих правового регулирования свободы совести // Свобода совести в России: ист. и совр. аспекты. – М., 2004. – С. 118–124.
9. Чемеринский К. В. Уголовно-правовая характеристика состава воспрепятствования осуществлению права на свободу совести и вероисповеданий // Вестн. Северо-Кавказского гос. тех. ун-та. – 2008. – № 3 (16). – URL: <http://www.ncstu.ru> (дата обращения 12.03.2011).
10. Choper J. H. A century of religious freedom // California Law Review. – Vol. 88. – № 6. Symposium of the Law in the Twentieth Century (Dec., 2000). – P. 1709 + 1711–1741.
11. Dhavan R. Religious freedom in India // The American Journal of Comparative Law. – Vol. 35. – № 1 (Winter, 1987). – P. 209–254.

12. Dickson B. The United Nations and freedom of religion // *The International and Comparative Law Quarterly*. – Vol. 44. – № 2 (April., 1995). – P. 327–357.
13. Fisher L. Indian religious freedom: to litigate or legislate? // *American Indian Law Review*. – Vol. 26. – №1 (2001/2001). – P. 1–39.
14. Gordon S. B. Indian religious freedom and governmental development of public lands // *The Yale Law Journal*. – Vol. 94. – № 6 (May, 1985). – P. 1447–1471.
15. Jacob Ph. E. Religious freedom – a good security risk? // *Annals of the American Academy of Political and Social Science*. – Vol. 300 (Jul., 1955) – P. 41–50.
16. Katz W. G. Freedom of religion and state neutrality // *The University of Chicago Law Review*. – Vol. 20. – № 3 (Spring, 1953). – P. 426–440.
17. Lafollette H. Freedom of religion and children // *Public Affairs Quarterly*. – Vol. 3. – № 1 (Jan., 1989). – P. 75–87.
18. Madan T. N. Freedom of religion // *Economic and Political Weekly*. – Vol. 38. – № 11 (Mar. 15-21, 2003). – P. 1034–1041.
19. Newman F. W. Religious freedom: a lay sermon // *Bristol selected pamphlets*. Bristol, 1859. – 13 p.
20. Richardson J. T. The sociology of religious freedom: a structural and socio-legal analysis // *Sociology of Religion*. – Vol. 67. – №3 (Autumn, 2006). – P. 271–294.
21. Smith S. D. The rise and fall of religious freedom in constitutional discourse // *University of Pennsylvania Law Review*. – Vol. 140. – № 1 (Nov., 1991). – P. 149–240.
22. Swaine L. A. Institutions of conscience: politics and principle in f world of religious pluralism // *Ethical Theory and Moral Practice*. – Vol. 6. – № 1. – *Religious Pluralism, Politics and the State* (Mar., 2003).
23. Swaney W. B. Religious freedom // *Virginia Law Review*. – Vol. 12. – № 8 (Jun., 1926). – P. 632–644.
24. The relation between religion and freedom // *The Biblical World*. – Vol. 40. – № 1 (Jul., 1912). – P. 3–8.

УДК 2 – 423.35 : 172.3

Т. С. Пронина

Религия в структуре идентичности современных россиян*

В статье исследуются некоторые аспекты религиозности современных россиян, проблема религиозной идентичности. Выявляется кардинальное расхождение между уровнем декларируемой религиозности и активностью религиозной жизни.

The article is devoted to the study of the processes of religious identification of modern Russians, the author paying attention to cardinal differences between the declared religiosity level and actual religious life.

Ключевые слова: религия, религиозная идентичность, декларируемая религиозность, активность религиозной практики, амбивалентность религиозности, традиционные ценности.

Key words: religion, religious identity, declared religiosity, active religious practices, traditional values.

Социальные трансформации, которые пережила Россия в конце двадцатого века, вызвали ряд кризисных явлений в различных сферах жизни российского общества. Социально-политический кризис, распад Советского государства, исчезновение такой общности, как советский народ, привели к кризису национальной и гражданской идентичности и поиску ее оснований. Эта проблема актуальна не только для постсоветской России. Процессы глобализации и интеграции, ассимиляции и столкновения культур, усложнение характера межкультурных взаимосвязей, миграция, формирование этнических и религиозных анклавов вызывают кризисные явления в сфере идентичности и в других странах. По мнению профессора Гарвардского университета С. Хантингтона, в современном мире культурные идентичности, такие как этническая, религиозная, цивилизационная, оказывают решающее влияние на формирование союзов, конфликтов, государственной политики, которые складываются с учетом культурной близости или различий. Аналитик считает, что в современном мире религиозная идентичность приобретает важней-

© Пронина Т. С., 2014

* *Статья написана на основе результатов исследований, проводившихся Центром религиоведческих исследований Тамбовского государственного университета им. Г. Р. Державина в Тамбове и Тамбовской области.*

шее значение, в результате чего столкновение политических идей сменяется конфликтами религий и культур: «Межцивилизационное столкновение культур и религий вытесняет рожденное Западом внутрицивилизационное столкновение политических идей» [6, с. 122]. В процессе идентификации определяющим является выбор системы ценностей. Индивиды выбирают те смыслообразующие константы, которые в наибольшей мере отвечают их запросам. Несмотря на видимые процессы универсализации культурных норм, по-прежнему сохраняют свою роль этнический и религиозный факторы осознания собственной уникальности и принадлежности к обществу.

В современной России в поисках идентификационных ресурсов многие сделали выбор в пользу религиозной системы ценностей. В постсоветском российском обществе религия претендует на роль важнейшего фактора индивидуальной и коллективной идентификации. Мы стали свидетелями своеобразного религиозного возрождения. Данный феномен имеет противоречивую и многосложную природу.

По сравнению с советским периодом кардинально изменилась архитектура мировоззренческих ориентаций россиян, среди которых на одно из первых мест выходит религия. Внешний социокультурный контекст подтверждает произошедшие изменения: восстанавливаются старые, строятся новые храмы, религиозным организациям возвращаются культовые здания, богослужебные предметы. Религии активно проявляют себя в различных сферах общественной жизни, присутствуют в медиапространстве, иницируют и реализуют культурные и социальные проекты. Успешно возродилась система религиозного образования. Религиозные лидеры вносят свой вклад в урегулирование социальных конфликтов. Образованные современные священнослужители открыто выражают позицию церкви по актуальным проблемам, влияют на общественное мнение, формирование ценностных ориентаций россиян. Столь же существенно изменился социальный и идеологический статус религиозных институтов. Среди институтов доверия у россиян уже на протяжении целого ряда лет на одном из лидирующих мест находится Русская православная церковь. Справедливо, на наш взгляд, говорить о формировании в обществе «проправославного консенсуса»¹, так как положительное отношение к православной церкви вы-

¹ Термин, введенный социологами Киммо Каарияйнен, Дмитрием Фурманом. – См.: Религиозность в России в 90-е годы [5].

ражают не только православные, но и представители неправославных религиозных объединений, и неверующие.

Но вышеназванные процессы имеют многосложную природу. Так, очевидно, что значимость религии как культурного фактора, связывающего с историей, традициями, дающего чувство уверенности, с особой силой проявилась именно в «постперестроечной» России. Описанная ситуация оправдывает теорию Р. Инглхарта об «авторитарном рефлексе». В обществах, переживавших исторический кризис, наблюдался феномен, который Инглхарт назвал «авторитарным рефлексом». Согласно ученому, «стремительные изменения ведут к глубокой неуверенности, рождающей мощную потребность в предсказуемости. В таких обстоятельствах авторитарный рефлекс принимает две формы: форму фундаменталистских, или нативистских реакций, <...> а также форму вменяемого всем вокруг в обязанность отстаивания непогрешимости старых, привычных культурных моделей» [2].

Говоря о религиозности современных россиян, следует отметить и ее амбивалентный характер. С одной стороны, большинство россиян заявляют о своей религиозности, более того, о своей принадлежности к тем или иным конфессиям. С другой стороны, декларируемая религиозность сочетается с низким уровнем активности религиозной жизни, участия в жизни церкви, общины. При этом значительное число наших граждан видят в православной религии носительницу традиционных ценностей, национальной идеи, духовности. Таким образом, россияне, причисляя себя к последователям традиционных религий, чаще всего обозначают свою принадлежность к данной культуре, проявляющейся в привычных для них нормах морали, стереотипах поведения, бытовых традициях, представлениях о семье и выражают желание быть сопричастными к историческому наследию этой культуры. При этом они не обнаруживают регулярного участия в жизни церкви, общины, активной религиозной жизни, связанной с исполнением обрядов, постов, участием в богослужении, знании и чтении молитв, религиозной литературы. Одна из гипотез нашего исследования состоит в том, что для значительного числа россиян, называющих себя последователями традиционных религий, религия является фактором культурной идентификации, и таким образом, религиозная идентичность совпадает с осознанием собственной принадлежности к определенной культуре, с культурной идентичностью. Кроме того, именно религия явилась важнейшим ресурсом для гражданской идентичности многих числа россиян.

Религия, выступив в постсоветской России наиболее активной формой трансляции ценностей традиционной культуры, стала для россиян важнейшей формой самоидентификации, существенно потеснив другие формы идентичностей. Однако в данной ситуации такие уровни религиозности, как убеждения, представления, религиозная практика оказались слабо затронутыми.

Еще одна тенденция, на которую мы бы хотели обратить внимание при изучении религиозности современных россиян. Религиозность становится все более многообразной даже при констатации формальной принадлежности к традиционным конфессиям. Данный процесс напрямую связан с ростом личностного фактора в религии. Изучение форм и видов современной религиозности в России, в том числе и новой религиозности, особенностей их вероучений, культовой практики, социально-демографических характеристик последователей, способов взаимодействия с обществом, позволили нам сделать ряд интересных выводов. Один из них состоит в том, что религиозные новации, которые не являются исключительным признаком новых религий, но присутствуют и в традиционных конфессиях, опосредованно выступают способом сохранения традиционных ценностных принципов и норм. Процесс религиозной идентификации у современного человека тесно связан с культурной идентичностью, что сохраняет за религией статус важнейшего фактора сохранения и трансляции традиционных ценностей. Следовательно, изучение феномена религиозной идентичности позволяет, в том числе, выяснить потенциал религий по сохранению традиционных ценностей, что также определяет актуальность исследования.

Изменения в ценностных системах приводят к многоуровневым изменениям в социальной, культурной среде, в политической, экономической сфере. Но эти изменения не затрагивают кардинально содержательный уровень традиционных ценностей. В большинстве случаев изменения происходят в способах сохранения, трансляции ценностных установок и отражают процессы трансформации социальной среды, приспособления индивидов и сообществ к новому социокультурному контексту.

Исторически религиозная идентичность является одной из первых форм идентичности. Однако сегодня на первое место вышли другие виды этнокультурных идентификаций. Важность пристального изучения содержания, форм идентичности и их эволюции определяется тем, что ее качественные характеристики влияют на функциональность личности в целом, способствуют поддержанию личностной цельности во внешнем, подверженном изменениям ми-

ре. Процесс религиозной идентификации происходит как на неосознаваемом уровне в ходе усвоения привычных социальных практик, стереотипов поведения, связанных с религиозной принадлежностью, так и необходимо предполагает сознательное самоопределение. Однако и в сфере религиозной идентификации присутствует «парадокс самоопределения»: индивид, определяющий свою религиозную идентичность, не всегда способен четко выделить признаки самоидентификации. Выраженный приоритет здесь обнаруживают внешние характеристики: ритуалы, обряды, бытовые обычаи, стереотипы форм поведения. Значительно реже индивиды в подтверждение собственной религиозной идентичности апеллируют к вероучению, представлениям, убеждениям.

Процесс формирования религиозной идентичности имеет многосложный характер и включает, помимо интериоризации личностью определенных норм и принципов, выявление сходства с представителями сообщества, к которому человек относит себя, и различий с представителями других подобных сообществ. Выделяемые признаки обладают значимостью для человека.

Исследователи рассматривают идентичность, прежде всего, как сохранение личностной самотождественности, выделяя при этом различные условия и способы формирования такого самотождества и его сохранения. Одни ученые настаивают на решающей роли «предписанных» условий формирования идентичности, другие же считают, что процесс самоидентификации может быть только сознательным, и индивид в процессе осознания конструирует собственную идентичность. Большинство исследователей различают индивидуальную и коллективную идентичность, указывают на их взаимосвязанный характер. Б. Дубин в статье «Векторы и уровни коллективной идентификации в сегодняшней России» справедливо отмечает методологическую непроработанность термина «идентичность», в результате чего при его употреблении нередко «личное редуцировалось к социальному, а социальное к традиционалистскому» [1, с. 57].

Актуальным остается вопрос методов изучения религиозной идентичности. Для нас уже очевидно, что при изучении религиозной идентичности исследователь должен выявить значимые для индивида или сообщества факторы. В данном случае, на наш взгляд, обоснованной и хорошо применимой является модель Б. Дубина, который выделил в процессе религиозной самоидентификации три этапа: самосознание, самоопределение и самопрезентацию. Таким образом, этап самопрезентации делает возможным опосредованное

эмпирическое исследование религиозной идентичности через наблюдаемые и измеряемые аспекты функционирования индивида как на общесоциальном, так и на внутриличностном уровне.

Известный российский исследователь религиозности М. П. Мчедлов относил религиозные ценности к базовым в структуре идентичности. Как традиционные константы в иерархии идентичностей они передаются от поколения к поколению, и таким образом, имеют долговременный и массовый характер. Ученый выстроил собственную структурную модель идентичности: «В системе идентичностей ситуативные (социальные, политические, международные) отличаются как от примордиальных (гендерных, расовых), так и от традиционных, долговременных (этнических, религиозных) идентичностей не только своей длительностью, но и механизмом формирования. В первом случае превалируют сознательные, рациональные факторы, во втором – естественные (неизменные пол, раса), в третьем – немалую роль играет сила исторической инерции» [4, с. 6].

Идентификационные принципы, согласно М. П. Мчедлову, признаются большинством народа, утверждаются «в его сознании, быте, во всей культуре в качестве “своей”, затем уже чуть ли не автоматически, “с молоком матери” передается все новым и новым поколениям “соплеменников”» [4, с. 5]. Такие имеющие исторический, массовый и долговременный характер этнокультурные устои, по мнению ученого, и позволяют относить тот или иной народ к определенной религиозной культуре. Он также особо подчеркивает, что в случае с религиозной идентификацией индивида «к осознанному выбору добавляются подсознательные инстинктивные установки, приводящие в действие механизм воспроизводства этноконфессиональных традиций и предпочтений. В результате среди представителей каждой общности распространяются общие, подчас бессознательные стереотипы восприятия окружающей среды – социальной, этнической, природной, международной и т. д.» [4, с. 6]. Однако очевидно, что в самоидентификации современного человека, в том числе и современного россиянина, все большую роль играет именно личный сознательный выбор мировоззренческих и религиозных предпочтений. Ситуация религиозного плюрализма вносит изменения и в идентификационные процессы, в частности, выбор мировоззренческих, ценностных ориентиров становится все более сознательным и роль примордиальных и долговременных условий снижается. Таким образом, уменьшается предписывающее значение традиции в формировании религиозной идентичности и возрастает

роль личного духовного поиска, который в условиях плюрализма и реализуется в вариативном пространстве.

Стремительные социально-исторические трансформации, кризисы оказывают травмирующее влияние на идентичность, способны даже разрушить отдельные ее элементы или изменить их иерархию. В форме защитной реакции индивид стремится к восстановлению личностной целостности, выстраиванию новой системы идентичностей, консонирующей с изменившимся социокультурным контекстом. Кризис системы идентичностей заставляет индивида выстраивать новую систему, что ведет к поиску новых же идентификационных ресурсов, которые способны вернуть личностной структуре равновесие, вывести ее из состояния аномии.

В нашем случае, после распада Советского Союза граждане переживают острый кризис гражданской идентичности, стремительное обрушение конституирующих ее констант. Традиционные религии, и прежде всего Русская православная церковь, представили россиянам комплекс идеологических, мировоззренческих, символических конструкторов, которые, на наш взгляд, позволяли россиянам наиболее безболезненно трансформировать прежние элементы идентичности в новые. Так, привычные для советского гражданина идеологемы, составлявшие часть его гражданской идентичности – идея великого сильного государства, которое официальной пропагандой позиционировалось как лучшее в мире, самое справедливое, первое в космосе, науке, вооружениях, культуре, спорте и т. д. – получили перерождение в новом наборе идеологем, обнаруживающих преемственность по отношению к предшествующей истории государства и позволяющих сохранить привычное осознание себя членом особой страны. Таким образом, происходит сохранение тех форм, которые обеспечивают стабильность идентичности, что очень важно для индивида. Происходит реинтерпретация содержания привычных значимых констант: «великость» страны в новом «проекте» интерпретируется через особую духовность российского народа, что, в свою очередь, обосновывается актуализацией триады графа С. С. Уварова «Православие. Самодержавие. Народность», идей «Москва – Третий Рим», Россия – хранительница православия, чистоты христианства, особого исторического пути. Б. Дубин высказывает мнение, что в России коллективная идентификация ориентирована на прошлое: «Усиление ретроориентаций, трактовка идентичности как памяти», что имеет место в тех странах, где модернизация осуществляется «сверху» [1, с. 59].

В структуре религиозности довольно сложно жестко разграничить сущностные и атрибутивные факторы. Между исследователями нет полного согласия по поводу того, какие элементы религиозности считать системообразующими, а какие – второстепенными. Определение главных элементов может зависеть от этапа в эволюции религии, внешнего культурно-исторического контекста, различаются указанные факторы и в разных религиях. Чаще всего исследователи выделяют в религии такие системообразующие элементы, как верование, выполнение культовых действий, религиозных предписаний, норм, мотивацию мыслей и поступков религиозными идеями и др.

Религиозность, функционирующая как целостная система, предполагает хотя бы частичное усвоение и исполнение перечисленных элементов. Многие исследователи религии считают, что для поддержания реальной веры индивиду необходимо иметь религиозную практику. При прагматическом отношении к религии, характерном для многих россиян сегодня, востребованными оказываются только те из элементов религиозности, которые удовлетворяют ситуативный запрос индивида. Такой подход разрушает целостность религии как системы. Так, если совершение обряда, ритуала преследует достижение конкретной прагматической цели и не сопровождается пониманием их вероучительного смысла, то не формируется понимание необходимости регулярной религиозной практики, а это, в свою очередь, означает, что уровень внутренних убеждений глубоко не затронут. И наоборот, отсутствие регулярной религиозной практики не позволяет сформироваться глубоким убеждениям и пониманию смыслов совершаемых время от времени ритуалов.

К примеру, исследования Центра религиоведческих исследований Тамбовского университета религиозности молодых людей (учащихся вузов и колледжей Тамбовской области) выявили, что наиболее распространенный среди них тип религиозности условно можно назвать «прагматическим». Этот же тип как наиболее распространенный мы обнаруживаем и среди других категорий граждан. Он сочетает в себе высокий уровень формального декларирования религиозности (большинство молодых людей называли себя верующими и православными) и крайне низкий уровень религиозной практики. Так, около 90 % опрошенных назвали себя с той или иной степенью уверенности верующими, 89,4 % назвали себя православными. При этом из всех опрошенных молодых людей только 4,9 % посещают богослужение или религиозное собрание не менее одного раза в неделю, 65,4 % посещают богослужение по праздни-

кам или в связи с особыми событиями, 28 % совсем не посещают богослужения.

Вместе с тем, нам удалось выяснить, что для такого, как мы его назвали, «прагматического» типа религиозности, в процессе религиозной идентификации важен социокультурный и идеологический статус религии, религиозного сообщества. Нередко представление об этом статусе реализуется на уровне исторических клише или стереотипов, не лишенных элементов мифологизации и формируемых чаще всего СМИ. В нашем случае, на вопрос «Что для вас значит православие?» молодые люди давали следующие ответы: «Это вера наших предков», «Это наша культура», «Это наша история», единицы упомянули имя Сергия Радонежского, целый ряд респондентов апеллировал к художественной красоте православных храмов и религиозного искусства. Из 1500 опрошенных ни один не затронул вероучительные положения или особенности православия, отличающие данную конфессию от других. Схожая ситуация и с ответами других категорий россиян.

С вышеприведенной картиной диссонируют результаты ответов на вопросы, имеющие целью выявить реальную роль религии в жизни отдельного человека – мы видим, что она ограничивается довольно узким кругом вопросов: исполнением обрядов жизненного цикла, праздниками. В решении жизненных задач и проблем современные россияне рассчитывают на себя, своих близких, родителей. В иерархии ценностей отдают предпочтение здоровью, материальному благополучию, получению хорошего образования, высокооплачиваемой работе.

Еще одна характерная черта «прагматического» типа религиозности – это восприятие религиозной практики как набора магических действий, имеющих именно прагматическое значение. Наше исследование показало, что молодые люди почти не знают основ вероучения, содержания богослужений, текстов молитв, их религиозная практика ограничивается посещением праздничного богослужения с друзьями, что воспринимается не как участие в религиозном ритуале, а как интересное проведение свободного времени. Также часто встречается в среде учащейся молодежи единоразовое фрагментированное совершение обрядов или их элементов. Эти акты также имеют прагматические цели и квалифицируются нами как квазирелигиозность. В качестве примера таких манипуляций можно привести стремление «поставить свечку в церкви перед экзаменом», после чего большинство таких «верующих» не бывает в храме до следующей сессии. При этом действие «поставить свечку» воспри-

нимается как магический акт в духе древнеримского «Do ut des» («Даю, чтобы ты дал»). А магическое мышление, как известно, предельно прагматично. Подобное мнение высказывает и Н. Митрохин в работе «Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы»: «Выделяется группа людей, часто участвующих в таинствах Церкви, но воспринимающих их как лекарство для болезней тела, но не души. Именно эта категория людей, ищущих выздоровления (или “защиты организма”), придает массовость некоторым инициативам воцерковленных: паломничествам или крестным ходам; поклонению привозным святыням (иконам, мощам) из других регионов и стран; разбору “крещенской воды”; купанию на Крещение в проруби» [3]. Категория людей, которые воспринимают таинства, обряды магически, не исповедуя основ веры, сегодня довольно многочисленная.

Характер религиозности проявляется не только в исполнении обрядов, посещении богослужений, но и в том, в какой мере и в каких формах религия присутствует в жизни человека. Это проявляется и в сфере интересов, и круге общения, и в предпочтениях во времяпрепровождении. Затрагивая сферу интересов, уместно уточнить выбор чтения и телевизионных передач: что мы предпочитаем читать и смотреть, занимая свое свободное время. Только 6 % опрошенных часто читают литературу религиозного содержания и 40 % вообще ее не читают, остальные 54 % редко обращаются к ней. Что касается телевизионных передач, то и здесь похожая картина: в лидерах новости, телесериалы, музыка и спортивные передачи. Религиозные же передачи из предложенных девяти вариантов занимают последнюю позицию¹.

В ходе исследований мы также интересовались, как респонденты предпочитают проводить свободное время. И вновь наиболее распространенные предпочтения далеки от религиозных интересов: большинство из нас предпочитают провести свободное от работы время с семьей (52 %) или друзьями (28 %), подработать для получения дополнительного дохода (7 %) или заняться спортом (7 %). Только 5 % опрошенных в свободное время предпочитают посетить церковь.

По результатам нашего мониторинга мы попытались выстроить определенную иерархию ценностных ориентаций современных россиян на примере жителей нашего региона (см. рис.).

¹ Данные исследований Центра религиоведческих исследований Тамбовского университета, проводившихся в ЦФО.

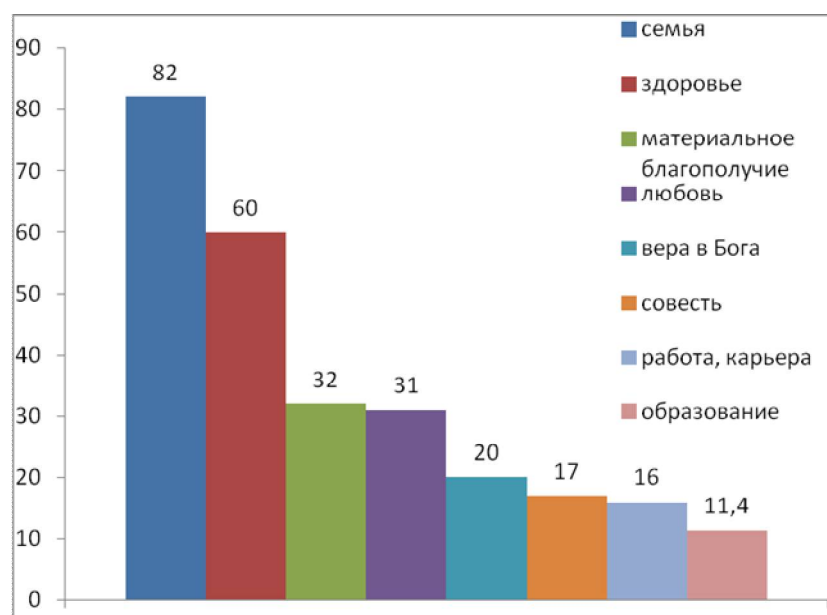


Рис. Иерархия ценностей

И вновь, как и по предыдущему показателю, несмотря на то, что повсеместно говорят о кризисе семьи, который переживает российское общество, мы в качестве важнейшей ценности обозначаем семью – это подавляющее большинство, 82 %. На втором месте – здоровье, на третьем и четвертом с практически одинаковыми показателями – материальное благополучие и любовь. Лишь пятую позицию заняла такая ценность, как вера в бога. Выстроенная иерархия ценностей также подтверждает, что при высокой декларируемой религиозности мы ведем секулярный образ жизни, руководствуемся в своей повседневной жизни светскими моделями поведения, деятельности.

Не стоит преувеличивать реальное влияние религии на жизнь современных россиян. В подтверждение этого вывода можно привести и оценки нашими респондентами возможностей различных социальных сил с точки зрения действенных социальных практик, решения актуальных социальных задач. Так, например, на вопрос «Какие силы сегодня могут лучше всего укреплять нравственные ценности в нашем обществе?» 61 % опрошенных в качестве таковой назвали опять же семью, немного меньше, но также значимо – 42 %, возлагают надежды, как нам кажется, вполне справедливые, на образование и с большим снижением, 18,5 %, называют в качестве силы, укрепляющей нравственные ценности в нашем обществе, религию. Хотя на уровне публичного дискурса создается мнение, что этот показатель в нашем обществе гораздо выше.

Таким образом, реальное влияние религии на социальные практики современного россиянина ограничивается довольно узким кругом вопросов – это, прежде всего, совершение религиозных обрядов, участие в религиозных праздниках. При этом религия обрела и сохраняет в российском обществе статус важнейшего фактора личностной и коллективной идентичности.

Список литературы

1. Дубин Б. Векторы и уровни коллективной идентификации в современной России // Вестн. обществ. мнения. Данные. Анализ. Дискуссии. – М., 2009. – № 2 (100). – С. 55–64.
2. Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Полис. – М., 1997. – № 4. – URL.: http://www.polisportal.ru/files/File/puvlication/Starie_publicacii_Polisa/I/1997-4-2-Ingleheart_Postmodern.pdf (дата обращения 25.11.1014)
3. Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. – М.: НЛО, 2004.
4. Мчедлов М. П. Общие вопросы религиозной идентичности. К постановке проблемы, условия ее объективного анализа // Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах) / отв. ред. М.П. Мчедлов. – М.: Ин-т социологии РАН, 2008. – С. 13–33.
5. Религиозность в России в 90-е годы / Старые церкви, новые верующие: религия в массовом сознании постсоветской России / под ред. проф. К. Каарияйнена и проф. Д.Е. Фурмана. Гл. 1. – СПб.; М.: Летний сад, 2000. – 248 с.
6. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и изменение мирового порядка (отрывки из книги) // Pro et contra. – М., 1997. – Т. 2. – № 2. – С. 114–154.

Особенности рефлексии религиозной культуры в современном российском образовании

В статье излагаются концептуальные положения об образовательной рефлексии, на основании которых рассматривается рефлексия религии в современном российском образовании. Дается классификация образовательной рефлексии религии; обосновывается положение о конфессионально ориентированном образовании на уровне средней школы как эпицентре проблемной ситуации «религия и школа» в России. Обосновывается необходимость разработки и применения специального социологического модуля с целью контроля эффекта соответствующих образовательных практик.

This paper presents a few conceptual statements on educational reflection used as the basis for analyzing reflection of religion in modern Russian education, the author offering a classification of educational reflection as the basis for his statement concerning religiously oriented Russian high school education as the epicenter of the problem situation "religion and school" and justifying the need for working out some specific sociological module applied to monitor the effect of certain educational practices.

Ключевые слова: образование, религия, рефлексия, социальный субъект, социология.

Key words: education, religion, reflection, social subjects, sociology.

Проблема «религия и образование», занимающая сегодня значимое место в ряду образовательных проблем во многих странах мира и весьма резко обозначившаяся в постсоветской России, относится к разряду тех вопросов, на которые невозможно дать одновременно простой и адекватный ответ. Взаимоотношения институтов образования и религии в современном обществе представляются чрезвычайно сложными: отчасти в силу того, что они длительное время развивались автономно и независимо друг от друга, отчасти же потому, что в ходе модернизации существенно усложнилась сама структура социальных отношений. Сегодня как никогда ранее актуальным представляется переосмысление стереотипных представлений и о самих институциональных сторонах взаимодействия, и о ситуации, в которой оно происходит. В этой связи значимой для

понимания происходящего представляется такая аналитическая категория, как «рефлексия» – перманентная (пере)оценка и (ре)интерпретация жизненных ситуаций институциональными и индивидуальными субъектами социальных взаимодействий, непосредственно влияющих на развитие этих ситуаций.

Образование представляет одну из важнейших рефлексивных подсистем социума, осуществляющую в процессе выполнения своей определяющей функции – формирование социального субъекта – перманентный контроль «конгруэнтности реалий и идеалов общества». Идеалы, в основе которых лежат «откристаллизованные» ценности и потребности, постоянно соотносятся с важнейшими социальными реалиями, уточняются и корректируются в конкретных нормах, оценках и ожиданиях, составляющих социокод. В свою очередь, реалии – человеческие качества и отношения «образуемых» – по мере возможности подтягиваются к идеальным образцам (нормам, стандартам). Важнейшим условием осуществления образования в этой связи является соблюдение баланса между реальными возможностями его субъектов и идеальной планкой образовательных целей и задач.

В этой связи анализ предмета настоящей статьи – рефлексии религиозной культуры в российском образовании наших дней – с необходимостью требует ответа на вопросы о том, кто выступает субъектом такой рефлексии, каким образом осуществляется данная рефлексия, в чем состоит специфика образовательной рефлексии религиозной культуры, каков проблемный фокус указанной деятельности, каковы пути решения проблемы.

Образование: кто рефлектирует?

Содержание образовательной рефлексии, следовательно, может быть понято как самосознание образовательной деятельности, направленное на ее саморегулирование. Естественно, что «самосознание деятельности» – условное понятие, поскольку осознавать себя может только ее субъект – сам человек. Согласно Э. Гидденсу, институциональные структуры в современности поддерживаются и воспроизводятся «компетенцией агентов, вовлеченных в рефлексивную практику» [18, р. 3]. Если говорить о социальных субъектах образования, то они могут быть сведены к трем основным категориям:

- «стратегические» – личности, социальные группы и общественные формирования, которые «прямо или косвенно выступают

“заказчиками” или “потребителями” образования, заинтересованы в образовании, выступая по отношению к нему внешней поддерживающей (прямо или косвенно) силой» [11]. Такие субъекты, согласно А. Ж. Кусжановой, наполняют образование содержанием, поддерживают его идеологическими установками, социальными запросами (профессиональными и иными), материальными средствами и т. п.;

- «тактические» – личности, социальные группы, общественные институты, которые «занимаются образовательным процессом, обеспечивая его непосредственной деятельностью (профессиональной или внепрофессиональной)» [11]. Эта деятельность определяет их прямой интерес к образованию, реальный или формальный (статусный, бюрократизированный);

- «целевой» субъект – учащиеся и в ряде случаев родители учащихся. На наш взгляд, соединяя в себе существенные качества стратегических и тактических субъектов, эта категория не сводится к ним, поскольку выполняет в образовательном процессе особую функцию и занимает в структуре образовательной коммуникации уникальную позицию. Данный субъект, являясь целевым объектом образовательного воздействия, замыкает коммуникативную цепь, определяя своим отношением и своей активностью конечный результат всей образовательной деятельности.

Соответственно, образовательная рефлексия может быть определена и описана как комплекс функционально специализированных мыслительных интенций упомянутых субъектов – интенций, направленных на регулирование процесса образования. Эти интенции институционально интегрируются и регулируются нормами образовательной системы. Как следствие, проблемные ситуации возникают в тех «точках» социального взаимодействия, где какая-то его значимая составляющая выпадает из области регулирования таких норм.

Образование: как рефлектируется?

Основным инструментом рефлексии в образовании является специальное образовательное знание, разделяемое педагогами и учащимися в привычной обыденности учебных занятий – знание, «которое транслирует педагог (учебник) и интериоризирует учащийся» [4, с. 14]. Генетически оно производно от взаимодействия между научным, культурным и повседневным знанием и в структурно-содержательном плане представляет собой «взаимосвязь от-

дельных положений, фактов, суждений, теорий и концепций, оформленных в виде утверждений» [3, с. 18]. Современное образовательное знание структурировано по предметно-дисциплинарному принципу, восходящему к структуре классического научного знания.

Как следствие, главная, мейнстримная интенция образовательной рефлексии направлена на формирование паттернов такого знания. Эта ориентация позволяет определить соответствующую интеллектуальную деятельность как разновидность социокультурной рефлексии – выработку наиболее обобщенных образцов понимания социально значимой реальности, ориентированных на конструирование и поддержание этой реальности. Такие образцы создаются стратегическими субъектами образования, прежде всего экспертами – разработчиками образовательных стандартов, программ и учебников. Затем эта сумма знаний транслируется в специально организованном (школьном) режиме коммуникации целевым субъектам образования, чьи качества предполагается формировать по определенным образовательным стандартам. Функция трансляции является прерогативой тактических субъектов образования, главной частью которых выступают учителя/преподаватели/наставники. Наконец, целевой субъект довершает коммуникативный процесс еще одним актом рефлексии при восприятии данного знания. Соответственно, упрощенно и схематично образовательный процесс можно представить как коммуникативную цепь, где передача осуществляется в одностороннем порядке от «стратегических» субъектов через «тактических» субъектов к «целевым».

Исходя из сказанного, потенциальное противоречие в образовательном рефлексивном процессе складывается между собственно институциональным (нормативным) и личностным (ситуационным) компонентами, или этапами рефлексии. Целевой субъект может и не принять ту версию оценки/интерпретации реальности, которая транслируется ему в соответствии с нормативным образовательным знанием. В особенности это касается знания социогуманитарного плана, имеющего дело с социальными фактами, которые по природе своей подвержены постоянной переоценке и реинтерпретации в различных локусах социального пространства и времени. Религиоведческое знание представляется в этой связи одним из наиболее проблемных социогуманитарных сегментов по причине его функционирования в приграничных пространствах светской и религиозной культурных систем.

Образовательные подходы к рефлексии религии

Общая предметная рефлексия религии в образовании состоит в том, чтобы «расставить по местам» в сознании обучающихся их самих, религию, общество и взаимоотношения между ними в существующей социокультурной ситуации. Соответственно, образовательное знание, формирующее в обществе модерна усредненный общепринятый норматив социального знания, призвано определить и отобразить в себе, во-первых, «удельный вес» религии в числе прочих значимых социальных реалий; во-вторых, социально одобряемый тип оценочного отношения к религии; в-третьих, место последней в нормативно-мировоззренческой картине мира и связанные с ней общественные функции.

Для секуляризованного общества характерна асимметрия репрезентации культур светского и религиозного типов; первый образует «вмещающий» мейнстрим, а второй адаптируется к нему. В данной связи преобладающим отношением к религии, исходя из которого выстраивается нормативное образовательное знание, является отношение «извне». Школа позиционирует религию как более или менее уважаемый социальный институт/культурное явление, о котором учащемуся нужно знать (основные исторические факты, светская, социальная оценка). Внешнее (светское) отношение к религии существенно варьируется в зависимости от культурно-исторических контекстов. Здесь можно предложить шкалу из трех основных позиций: «минус», «ноль» и «плюс». Негативное отношение к религии было характерно для отечественной школы (и в целом для господствующих идейных умонастроений) периода социализма. Соответствующие установки целенаправленно формировались у учащихся и учителей через идеологическое противопоставление религии основополагающим ценностям образования и общества в целом социальному прогрессу, научно-технической революции, всестороннему развитию личности. Решению этой задачи служила система научно-атеистического воспитания, существовавшая с конца 20-х до конца 80-х гг. XX в. Объективная дистанцированность школы и образовательного знания от религии здесь сочеталась с ее субъективным отторжением как ценности с отрицательным знаком. Можно сказать, что религия в данном случае выполняет, хотя и парадоксальным способом, интегрирующую и мировоззренческую функции, символизируя «рудименты и атавизмы», препятствующие интенсивному социальному развитию.

Нейтральное отношение характеризует дистанцированность школы и образовательного знания от религии в сочетании с подчеркнуто безоценочным подходом в ее изучении. В данном случае, по определению М. Г. Писманика, «школа занимает последовательно светскую позицию, «нейтральную как к религии, так и к атеизму» [10, с. 41]. При таком подходе к разработке контента образовательного знания могут привлекаться сами конфессии, но их роль при этом «сводится, самое большее, к передаче той или иной исходной информации по истории и культуре “своих” религий» [12, с. 260–261]. Здесь религия в образовании, как нам представляется, пребывает в переходном, неустойчивом состоянии «нулевой» функции.

Наконец, позитивное отношение к религии в сочетании со светским, «внешним» подходом к ее изучению представляет своего рода инновацию в практике современного образования. О нем нужно сказать особо. Если два предшествующие варианта укладываются в классические типы секулярной парадигмы, то третий, на наш взгляд, отражает глобальную ситуацию изменения основного субъекта социальной рефлексии религии. Им становится уже не столько человек, находящийся на подъеме «чувственной» культуры (П. А. Сорокин), которому свойственно «отстраиваться» от религиозных взглядов как символа традиционной косности, сколько человек, сформировавшийся на излете этой культуры, разочарованный и ищущий экзистенциальной опоры и в своих поисках переосмысливающий отвергнутое ранее религиозное наследие [7, с. 90–91]. Однако это человек, прошедший школу модерна и, как следствие, подходящий к религии рефлексивно, опосредованно, круглым путем и с неизбежными секулярными мерками.

Данный подход наиболее ярко проявился в инновационной концепции и практиках «конфессионально ориентированного» образования, которое определяется его теоретиками как «религиозное культурологическое образование традиционных российских конфессий» [11]. На практике оно осуществляется в режиме изучения отдельных религиоведческих предметов, не несущих индоктринирующей нагрузки и не предполагающих вовлечения учащихся в культовую деятельность. В рамках обозначенного подхода религия легитимируется и позиционируется в светском контексте – как значимая часть культуры, изучение которой обосновывается известным педагогическим принципом «культуросообразности». Вместе с тем, знакомство с культурными достижениями осуществляется «сквозь призму вклада определенной конфессии» [11], при этом особое внимание уделяется ценностному фонду конфессионального куль-

турного наследия и его личностному восприятию учащимися. Представители соответствующих конфессий при этом могут привлекаться как к разработке контента, так и к трансляции образовательного знания.

Как следствие, конфессионально ориентированный подход осуществляет частичное возвращение религии интегрирующей функции в сочетании с функцией легитимирующей, правда с оговоркой: легитимация осуществляется не прямо, через освящение ценностей и благословление действий, но косвенно, через символическую статусную ассоциацию. Идентифицируясь друг с другом, позитивно воспринимаемый массовым сознанием конфессиональный референтный комплекс (религия как вера, как историческая традиция, задающая социокультурную специфику, как церковь – социальный и политический институт [9, с. 18]) и комплекс базовых социальных ценностей (семья, родина, государство и другие) призваны, по замыслу авторов проекта конфессионально ориентированного образования, подпитывая друг друга, обретать тем самым характер «духовных скреп». С первого взгляда, этому способствует широко распространившееся в России с конца 1990-х гг. и сохраняющее своё влияние умонастроение проправославного консенсуса (Д. Е. Фурман). В этой связи показательна недавняя инициатива Минобрнауки РФ о продлении курса ОПК до 10 класса средней школы [11]. Однако в таких тонких вопросах необходимо с особенной тщательностью предвидеть и учитывать риски, которые достаточно серьёзны.

Проблемный фокус образовательной рефлексии религии

С социологической и антропологической точки зрения именно «позитивное» светское направление в образовательной рефлексии религии представляется наиболее проблемным. Этот факт образно выразил Ж. Т. Тощенко в метафоре «мины замедленного действия». Анализируя комплекс противоречий, возникающих в связи с конфессионально ориентированным преподаванием религиоведения, Ж. Т. Тощенко выделяет ближайшие проблемы (пестрота контингента учащихся школ в плане отношения к религии; нехватка квалифицированных педагогических кадров; переоценка совместимости религиозных и научных представлений) и вероятные долгосрочные последствия (возможный раскол общества по конфессиональному признаку; социокогнитивные конфликты на почве неготовности учащегося воспринять преподаваемый материал) [14, с. 11–18].

Эпицентром проблемной ситуации с образовательной рефлексией религии нам представляется средняя ступень образования. На соответствующем этапе обучения/воспитания/развития человека процесс формирования ценностных ориентаций личности еще не завершен, а потребность в самостоятельных суждениях резко возрастает. Ценности, которые еще вчера воспринимались ребенком как нечто само собой разумеющееся, теперь оказываются в фокусе подчас весьма критичного внимания, способного поставить под вопрос их безусловность. «Предметом внимания подростка становится его собственная учебная деятельность и он сам, – отмечают Д. Б. Эльконин, А. Б. Воронцов и Е. В. Чудинова. – Он ищет ответы на вопросы: что я могу и чего не могу; что я хочу на самом деле; где я сам; что во мне мое?» [17, с. 120]. Иными словами, здесь существенно и резко увеличивается интенсивность и качественно усложняется уровень самосознания целевого субъекта образования. Этот фактор резко обостряет противоречие между личностной и институциональной рефлексией, поскольку основная задача школы на данном этапе – формирование у учащихся прочных, устойчивых «на всю жизнь» стереотипов знания, составляющих фундамент для усвоения последующих уровней профессионального, экспертного знания.

Происходящее практически одновременно с этим перенесение статуса референтной группы с семьи и учителей на реальные и виртуальные общности сверстников приводит к тому, что вместе с развитием индивидуально-личностной способности суждения возрастает зависимость подростка от внешних, коллективных форм рефлексии – прежде всего тех, которые преобладают в подростково-молодежной среде. Сегодня такие ее образцы формируются многообразными агентами массовой коммуникации, в избытке поставляющими готовые шаблоны оценок и интерпретаций разнообразных сторон жизни. При этом в соответствии с системным принципом «наименьшего действия» индивидуально-личностная творчески-рефлексивная деятельность в большинстве случаев подменяется групповым эрзацем, когда ход мыслей субъекта «возводится к какой-либо матрице» [1, с. 57]. Общим свойством для таких матриц, отмечают исследователи, является то, что они праксеоориентированы, максимально упрощены (примитивизированы) и приспособлены для утилитарного использования [1]. А это зачастую делает их более убедительными, нежели рационально-логические обоснования, приводимые учителями и авторами учебников.

Возникающий на почве таких противоречий когнитивный конфликт может быть либо спроецирован учащимся вовне – протест, демонстративный скепсис, другие формы отторжения соответствующего образовательного знания, либо же загнан внутрь, что чревато внутриличностным конфликтом. Не может не внушать тревоги и распространенная форма разрешения таких конфликтов через спонтанное вытеснение учащимися соответствующих знаний в зону поверхностного, необязательного их восприятия. Тем самым не только сводится на нет ожидаемый позитивный образовательный эффект от преподавания соответствующих предметов, но и вероятно дискредитация как соответствующей конфессии и представляемой ею религии в целом, так и тех общезначимых ценностей, которые ассоциировались с религией. В качестве яркой исторической аналогии можно привести (с известными оговорками) деятельность в дореволюционной России православных семинарий, из которых вышло немало атеистов и нигилистов.

В результате под прицел критического переосмысления и «перезагрузки» подпадают прежде всего те истины, которые транслируются институтами семьи и школы. Данное обстоятельство сильно увеличивает степень неопределенности восприятия учащимся учебного материала, в особенности такого, который затрагивает общезначимые ценности и претендует на их нормативное толкование. Неизбежно возникающий «дух отрицанья, дух сомненья» способен расшатать заложенные предшествующим воспитанием социально одобряемые ценностные ориентации, в особенности тогда, когда влиятельные агенты массовой коммуникации интенсивно предлагают альтернативные ценности прагматического и гедонистического характера в привлекательной стильной упаковке.

Обозначенное противоречие усугубляется, с нашей точки зрения, еще и тем, что именно конфессионально ориентированное религиоведение вследствие консенсуса важнейших стратегических субъектов российской образовательной политики претендует сегодня на статус мейнстрима религиоведческой образовательной коммуникации. Выбор родителями четвероклассников конфессиональных модулей «Основ религиозных культур и светской этики» в 2012–13 учебном году составил 40 % случаев [2, с. 54], а в 2013–14 учебном году – около 36 % [13], на наш взгляд, достаточно показателен¹. Можно констатировать, что конфессионально ориентированная тенденция за последние 10–12 лет превратилась в устойчивую реалию отечественного образования, а это значит, что время разговоров о том, хороша или плоха такая образовательная инновация, прошло.

¹ Из них 30 и 31 % соответственно выбрали православный модуль.

«Что делать?»

В практическом, социально конструктивном плане следует ставить вопрос о введении в систему образовательной рефлексии религии (в ее конфессионально ориентированных версиях) социологического контура, назначение которого состоит в текущем контроле и регулировании востребованности и реального образовательного эффекта соответствующей образовательной коммуникации. Такая рефлексивная надстройка позволит получать необходимое новое знание, которое «может быть включено в цепочку выработки решений при ведении индивидами и организациями своих последующих действий» [5, с. 42], оптимизировать режим использования «проблемных» учебных дисциплин с конфессиональным уклоном в образовательной коммуникации.

Соответствующий модуль предполагает как разовые обследования, так и мониторинговое наблюдение динамики изменений сознания потенциального и реального целевого субъекта образования с целью оценки текущего состояния дел, прогнозирования ситуации и при необходимости внесения корректирующих изменений в содержание проблемных дисциплин. Нам представляются потенциально важными следующие направления прикладного социологического анализа.

1. *Диагностика ценностных ориентаций целевого субъекта образования.* Акцент при этом следует делать на базовые ценности. В целях «разведки» рекомендуется обязательное разовое обследование ценностных ориентаций как родителей, выбравших для своего ребенка конфессионально ориентированный предмет, так и самих школьников – перед началом его изучения. Для контроля и коррекции образовательного воздействия имеет смысл проведение мониторинга аксиосферы учащихся с ориентировочной частотой «один раз в год».

2. *Диагностика социальных экспектаций потенциального целевого субъекта образования.* Здесь рекомендуется периодическое обследование населения (оптимально-целевой выборки родителей/опекунов учащихся) на предмет их ожиданий от конфессионально ориентированных религиоведческих дисциплин, содержательно конкретизирующих общественный запрос (социальный заказ) на такого рода учебные дисциплины. Соответствующий мониторинг предлагается проводить с частотой «один раз в один-два года».

3. *Диагностика реального образовательного эффекта преподавания соответствующих предметных дисциплин.* Здесь два направления возможных обследований и исследований. Первое – анализ отсроченного эффекта конфессионально ориентированной образовательной коммуникации. Ближайшим аналогом в отечественной социологии образования является многолетнее исследование трудоустройства и выбора профессии у выпускников средних школ под руководством В. Н. Шубкина [16, с. 152–153]. Второе направление – изучение текущего непосредственного восприятия учащимися преподаваемого учебного материала. В последнем случае имеет смысл проводить мониторинговое наблюдение с частотой «минимум два раза в год».

Таким образом, ситуация с изучением конфессионально ориентированных религиоведческих учебных дисциплин в российской школе остается проблемной. Экспериментальный, по существу, проект такого преподавания на практике связан с целым комплексом латентных противоречий культурного характера, ставящих под вопрос предполагаемый позитивный образовательный эффект. Эпикентр проблемной ситуации (риск максимального обострения противоречий) складывается: в режиме конфессионально ориентированного образования, предполагающем сочетание светского контекста с ценностно-ориентирующей функцией религии; на уровне средней общеобразовательной школы, сочетающей мировоззренческие образовательные задачи с периодом активного формирования рефлексивных способностей личности; при изучении православного христианства, изучаемого в наиболее широких масштабах и ставшего предметом наиболее противоречивых социальных экспектаций в российском обществе. Предупреждение и текущее регулирование соответствующих проблем представляется нам осуществимым посредством включения в процесс образовательной коммуникации социологического модуля обратной связи между стратегическими и тактическими субъектами образования, с одной стороны, и целевым субъектом – с другой.

Список литературы

1. Бабинцев В.П., Морозова Т.И., Реутов Е.В. Самоорганизация российской молодежи: препятствия и механизмы. – Белгород: КОНСТАНТА, 2009. – 238 с.
2. Белова Т.П. Религия как институт гражданского общества. – Иваново, 2012. – 108 с.
3. Зборовский Г.Е. Образовательное знание как проблема социологии // Социол. исслед. – 2012. – № 2. – С. 12–20.

4. Зборовский Г.Е. Социология образования и социология знания: поиск взаимодействия // Социол. исслед. – 1997. – № 2. – С. 3–17.
5. Крупкин П.Л. Россия и современность: проблемы совмещения. – М.: Наука; Флинта, 2010. – 586 с.
6. Кусжанова А.Ж. Социальный субъект образования // CREDO new. 2002. – URL: <http://credonew.ru/content/view/263/54> (дата обращения: 09.03.2014).
7. Лебедев С.Д. Парадоксы религиозности в мире Позднего Модерна // Социол. исслед. – 2010. – № 12. – С. 81–91.
8. Метлик И.В. Религия и образование в светской школе. – М.: Планета-2000, 2004. – 384 с.
9. Мчедлова М.М. Современные параметры возвращения религии: ракурсы проблемы // Вестн. Ин-та социологии. – № 4. – Май 2012. – С. 11–24.
10. Писманик М.Г. Проблемы преподавания религиоведения // Религия в изменяющейся России: материалы II Рос. науч.-практ. конф. (11–12 мая 2004 г.): в 2 т. / под ред. В.А. Кайдалова, М.Г. Писманика. – Пермь: Изд-во ПГТУ, 2004.
11. Православие и мир. Ежедневное интернет-издание. – URL: <http://www.pravmir.ru.../#ixzz3CucPjQYs> (дата обращения: 07.10.2014).
12. Религия в самосознании народа: религиозный фактор в идентификационных процессах / отв. ред. М.П. Мчедлов. – М.: Ин-т социологии РАН, 2008. – 415 с.
13. Русская аналитическая линия. Информационно-аналитическая служба. – URL: http://ruskline.ru/n..._o_dobre_i_zle (дата обращения: 07.10.2014).
14. Тощенко Ж.Т. Мина замедленного действия // Философские науки. – 2010. – № 8. – С. 6–21.
15. Шаронова С.А. Социология образования: учеб. пособие. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. – 380 с.
16. Шубкин В.Н. Социология и общество: научное познание и этика науки. – М.: ЦСПиМ, 2010. – 424 с.
17. Эльконин Б.Д., Воронцов А.Б., Чудинова Е.В. Подростковый этап школьного образования в системе Эльконина – Давыдова // Вопр. образования. – 2004. – № 3. – С. 118–142.
18. Giddens A. The construction of society: Outline of the theory of structuration. Berceley & Los Angeles, 1984. XXXVII. 402 p.

ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ

УДК 78 : 791.43

Н. В. Данилова

Музыка в кино как режиссер смыслового ряда («Барабаниада» С. Овчарова)

В статье на примере трагикомедии С. Овчарова «Барабаниада» анализируется характер взаимодействия музыкального и визуального материала. Раскрываются варианты использования музыки в создании смыслового контрапункта и расставлении авторских акцентов в киноповествовании. Показывается, что отсутствие в фильме вербального текста компенсируется аудиорядом, в котором используются цитаты из популярной классической музыки. Делается вывод, что конфликт изображения и семантического поля музыкальной цитаты – причина возникновения различных модификаций комического в фильме: от иронии до гротеска.

Based on S. Ovcharov's tragicomedy 'Barabaniada', the article presents the analysis of musical and visual levels interrelation, presenting variants of using music to create the meaningful counterpoint and highlighting author's ideas in cinematic narrative. The author demonstrates that the lack of the verbal level is compensated by the audio one combining popular classical music quotations, coming to the conclusion that the conflict of the visual and semantic parts of the quotation(s) causes various modifications of the comic in the picture, from the ironic to the grotesque.

Ключевые слова: аудиоряд, смысловой контрапункт, звуковое решение, музыкальная цитата, конфликт изображения и звука.

Key words: audio level, meaning counterpoint, sound solution, musical quote, the conflict of image and sound.

Оценивая воздействие киномузыки, обладающей громадными художественными ресурсами в кинематографе, на зрителя, аналитики изучают эволюцию этого вида искусства, его технологию, семан-

тику и эстетику, обращая особое внимание на взаимодействие средств выразительности в синтезе целого, в частности музыки и изображения¹.

Одним из сущностных признаков экранных искусств является установка на полноту репродуцирования реальности: онтологическая природа изображения – фотографичность. В то же время для авторов, работающих в кино, естественна индивидуальная позиция, т. е. активная интерпретация картины мира со скрытым стремлением достичь уровня креативности присущего другим видам искусств. Подобная антиномическая ситуация не может быть успешно решаемой исключительно визуальными средствами – нужны дополнительные указатели, подсказки, фокусирующие внимание зрителя в нужном автору направлении. В этой «режиссирующей» роли весьма успешно выступает музыка, которая может взять на себя решение любых художественных, психологических и иных задач. Особенно актуально сказанное для жанра комедии, в котором музыка занимает весьма активную позицию.

Отношения изображения и музыки в кино представляют особый интерес еще и потому, что они связаны с современным творческим процессом, со способом художественного отображения мира. Нередко музыка становится той территорией, где происходят главные события – музыкой расставляются режиссерские смысловые акценты, вносятся дополнительные содержательные нюансы в происходящее на экране. Можно выделить две функции, которые традиционно выполняет музыка в кинематографе. Прежде всего, это *иллюстративная, или дублирующая функция*. В этом случае музыка подтверждает и подчеркивает происходящее на экране, она синхронизирована с кадром, эмоционально усиливает воздействие художественного образа, но не нарушает целостности содержательной палитры изображения. Такой тип соотношения характерен для анимационных фильмов, а также эпизодов с активным действием – сцен погонь, скачек, бегства, боев.

Другая функция – *контрапунктическая, или параллельная*. Музыка в этой функции призвана обогатить изображение дополнительной информацией, новыми значениями, уточняющими деталями, нюансами; в таком случае музыкальный план способен существенно изменить восприятие кинематографического образа зрителем [3]. На первый взгляд, музыкальный ряд в этом случае вполне независим, но на самом деле взаимодействие изображения и

¹ Подробнее см. [3–5; 7; 8]; Ср. [9; 10].

музыки обретает скрытую и сложную форму. Оно существует на уровне смыслов. Частным случаем контрапункта в кино является конфликтная подача музыкального и визуального материала. Конфликт – причина возникновения мыслительного, творческого процесса, в котором парадоксальное целое распадается на части, а затем в сознании зрителя синтезируется вновь – как новое единство. В случае иллюстративного решения эпизода (музыка и изображение одноплановы, у них одна задача) возможен дефицит информации. Если это эпизод комический, то возникает «плоский юмор». В случае присутствия парадокса, загадки – рождается дополнительная информация. Соответственно, возрастает и интеллектуальный уровень комического. Подобное взаимодействие изображения и звука используется в фильме «Барабаниада» известного российского режиссера Сергея Овчарова.

Фантасмагория смеха: «Барабаниада» С. Овчарова

Сергей Овчаров снял «Барабаниаду» в 1993 г., уже являясь автором нескольких работ, основанных на смеховом фольклоре. В их числе короткометражный фильм «Нескладуха» (1979) и полнометражный «Небывальщина» (1986), открывающие комическую линию в творчестве режиссера. Уже с первых фильмов Овчаров обращает особое внимание на звуковой ряд, и именно тогда начинается сотрудничество с петербургским этномузыковедом и композитором Игорем Мациевским, ставшим на долгий период, вплоть до первого короткометражного варианта «Барабаниады», единомышленником режиссера. Тогда же формируются предпочтения Овчарова в выборе типажей и сюжетов: индивидуальному творческому почерку режиссера присуща близость к фольклору – к сказке, прибаутке, частушке, обрядовости, народной фантастике – и обязательное присутствие доброго юмора. Зритель может от картины к картине наблюдать развитие авторского стиля режиссера. В «Левше» (1986), истории о гении-простачке и его мятущейся душе, на первый план выходит лубок и народный балаган, в «Оно» (1989) по А. Салтыкову-Щедрину – остросоциальный гротеск, а в «Барабаниаде» (1991) – мрачноватая фантасмагория.

Сюжет «Барабаниады» прост и одновременно дерзок в своей фантазийности. Главный герой (А. Половцев) – музыкант, юношаромантик, играющий в ансамбле на барабанах и подрабатывающий на похоронах. Во время одной из церемоний покойник оживает и, выделяя барабанщика из ансамбля, делает ему «царский» подарок –

барабан «Stradivari» (?!). С этого момента мечтательный юноша попадает в круговерть странных ситуаций. Его друг, Барабан, оказывается живым и проявляет строптивый характер; из-за него героя выгоняют из общежития и вместе с новообретенным другом он отправляется в странствия по «городам и весям» распавшегося Советского Союза. По ходу фильма музыкант попадает в «психушку», играет в переходе метро, увязает в быту, встретив «земную» женщину, потом сбегает, нелегально пересекает границу, живет на свалке с бомжами, уезжает за границу на заработки, возвращается и теряет все нажитое в одну минуту. И везде и всюду с ним его друг Барабан. Эпизоды фильма являются этапами общей «барабанной» судьбы героев с ее взлетами и падениями, поворотами колеса фортуны. Сюжет представляет собой синтез авантюрного романа и романа-странствия, причем нанизывание авантур следует принципу бинарных оппозиций: удача-неудача, счастье-несчастье, победа-поражение. В сценарии есть масса деталей и подробностей, характеризующих время, неслучайно режиссер называет свой фильм фантазией на тему перестройки и нового «постперестроечного» времени¹.

История обрамлена документальными кадрами (визуальные «увертюра» и «кода»), повествующими о сакральной роли ударных инструментов в истории человечества, об органологической природе и истории барабана. Многочисленные хроникальные эпизоды барабанных шествий, ритуальных танцев африканских племен и аборигенов Австралии подкрепляют идею режиссера об универсальности, «вездесущности» барабанов, возникает образ мистического «Прабарабана», властителя душ и умов. Создавая этот образ, режиссер тем самым вводит зрителя в мир, определяемый его эстетикой, где возможно невозможное, где скрыт ключ ко всему повествованию.

Фильм Овчарова совмещает комедийные аспекты повествования – многочисленные персонажи-маски, смеховые ситуации, пародийные сцены драк и побегов – с визуальными характеристиками клоунады – семенящей походкой главного героя и гротесковой пластикой второстепенных персонажей. Однако основной типаж все-таки – грустный комик, он близок белому феллиниевскому клоуну Пьеро, воплощающему стремление человека к возвышенному [6, с. 216–222]. Тону повествования свойственны ноты меланхолии,

¹ Перипетии сюжета напоминают другой фильм, снятый в разгар перестройки, – «Паспорт» Георгия Данелии (сценарий совместно с Р. Габриадзе и А. Хайтом, 1990).

а сюжет весьма драматичен – герой всерьез «сражается с действительностью» и порой чаша весов склоняется не в его пользу. Таким образом, есть все основания полагать, что это – трагикомедия, в которой по традиционным законам жанра за комическими мизансценами сокрыт серьезный подтекст.

Юмор здесь является инструментом «анализа». Он выявляет проблему, обостряет ее, представляет типажи в ином свете и на конечном этапе разрушает стереотипы восприятия, рождая «остраненный» взгляд на картину целого. Гротеск, являющийся ведущим приемом в изображении персонажей фильма, меняет угол зрения зрителя, внезапно смещая серьезную ситуацию в плоскость комического, нарушая естественные, бытоподобные соответствия героев и ситуаций.

Музыка вместо текста

Уникальность режиссерского решения заключается в том, что полнометражный игровой фильм идет без текста и без специально написанной музыки, используется только компилятивный материал. Можно считать его самым «музыкальным» из всех фильмов режиссера уже потому, что отсутствие текста в нем компенсируется аудиорядом, сопровождающим все эпизоды фильма. Здесь используется стилистика немого кино, но титры (неотъемлемую часть немого кино) режиссер намеренно убирает, не желая отвлекать внимание от происходящего на экране. Функцию событийного комментирования выполняет классическая музыка, и градации ее использования в «Барабаниаде» весьма разнообразны – от синхронизированной с движением в кадре ритмической пульсации до подтекста.

Уже в первом эпизоде фильма режиссер устанавливает правила игры, по которым будет разворачиваться действие, определяет свои отношения со зрителем. Поскольку это комедия/трагикомедия, необходимо постоянно создавать (тем или иным образом) нелепые, странные ситуации. По замыслу режиссера, в данном случае они возникают из «алогичного», парадоксального соотношения изображения и музыки. С первых кадров зрителю дается определенная установка на восприятие киноленты – ничему не удивляться: в художественном пространстве фильма возможны любые фантастические ситуации, чудеса, сочетающиеся с реальным повествованием, а зрителю предписывается внимательно смотреть и слушать, разгадывая по ходу дела предлагаемые замысловатые ребусы.

Сталкивая «музыкальные смыслы» с изображением, Овчаров использует такую музыку, в которой, несмотря на невозможность прямого перевода на вербальный язык, уже сложилась своя семантика и в восприятии «широкой публики» за ней закрепились определенные общекультурные смыслы. Таковой является большой пласт классической музыки, как правило, программной, часто звучащей и многим слушателям знакомой, т. е. популярной и обладающей повышенной семантической памятью. Ее роль – расставлять или изменять смысловые акценты, создавать контрапункт смыслов. Новая, специально написанная авторская музыка в данном случае не годится. Ненужным в фильме оказывается и «слово», так как смысловые связи, возникающие между конфликтными сторонами (изображение-музыка), провоцируют активную интеллектуальную работу, направленную на вскрытие внутренних скрытых взаимодействий, ассоциаций. Этот процесс требует от зрителя углубленного внимания, сосредоточенности, поэтому какой-либо текст в данном случае нежелателен, так как в этом случае вербализация возможных поливалентностей смысла будет излишней. В случае сочетания видеоряда и цитируемой классики возникает «динамическое» сопряжение, ведь оба полюса имеют богатый спектр внетекстовых связей. Этот процесс подобен использованию цитаты, «чужого слова» в музыкальном тексте, в этом случае также возникает «взаимная трансформация и даже деформация цитируемого и авторского материала» [2, с. 51].

Почти все эпизоды построены по единому принципу смыслового контраста изобразительного и музыкального планов. При этом изображение, как правило, призвано снизить эстетический уровень музыкального образца, что дает комический эффект. Однако градации взаимодействия музыки и изображения весьма разнообразны, рассмотрим их подробнее.

Глинка. Преамбула к фильму предлагает зрителю первый ребус – экскурс в историю взаимоотношений человека с ударными инструментами. Перед нами панорама шествий, парадов, ритуальных плясок разных времен и народов. Но главное событие в этом эпизоде – сочетание видеоряда с музыкой. Во вступлении звучит увертюра к опере «Руслан и Людмила», за которой закреплены определенные смысловые, художественные и общекультурные ассоциации: русский эпос, образы русских богатырей. Контраст между изображением и музыкой столь велик, что возникает мысль о сатирическом угле зрения, хотя пока неясно, кого и почему автор высмеивает. Для зрителя, незнакомого с оперой Глинки, такое соче-

тание музыки и изображения может вызвать удивление – ритм и темп увертюры не совпадают с метроритмом изобразительного ряда. Зритель, подготовленный в музыкальном отношении, может испытать даже нечто вроде шока, прежде всего, из-за кардинального образно-смыслового несовпадения видеоряда и музыки. Таким образом, налицо несоответствие событийного ряда и музыки – метафора, поданная как парадокс. А парадокс, как известно, стимулирует активную интеллектуальную работу.

В эпилоге фильма музыка «Руслана» повторяется, но с другим видеорядом. Вместо использования хроники Овчаров снимает псевдодокументальный эпизод с участием профессиональных актеров, в котором древние люди изготавливают ударный инструмент, следуя ритуалу¹. Стиль повествования эпилога по сравнению со вступлением модифицирован (хроника – постановка), но от игровой подачи визуальный комический эффект лишь усиливается. Все возвращается «на круги своя», и зритель, обращая внимание на подчеркнутую завершенность формы (инвариант – вариант – инвариант) может оценить уровень обобщения. Это взгляд авторов на вечную суету человеческого бытия со стороны, и блеск увертюры здесь является завершающей точкой фарса, бодлеровским «указующим комическим».

Бетховен и Сен-Санс. «Лунная соната» Бетховена, посвященная графине Джульетте Гвиччарди, преисполненная высокой поэзии, духовности и аристократизма, звучит во время эпизода «музицирования» в подземном переходе, где герой просит милостыню, подыгрывая себе на барабане. Режиссер создает ситуацию нелепую, абсурдную и, в конечном счете, комичную. Не менее выразителен эпизод с «Дамой», внешне напоминающей кустодиевские женские образы, только несколько современнее и проще. Она привычно легко открывает зубами бутылку водки, затем лихо опрокидывает в себя стопку. Далее – главный момент эпизода «танец соблазнения», идущий под музыку «Лебедя» Сен-Санса. Здесь контраст между музыкой и изображением особенно острый. Такого эффекта режиссер добивается, опять-таки, соединяя несочетаемое – музыку, давно ставшую символом высокого романтического образа, идеала красоты, и представительницу мещанского мира, живущую по законам низов. Такое сочетание влечет за собой снижение высокого стиля, ситуация не только получает комическую окраску, но и дает им-

¹ В роли шамана снимается петербургская актриса К. Крейлис-Петрова, прославившаяся характерными ролями.

пульс размышлениям. Таким образом, информационная емкость эпизода существенно возрастает.

Мусоргский. Совершенно иначе построен эпизод «Психиатрическая лечебница». Здесь нет явного конфликта между изображением и музыкальным образом – и то и другое исполнено таинственности, тревожного ожидания. В этой ситуации «Баба-Яга» из оркестровой версии «Картинок с выставки» Мусоргского воспринимается как неожиданное и в то же время мотивированное появление хорошо знакомого персонажа – настолько естественно она сливается с видеорядом, наделяя его с помощью звука необычностью, яркой сказочностью. Это решение можно было бы считать иллюстративным, если бы выбранная музыка не имела четкого и узнаваемого программного образа, сложившейся семантики. Наличие в музыкальном плане узнаваемого сюжета совершенно меняет ситуацию – соединение образных сфер музыки и изображения дает суммарную, увеличенную информацию: «Баба-Яга» в «психиатрической». Подчеркнутая комичность и парадоксальность ситуации обогащает восприятие эпизода, являясь мощным импульсом для зрительской фантазии. Таким образом, здесь музыка выполняет значимую контрапунктическую, а не простую иллюстративную функцию.

Гаврилин. Помимо конфликтных сочетаний изображения и музыки в фильме есть мягкие сопоставления планов, когда контраст минимизирован. Так, к примеру, лейтмотив героя – тема из фортепианной пьесы В. Гаврилина – проста и одновременно изысканна. В ней можно найти множество смысловых оттенков, возникающих из-за жанрового совмещения банальной песенки с остинатным мотивом и повторяющимся гармоническим оборотом, напоминающим мелодию шарманки, и благородного «дворянского» вальса с ноткой меланхолии. Однако эпизоды, на которые она накладывается, актуализируют далеко не все, что в нее заложено композитором. Благодаря соединению с лейттемой наш герой становится мягче, лиричнее и интеллигентнее. Экранное изображение, в свою очередь, влияет на музыкальный текст, упрощая, «обывляя» эту сквозную тему и снимая ее жанровую двойственность.

Верди. Эпизод встречи делегации зарубежных бродяг с живущими на свалке отечественными бомжами озвучен маршем из «Аиды» Дж. Верди. Контраст здесь имеет другую природу – авторы фильма не сталкивают изображение и музыку, а выстраивают оппозицию внутри изобразительного ряда, противопоставляя персонажей, их внешний облик, связанный с местом обитания, и их поведение. Комизм ситуации заключается в том, что бомжи старательно

копируют регламент официальных приемов правительственных делегаций и это подражание уже само по себе смешно. Музыка, являясь непременным участником такого рода мероприятий, присутствует в кадре на «вполне законных основаниях», подчеркивая своей пышностью и масштабностью «грандиозность» происходящего, тем самым усиливая комичность эпизода до гротеска.

Используемые способы соединения изображения и музыки в Барабаниаде порождают многообразие модификаций комического. В результате происходит существенное обогащение «речи» авторов – она становится более выразительной, разнообразной, живой. Контраст между изображением и музыкой можно интерпретировать как контраст реального, предметного и абстрактного, идеального. В результате такого сочетания происходит деформация музыкального образа, его упрощение. Снижается его художественно-эстетический уровень, но подобный симбиоз дает неожиданный результат в виде интересного «третьего» содержательного образа (в частности, комического). Для него весьма характерен парадокс, в котором как раз и заключается режиссерский подтекст.

Драматургия «Барабаниады»: горизонтальный контраст

«Звукозрительная» композиция любого фильма изначально имеет синтетическую природу, которую можно рассматривать не только на уровне пространственного аспекта или вертикали (разнообразных вариантов сочетания видеоряда с музыкальным текстом, о которых говорилось ранее), но и временного аспекта или горизонтали. Ведущим фактором в горизонтальной, безусловно, является логика сюжета и видеоряда, само повествование. Музыкальный текст, сопровождающий видеоряд, имеет такую же временную природу, как и повествование, и привносит в художественное целое кинопроизведения важнейшие смысловые и драматургические акценты [7].

При рассмотрении «Барабаниады» с точки зрения музыкальной драматургии и формы выявляются весьма любопытные параллели. Как уже отмечалось, используемая музыка отличается невероятным разнообразием и стилистической пестротой, но при этом замкнута на локальных эпизодах, разграничивая главы повествования. Смена саундтрека знаменует собой очередной поворот событий или новый сюжетный ход. Особого внимания заслуживает сквозная тема, являющаяся стержнем всей истории.

Лейтмотив (Гаврилинский вальс) используется несколько раз, так как это – звуковое «alter ego» героя. Он проходит в соответствии со своей функцией через весь фильм, обозначая важнейшие этапы

развития сюжета. Впервые тема звучит в эпизоде «выбора» в тот момент, когда музыкант вступает на тернистый путь служения музыке. Обрамляют лейттему «Баба-Яга» из «Картинок с выставки», звучащая во время испытания в «Баракамере» (!?), и тема, полная активного движения (тема увертюры к «Сороке-воровке» Россини). Следующее появление темы знаменует собой этап, когда Барабан начинает бунтовать, и герой вынужден выяснять с ним отношения. Здесь вальс окружен вихрем балетных тем (первый этап страстней), с одной стороны, и темой первой части «Лунной сонаты» (эпизод в переходе метро), находящейся в мягком резонансе с гаврилинской темой, в другой стороны. Следующие вехи развития образа – избавление от любовных уз и расставание с Барабаном – в финале также озвучены лейтмотивом.

В звуковом оформлении «Барабаниады» есть и другие повторяющиеся саундтреки, которые связаны друг с другом по смыслу. Например, блок тем из балетной музыки или музыкальные эпизоды, в которых благодаря наложению на определенный видеоряд на первый план выходит ритм и моторика. Это кода 3 акта из балета Л. Минкуса «Дон-Кихот», главная тема первой части сороковой симфонии Моцарта и основная тема из увертюры к «Сороке-воровке» Дж. Россини. Действие в этих эпизодах развивается стремительно и остросюжетно, хотя и с комическим оттенком: преследование соседями, побег из лечебницы, переход границы, встреча с мошенниками и т. д. Другая линия – зловеще-гротесковая. «Баба-Яга» появляется в фильме трижды: во время эпизода в психиатрической, сцены в рабочей столовой и перед финальной кульминацией – отъездом за границу. Можно ее условно обозначить как тему злощастия или насмешницы-судьбы.

Третий пласт повторяющихся тем – пафосные марши (марш из «Аиды», общая кода из «Дон-Кихота»), пародийно характеризующие представителей закона или вертикаль власти, даже если эта власть мнимая. К концу просмотра в восприятии зрителя формируется устойчивый алгоритм смыслов повторяющихся музыкальных отрывков. Но характер сочетания, связь изображения и музыки, а также сочетание звуковых эпизодов по горизонтали не пассивно, не иллюстративно – оно весьма действенно и информативно. Это обстоятельство – активный характер сочетания музыкальных эпизодов – имеет большое значение для понимания особенностей музыкальной драматургии фильма, которую, воспользовавшись термином С. Эйзенштейна, можно определить как монтажную.

Драматургия «Барабаниады»: монтажное мышление

В «Барабаниаде» принцип монтажной драматургии варьируется. В случае стыка 40 симфонии и темы «Бабы-Яги» контраст образных сфер материала усугубляет зловещую опасность, нависшую над героем, превращая частную ситуацию в навязчивый кошмар, преследующий героя на протяжении всей истории. Резкий переход от возвышенности «Лебедя» к канканам Минкуса, брызжущим неумной веселостью, развенчивает идиллию любовного союза и максимально снижает женский образ. Аналогично воспринимается контраст «Лунной сонаты» и того же отрывка из коды 3 акта «Дон-Кихота». Вдохновенная игра музыканта бесцеремонно прерывается столкновением местных «авторитетов», возвышенное и земное пребывают в вечном противостоянии. Удачной находкой авторов фильма является озвучивание протяженного эпизода, содержащего в себе завязку сюжета (судьбоносную встречу с дирижером), похоронным маршем «в манере Калло» из первой симфонии Малера, в котором карикатурное траурное шествие сменяется разудалой цыганской пляской, а затем нежнейшим *Adagio*. Для композиторского стиля Малера характерны резкие стилистические контрасты, «развенчание, снижение музыкальной образности» [1, с. 61]. Таким образом, Овчаров виртуозно использует материал, в котором уже заложена необходимая театральность. Эффектное сочетание несочетаемого в рамках одного эпизода дополняется метафорической сменой кадров, монтажом, который становится средством авторского преобразования действительности.

Казалось бы, музыка вторична по сравнению с драматургией, полностью возложенной на изобразительный ряд, но принцип контрастного соединения музыки и изображения, избранный авторами и характерный для комической стилистики, дает возможность получения не только достаточной художественной информации, но и позволяет превзойти этот уровень, получив избыточную информацию.

Наличие избыточной информации в «Барабаниаде» объясняется тем, что монтаж музыки и изображения – не механическое, инертное соединение, а творческое взаимодействие. Противостояние образных сфер дает большой объем новой информации. Возникшая информация естественно нуждается в осмыслении, отборе и логическом включении в ткань фильма (с точки зрения режиссуры), что создает состояние неустойчивости. Появляется динамический импульс, требующий разрядки, выхода из этого состояния. А это мо-

жет быть достигнуто только за счет дальнейшего развития действия, развертывания изобразительного ряда.

Основные принципы, которым следуют авторы «Барабаниады» – не столько комментирование или подтексты, сколько активное моделирование новых, режиссерски продуманных смыслов. В этом – оригинальность и смелость проекта: Овчаров создает новое пространство из конгломерата видео- и аудиосемантических реальностей и ведет продуманный диалог со зрителем.

Список литературы

1. Барсова И. Симфонии Густава Малера. – М., 1975.
2. Денисов А. Музыкальные цитаты. – СПб., 2013.
3. Егорова Т. Теоретические аспекты изучения музыки в кино // Медиа-музыка: электрон. науч. журн. – 2014. – № 3.
4. Кац Б. Простые истины киномузыки. – Л., 1984.
5. Лисса З. Эстетика киномузыки. – М., 1970.
6. Феллини Ф. Делать фильм. – М., 1984.
7. Шак Т. Музыка в структуре медиатекста. – Краснодар, 2010.
8. Шилова И. Фильм и музыка. – М., 1973.
9. Adorno Th. W., Eisler H. Komposition fur den film. – Munich, 1969.
10. Mantvell R. and Huntley J. The technique of film music – L-N.Y., 1957.

Роль интонации в культуротворческом процессе

В статье обозначены различные аспекты учения о музыкальной интонации и интонировании. Рассматривается, каким образом процесс интонирования включается в развитие системы внутренних эмоциональных отношений человека через моделирование образа как основной семантической и структурной единицы музыкального мышления.

Different aspects of the doctrine of musical intonation and intoning are represented in this article, the author examining how the process of intoning is involved in the development of intonation system of internal emotional relations of person through image modeling as the main way of semantic and structural unit of musical thinking.

Ключевые слова: интонация, интонирование, интонационная выразительность, музыкальный язык, музыкальный образ, система эмоциональных отношений.

Key words: intonation, intoning, intonation expressiveness, musical language, musical image, the system of emotional relations.

В эпоху значительных преобразований в гуманитарной сфере в целом и в том числе в области осмысления основных идей исполнительского искусства и музыкального образования подвергается пересмотру целый ряд вопросов. Обозначим наиболее значимые в контексте данной статьи: а) музыкальные способности, которые, как и творческие способности, в целом «выступают не как “оттиск” требований той или иной деятельности в человеческой психике, а, напротив, как “органы самореализации” творческого Я человека в данной деятельности, в данной области культуры» (Г. М. Цыпин); б) содержание музыкального развития, где «музыкальная субстанция призвана воплощать социальную сущность человека, поскольку она научилась “свертывать” культуру в интонацию...» (Е. В. Бочарова), и «интонационный словарь» с этих позиций обусловлены социальной ситуацией развития; в) значительные изменения ценностных ориентиров профессионального исполнительского искусства.

Размышляя о последних, А. Ляхович дает характеристику мифам, бытующим в академической исполнительской среде, и подчеркивает, что они культивируются социальной надстройкой исполнительства в качестве камуфляжа, скрывающего ее внемusыкальную суть. Автор фиксирует факт подмены сугубо музыкальных явлений явлениями социальными, аналогичными дресс-коду в некоторых социальных сферах и имеющими амплитуду от профессиональных конкурсов исполнителей до рейтингового подхода к учащимся на начальной ступени профильного музыкального образования [11]. Внемusыкальные ориентиры исполнительства не однажды фиксировались выдающимися исполнителями и педагогами (Л. Гаккель, Г. Коган, Н. Перельман, С. Савшинский). Но наиболее ярко еще в первой половине прошлого столетия они проиллюстрированы высказыванием Л. Баренбойма: «Процент учащихся, имеющих “чем” сказать, обычно значительно выше процента учащихся, умеющих создать художественный образ и имеющих, следовательно, “что” сказать» [4, с. 44].

Высказанная педагогом-музыкантом мысль (помимо факта подмены цели и средства) позволяет зафиксировать внимание на важнейшей составляющей исполнительского искусства – *речевой природе исполнительства*.

Рассмотрим далее основные идеи, положения, понятия учения об интонации и интонировании, опираясь на взгляды авторов, для которых характерно не только весьма близкое по смыслу понимание наиболее значимых вопросов, но и представление о глубокой взаимосвязи и многочисленных пересечениях собственно искусствоведческих и музыковедческих вопросов с вопросами психологии, семиотики и даже нейрофизиологии. Необходимо отметить, что на сегодняшний день в искусствоведении не выработано ни единого строгого комплекса точно выверенных понятий, ни тем более ясно сформулированных положений учения об интонировании. Точнее будет говорить о накопившемся объеме интереснейших и ценнейших с точки зрения культурологической и искусствоведческой проблематики более или менее пространных высказываний и рассуждений.

В отношении указанного феномена М. Ш. Бонфельд пишет:

«Музыкальная коммуникация в каждом своем конкретном проявлении реализуется как речь. Это не вызывает сомнений. В каком бы смысле она ни использовалась, понятие “музыкальный язык” предполагает некое абстрагирование, являясь виртуальным. Сама же музыка, т. е. любое актуально звучащее произведение, есть речь, речевой акт. Можно утверждать,

что в применении к музыкальным видам творчества музыкальная речь – это единственная эстетическая реальность. Именно поэтому было бы гораздо целесообразнее обратить внимание на взаимоотношения вербальной и музыкальной коммуникаций не в их языковом, но в их речевом аспекте» [5, с. 13–15].

Однако принципиально значимым атрибутивным качеством музыкальной коммуникации является то, продолжает автор, что в отличие от вербальной речи, характеризующейся как акт *общения*, музыкальная речь – это всегда односторонне направленный процесс: от художника-композитора, порождающего эту речь, к слушателю (разумеется, с целым рядом промежуточных стадий). Иными словами, «музыка – это всегда *сообщение*». Это обстоятельство в свою очередь проливает свет на очень важное различие между музыкой и любым из естественных языков как средством общения. По мнению Бонфельда, «музыка не удовлетворяет критерию *воспроизводимости*, вне которого общение невозможно». Даже воспроизведение уже созданного текста музыкального произведения на уровне полноценного художественного звучания требует весьма серьезной подготовки и безусловного таланта исполнителя [5, с. 13–15]. Исходя из того, что в речевой практике развиваются и функционируют две слуховые системы – артикуляционная и интонационная (Е. В. Назайкинский) – формируются некие речевые артикуляционные эталоны и эталоны речевого интонирования. При этом последние отражают эмоциональный мир человека и составляют суть интонационной выразительности речи с ее метроритмическими, динамическими, тембровыми, экспрессивными атрибутивными характеристиками.

Не умаляя важности познания структурно-логической стороны интонации, речь идет преимущественно о погружении в ее эмоционально-драматургическую природу, являющуюся фундаментальной основой и музыкального искусства, и человеческой речи. Многие исследования касаются предназначения, природы, структуры, функций музыкальной речи и музыкального языка как основополагающих начал в становлении музыкального мышления, а также аналитики влияния, сходства и различия развития детской речи и речи музыкальной. Назовем лишь несколько имен: М.Г. Арановский, М.Ш. Бонфельд, Л.А. Мазель, В.В. Медушевский, Е.В. Назайкинский. Зафиксируем позицию В.Н. Холоповой, подчеркивающую суть смещения акцентов в музыкально-педагогическом процессе от знаниецентризма к смыслопорождению: развивая концептуальный тезис Б.В. Асафьева о музыке как искусстве интонируемого смысла и

интонации как основе музыкальной речи, автор определяет интонацию как «выразительно-смысловое единство, существующее в невербально-звуковом выражении, функционирующее при участии музыкального опыта и внемузыкальных ассоциаций» [18, с. 58].

С позиций психолого-педагогического анализа примечательна и высказанная В.В. Медушевским мысль о том, что связь между материальным звучанием и психикой человека, между звучанием и жизненной реальностью, между музыкальным произведением и музыкальным языком, стилем, жанром, между сознанием одного человека и сознанием общества, между музыкальным тезаурусом человека (его опытом, неосознаваемой физиологической памятью) и активной музыкальной деятельностью (сочинением, восприятием, исполнением, припоминанием) «осуществляется с помощью музыкальных единиц, более мелких, чем музыкальные произведения». Эти единицы находятся в центре всех пересечений, суммирует автор, они существуют и в реальных звучаниях, и в психике людей как единицы музыкального языка, как то общее, что присутствует в разных музыкальных текстах, и как единицы музыкальной речи, т. е. в составе конкретного музыкального произведения [13, с. 83–84]. Нельзя не согласиться с тем, что обобщенной, генерализованной единицей музыкальной речи выступает категория музыкального знака. Ученый подчеркивает, что теоретическое музыкознание закономерно соприкасается здесь не только с теориями других искусств и эстетикой, но и с еще более далекими науками – семиотикой, психологией и даже нейрофизиологией: «Коренные вопросы музыки попадают в самую сердцевину еще более фундаментальных проблем – таких, как соотношение разных видов мышления и разных типов языков, отношение языков к действительности, переводимость языков, психология и нейрофизиология мышления» [13, с. 87].

Глубину, сложность и многозначность проблематики подтверждает и высказанный М. С. Каганом тезис о том, что трактовка музыки как особого языка, родственного языку слов, но и существенно от него отличающегося, могла стать на прочную научную основу лишь с развитием семиотики – новой науки, сделавшей своим предметом общие законы хранения и передачи информации, для которых словесные средства, в свою очередь, оказывались лишь одним из многих коммуникативных каналов; «музыка должна была рассматриваться в этом свете как другой, несловесный, хотя и легко соединяющийся со словесным, язык человеческого общения» [10, с. 42]. Актуальность данного подхода в современном музыкознании пока-

зана во многих исследованиях, при этом авторы подчеркивают, что именно практика художественной жизни направила теоретическое музыкознание в область семиотики. Подобно вербальному языку, «звукоорганизация, являясь выражением музыкальной мысли, облекается не только в определенные грамматические формы, отличающиеся эстетическим совершенством, но и является носителем информации, служащей способом общения между людьми» (Л.В. Саввина).

Интересно сопоставить изложенное выше с концепцией нейрофизиолога Г. Гарднера, согласно взглядам которого вслед за начальными фундаментальными способностями в процессе эволюции складываются способность к общению (интерличностный интеллект) и способность к самопознанию (интраличностный интеллект) как результат сущностной потребности человека в человеке [8]. Начальным инструментом общения становится голос и многообразие его интонаций, выступающих импульсом развития интонационного слуха и музыкального интеллекта – способности осмысленно и содержательно передавать и воспринимать звуковую информацию в виде различных по высоте, тембру, динамике, эмоциональной окрашенности звуковых последовательностей.

Сущностным основанием развития интонационного слуха можно считать звукопроизводящий механизм человека, активность которого обнаруживается еще в младенчестве и проявляется в феномене так называемого «младенческого пения». Так, Т.Н. Ушакова фиксирует внимание на том, что в младенческом пении выражается и дифференцируется не только множество впечатлений, получаемых ребенком из действительности, но и отношение к ним: «В феномене младенческого пения можно видеть... чрезвычайно важный компонент – произвольность, интенциональность». Кроме логического умозаключения, продолжает автор, существует множество легко наблюдаемых форм детского поведения, обнаруживающих несомненную произвольность, намеренность в управлении своими «вокализациями». То, что дети данного возраста направленно и намеренно взаимодействуют с окружающими с помощью своих вокализаций, уже ни у кого не вызывает сомнений. Замечено, что голос используется ребенком параллельно и так же, как другие формы обращения, и, что особенно важно, подчеркивает ученый, «младенческое пение свидетельствует о длительной активации механизма голосовой выразительности». Благодаря этому у ребенка происходит тренировка, выработка навыка, привычки производить звуковое самовыражение. Подобное пение закрепляет и усиливает

природную основу самовыражения через звук. По мнению Ушаковой, «впечатления, поступающие в психику субъекта, имеют тенденцию быть отреагированы, выражены во вне в той или иной форме, одной из которых, используемой чаще других, становится звуковая, – таковой она назначена природой. <...> Этот природный “корешок” развивается по естественным законам и остается действующим на протяжении жизни человека, являясь побудителем, в известной мере “интенциональным основанием” звуковой речи. Социальное окружение, люди, использующие <...> разработанные языковые системы, помогают новорожденному оформить этот “корешок”, предлагая удобные для использования, “отработанные” языковые формы» [17]. Язык музыки, – продолжим высказанную автором мысль, – не является исключением.

Кроме того, определенные речевые эталоны интонирования существуют в памяти человека, как отмечает другой исследователь, высказывая мысль о том, что «выражение эмоциональных состояний в интонации звучащей речи может иметь кодовый характер весьма сложного вида», при этом кодирование эмоциональной информации в ходе речепроизводства осуществляется непроизвольно и носит универсальный характер [7, с. 102]. Сказанное требует некоторых уточнений применительно к области музыки. С одной стороны, здесь, безусловно, играют роль закономерности (процессы), обозначенные Б. Асафьевым: функционирование музыкальной речи неизбежно обуславливается и сопровождается «переинтонированием» устойчивых интонационных формул, именованных «музыкальными речениями», «интонационными типажам», «популярными отрезками музыки», «интонационными комплексами», образующими в целом «интонационный капитал» и «интонационный фонд» эпохи [3, с. 202–204, 270]. С другой – асафьевские наблюдения закона инерции восприятия в современных условиях окрашиваются возросшими процессами массового тиражирования музыки, музыкальной шоу-индустрии, и в этих «потоках» музыкальное сознание вынуждено опираться на однотипное, узнаваемое, известное. При этом сегодняшнее «известное» характеризуется тем, что «наиболее существенные и устойчивые интонации образуют интонационный фонд не всей эпохи... а определенной социальной группы; и распространенность того или иного идеала в обществе, его популярность определяются близостью его интонаций главенствующим эмоционально-ценностным интонациям той или иной социальной группы» [19], ввиду чего процесс обучения интонированию требует

актуализации не только индивидуально-творческой, но и ценностно-этической составляющей.

Что же направляет поиск музыкально-интонационных средств для воплощения и передачи идей, зафиксированных в текстах музыкальных сочинений, выступает импульсом интонационной активности как важнейшей составляющей базового компонента в структуре музыкальных способностей – интонационного слуха, анализу развития которого посвящены многочисленные исследования? Исследователи отмечают не столько роль опоры на имеющийся опыт (некое «узнаваемое»), сколько значимость яркого эмоционального впечатления: «Чем ярче и интенсивнее первоначальный эмоционально-образный эффект встречи слушателя, зрителя с художественным произведением (или исходное состояние художника в ситуации творчества или исполнения), тем большее число вариантов художественной задачи у него возникает» [16, с. 65]. Анализируя сложную систему ведущих и производных эмоций и их роль в процессе рече-производства и порождении текста, ученые фиксируют внимание на некоем целостном феномене – доминантной эмоции, определяющей в дальнейшем понимание текста [15, с. 68], полагая, что импульсом порождения текста является *образ некоторой ситуации* (курс. авт.) – психический феномен, синтезирующий звуковые, зрительные, моторные, ритмические, эмоциональные и другие впечатления и предстающий как некая целостная сущность [14, с. 84].

Обратимся к ранее высказанной мысли о музыкальных способностях, которые, как и творческие способности, не есть «оттиск» требований той или иной деятельности в человеческой психике, но «органы самореализации» творческого Я человека в данной деятельности (Г. М. Цыпин). Чтобы как можно полнее осветить принципиальнейший вопрос, вопрос *импульса*, провоцирующего и направляющего творческий процесс, зафиксируем внимание на взглядах А. Г. Васадзе. Автор полагает, что импульс, направляющий творческую деятельность, кроется в бессознательном психическом и установке (Д. Н. Узнадзе). Установка проявляется в сознании в специфической форме «праобраза», возникающего в сознании художника как целостная, непосредственно постигнутая данность, представляющая собой *осознанную возможность воплощения* мыслей и образов, еще не выявленных в самой этой целостной данности или как «зачаточную данность» подлежащей «осуществлению формы». При этом праобраз функционирует в качестве «интенционального объекта» художественного познания и предопределяет возможности той, а не иной реализации [6, с. 514]. Сказанное коррелирует со

взглядами М. Г. Арановского о «пред-видении целого, пред-слышании его звукового облика», являющимися, по мнению музыканта-исследователя, бессознательным ощущением будущей формы музыкально-художественного текста, некоей эвристической моделью целого произведения [2, с. 588].

Анализируя роль бессознательного и справедливо полагая данный феномен фактором, во многом определяющим процессы музыкального развития, необходимо подчеркнуть, что *бессознательное обращено к образам*, включает общение с образами и диалог с ними – диалог с подлинной внутренней частью нашего я. «Здесь, согласно Р. Джонсону, действует магический принцип: когда мы общаемся с образами, то непосредственно общаемся с внутренней частью нашего “я”, облаченной в эти образы». В этом и заключается сила символического ощущения человеческой души, когда она осознанно вторгается в него: «Насыщенность этого ощущения и его воздействие на нас зачастую бывает таким же конкретным, как воздействие и насыщенность физического ощущения», утверждает автор. «В его силе изменить наше мироощущение, научить нас чему-нибудь на более глубоком уровне, и его сила гораздо больше силы внешних событий, которые мы можем пережить, даже не заметив того» [9].

Известно, что внешняя опора – предметный мир (например, программность в музыке), направляет художественный замысел и поиск средств его воплощения на начальном этапе музыкального развития, однако принципиально значимым является включение этого процесса в систему внутренних эмоциональных отношений, стимулирование внутренней оценочной рефлексии, где музыкальные образы включаются в различные ситуации, настроения, состояния. Иначе музыкальная действительность и ее осмысление будут заданы (ограничиваться) и восприняты лишь узнаваемым музыкальным сопровождением компьютерной игры, фильма, рекламной заставки, либо самопрезентацией под музыку.

Авторы фиксируют внимание на том, что движение от поверхностной структуры музыкального текста к глубинам его имманентного смысла предполагает постепенное отвлечение от эмпирики текста (поверхностной структуры) и в конечном счете упирается в наиболее глубинный структурный слой, который составляет универсальные константы психологии бессознательного. На этом уровне абстракции, где стирается граница между музыкой и другими проявлениями заложенного в человеческой психике творческого потенциала, анализ соприкасается с «отношениями, составляющими

последнюю, наиболее фундаментальную инстанцию из тех, которые диктуют характеристики соответствующего эмпирического материала» [1, с. 6].

Вместе с тем, рассматривая образ как основную семантическую и структурную единицу художественного, в том числе и музыкального мышления, в исследованиях подчеркивается, что обобщение жизненных явлений в художественном образе связано с особой концентрацией, сгущением, заострением их типичных черт, что приводит к яркому, впечатляющему характеру образа. Принципиально, что путь к этой концентрации прокладывается интеллектом, чутьем и мастерством, выявляя человеческую личность во всей ее полноте, обнаруживая себя на различных этажах психики, задействуя эмоции и интеллект, уходя на самые глубины подсознания и восходя на вершины сознания [12, с. 15–17]. Применительно к музыкальному исполнительству именно в передаваемом слушателю музыкальном образе отображаются, воссоздаются, достраиваются и процессуально разворачиваются переживаемые эмоции и мысли, концентрируясь в мыслеобраз. Последний, согласно взглядам М. Н. Эпштейна, содержит мощную энергию саморазвития, поскольку является сферой подлинного, непосредственно переживаемого, «сейчас длящегося» бытия. Мыслеобразы истинны не в каком-то условном, обобщенном смысле, а как сгустки реальнейшего опыта, неотъемлемого от авторской жизни [20, с. 138].

Суммируя изложенное выше, подчеркнем культуротворческий потенциал и интонации как таковой и процесса интонирования, поскольку интонация и интонирование, являясь «строительным» материалом, из которого создается художественный образ (как исполнительский, так и слушательский, зрительский), способны породить развитие внутренней смысловой сферы человека, его рефлексивных и творческих способностей.

Список литературы

1. Акопян Л. Анализ глубинной структуры музыкального текста. – М., 1995.
2. Арановский М.Г. О двух функциях бессознательного в творческом процессе композитора // Бессознательное: Природа, функции, методы исследования. Т.2. – Тбилиси: Мецниереба, 1978. – С. 587–594.
3. Асафьев Б.В. Избранные труды: в 5 т. Т. 5. – М., 1957.
4. Баренбойм Л.А. Фортепианная педагогика. – М.: Музгиз, 1937.
5. Бонфельд М.Ш. Музыка: Язык. Речь. Мышление: Опыт системного исследования музыкального искусства. – СПб., 2006.

6. Васадзе А.Г. Художественное чувство как переживание созревшей установки // Бессознательное: Природа, функции, методы исследования. – Тбилиси: Мецниереба, 1978. – С. 512–517.
7. Витт Н.В. Информация об эмоциональных состояниях в речевой интонации // Вопр. психологии. – 1965. – № 3. – С. 89–102.
8. Гарднер Г. Структура разума: Теория множественного интеллекта. – М., 2007.
9. Джонсон Р.А. Сновидения и фантазии. Анализ и использование [электр.ресурс]. – URL: <http://psiland.narod.ru/psiche/Jonson/Dreams/1-1.htm>.
10. Каган М.С. Музыка в мире искусств. – СПб., 1996.
11. Ляхович А. Краткая социология современного академического музыкального исполнительства [электр. ресурс]. – URL: <http://www.21israel-music.com>.
12. Мазель Л.А. Статьи по теории и анализу музыки. – М., 1982.
13. Медушевский В.В. Как устроены художественные средства музыки? // Эстетические очерки. Вып. 4. – М., 1977. – С. 83–88.
14. Мухелишвили Н.Л., Шрейдер Ю.Л. Значение текста как внутренний образ // Вопр. психологии. – 1997. – № 3. – С. 79–91.
15. Пищальникова В.А. Психопэтика. – Барнаул: Изд-во АТУ, 1999.
16. Тарасов Г. С. Сенсорно-перцептивные процессы и личность // Вопр. психологии. – 1980. – № 4. – С. 60–68.
17. Ушакова Т.Н. Природные основания речезыковой способности (анализ раннего речевого развития) // Языковое сознание: формирование и функционирование [электр. ресурс]. – URL: http://www.ilingran.ru/library/psylingva/sborniki/Book1998/articles/1_1.htm.
18. Холопова В. Н. Музыка как вид искусства. – СПб., 2002.
19. Шантырь Н. Слагаемые индивидуальности [электр. ресурс]. – URL: <http://newmuz.narod.ru/st/Lob Shant01.html>.
20. Эпштейн М.Н. На перекрестке образа и понятия // Красная книга культуры. – М.: Искусство, 1989. – С. 131–147.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

УДК [1:316.354] (470.23 – 25):1 (091(38) «-428/-348»)

И. Н. Мочалова, И. А. Протопопова

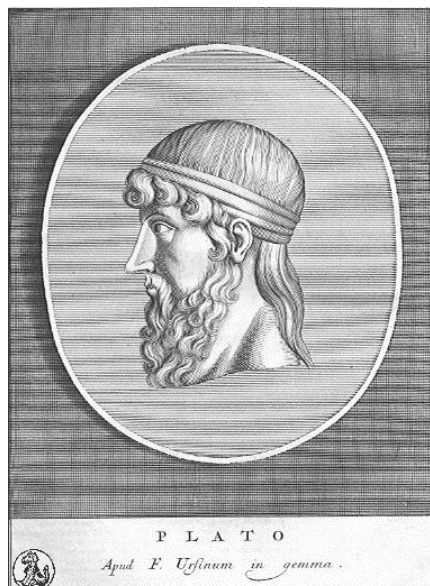
Хроника отечественного платоноведения (Санкт-Петербург – Москва, 2014 г.)*

Авторы анализируют наиболее значимые события «платонического движения», имевшие место в Санкт-Петербурге и Москве в 2014 г.

The authors analyses the most significant events in "platonistic movement's" in St. Petersburg and Moscow, 2014.

Ключевые слова: Платон, Платоновское философское общество, платоноведение.

Key words: Plato, Plato Philosophy Society, Platonic studies.



Продолжая хронику платоновского движения в России¹, мы рады заметить, что в 2014 г. основные «платонические» научные события – летняя конференция в Санкт-Петербурге и осенняя в Москве – дополнились другими формами организации и коммуникации платоников и исследователей творчества Платона. Но сначала необходимо осветить эти два главные события.

© Мочалова И. Н., Протопопова И. А., 2014

* Работа выполнена И.Н. Мочаловой при поддержке РФНФ (проект № 14-03-00569), И.А. Протопоповой – в рамках государственного задания № 2890 «Когнитивный подход к интерпретации диалогов Платона».

¹ Начало см. в материале И.Н. Мочаловой, И.А. Протопоповой ««Платоновский контекст» научной жизни в России» [3].

XXII Международная конференция «Универсум платоновской мысли: корпус текстов Платона в истории его интерпретаций» (2)

24–25 июня 2014 г. в Санкт-Петербурге при поддержке Санкт-Петербургского государственного университета и Русской христианской гуманитарной академии состоялась традиционная, приуроченная ко дню рождения Платона (согласно античной традиции, Платон родился 28 мая 427 г. до н. э.) XXII международная конференция «Универсум Платоновской мысли». Конференции этого и прошлого годов объединила общая тема «Корпус текстов Платона в истории его интерпретаций»¹.

В конференции приняли участие более 60 ученых, представлявших различные институты России и стран ближнего и дальнего зарубежья – Латвии, Украины, Германии, Канады.

На пленарном заседании были представлены четыре доклада. Заседание открыл профессор университета Торонто **Томас Робинсон**, выступивший с докладом «Демократия и поздний Платон», вызвавшим большой интерес участников конференции и ставший предметом оживленного обсуждения. Т. Робинсон рассмотрел политическую теорию Платона, его доктрину законодательства и показал готовность позднего Платона включить некоторый элемент демократического устройства в свою концепцию лучших типов общества. Обсуждение политико-этической проблематики в творчестве Платона продолжила **И.Н. Мочалова (ЛГУ им. А.С. Пушкина)**. В докладе «Платон о войне и ее месте в истории, или почему погибли древние Афины?» было показано, что для Платона война по своей природе – это свидетельство несовершенства человека, поэтому с неизбежностью период войн – это период, завершающий космический цикл. Согласно Платону, война не может быть оправдана как разрушающая подлинную природу человека; только правильное воспитание может привести к утверждению мира. **И.А. Протопопова (РГГУ, Москва)** представила доклад «Философское чревоущание, или как Еврикл софиста побил (о "методе логосов" в "Софисте")», рассмотрев методологический аспект творчества Платона. В докладе были раскрыты связь «метода логосов» с эристикой и проблемы перформативного противоречия. Завершило пленарное заседание выступление **Р.В. Светлова (СПбГУ)** «Платон и история». Он проследил связь взглядов Платона на историю с его космогонией, космологией, учением о космических поворотах, мировых катастрофах. Концепция истории в докладе была рассмотрена в рамках

¹ Подробнее см. на сайте Санкт-Петербургского платоновского философского общества: <http://plato.spbu.ru>

«большого мифа», который, по мнению Платона, должен был исполнять воспитательную и идеологическую функции, замещая «гесиодовские» и «эволюционистские» версии исторического процесса.

Обсуждение универсума платоновской мысли продолжилось в рамках секционных заседаний: «Новые подходы к изучению платонизма», «Платон и европейская философская традиция», «Средневековые и российские рецепции платонизма», «Платонизм: новые перспективы исследования», «Платонизм в социокультурном и художественном контекстах», «Платон, метафизика, наука».

Завершилась работа конференции презентацией двухтомного «Платоновского сборника» [4] и монографии Беневича Г.И. Краткая история «промысла»: от Платона до Максима Исповедника [1].

Работа конференции стала официальным началом деятельности *Межрегиональной общественной организации «Платоновское философское общество»*, ее председателем был избран *Р.В. Светлов*. Конференция показала возрастающий интерес к творчеству Платона, востребованность его осмысления как в рамках классических историко-философских практик, так и в контексте решения актуальных задач современной философии.

2-я Международная Московская Платоновская конференция

Вторая Московская Платоновская конференция состоялась в Москве 18–19 сентября. Она открылась пленарным заседанием, на котором прозвучал доклад *Ю.А. Шичалина* «*Corpus Platonicum*: о некоторых направлениях его историко-филологического и историко-философского исследования». Некоторые проблемы историко-институционального подхода к платоновскому корпусу, развиваемого Ю.А. Шичалиным, были сформулированы в развернутой ответной реплике А.А. Россиуса; в целом полемика по докладу показала достаточно широкую амплитуду подходов к хронологии диалогов Платона и в частности к их методологическим основаниям.

За два дня в рамках конференции прошли заседания следующих секций: «Платон и проблемы платоноведения», «Рецепция платонизма в европейской и восточной философии и культуре», «Русский платонизм: историко-философский аспект: проблемы рецепции и интерпретации», «Неоплатонизм и патристика», «В.С. Соловьев и “гностический платонизм” в русской культуре», было заслушано более 60-ти докладов. Доклады, сделанные с самых разных позиций, показали, что в России начинают формироваться «ядерные группы» различных подходов к изучению Платона и его наследия, развивающихся на сегодняшний день в мировом платоноведении: аналитический, догматический, институциональный, драматический.

Помимо научных докладов и обсуждений, в конце первого дня конференции была проведена презентация журнала «*Соловьевские исследования*», на которой его главный редактор М. В. Максимов (модератор секции «В.С. Соловьев и “гностический платонизм” в русской культуре») рассказал не только о двадцатилетней истории журнала, но и о постоянно действующем на базе Ивановского государственного энергетического университета «Соловьевском семинаре». Итогом этой встречи стало совместное решение «платоников» и «соловьевцев» о проведении в феврале 2015 г. однодневной конференции в г. Иваново по диалогу Платона «Федр». Завершился первый день конференции заседанием *Платоновского философского общества*, на котором состоялось торжественное вручение членских билетов зарегистрированным членам ПФО.

Журнал «Платоновские исследования»



Закономерным следствием обеих платоновских конференций и всего предшествующего развития российского платоновского движения стал выход в ноябре 2014 г. первого выпуска нового периодического научного издания «Платоновские исследования» [5]. В редакционный совет журнала вошли Н.В. Брагинская (Москва), М.Н. Вольф (Новосибирск), М.А. Маяцкий (Лозанна), И.Н. Мочалова (Санкт-Петербург), Дж. Пресс (Нью-Йорк), Т. Робинсон (Торонто), А.А. Россиус (Москва), В.В. Петров (Москва), Р.В. Светлов

(Санкт-Петербург), Ю.А. Шичалин (Москва); редакционную коллегию составили О.В. Алиева, А.В. Гараджа, А.В. Михайловский, А.Н. Романов, В.В. Рохмистров, М.Н. Савельева; главный редактор журнала И.А. Протопопова. Планируется, что журнал будет выходить два раза в год.

В первый выпуск «Платоновских исследований» вошли 27 статей под рубриками, соответствующими секциям 2-й Московской Платоновской конференции, кроме этого, в журнале выделены такие разделы, как «Философия и эстетика» и «Переводы». В последнем представлены переводы двух трактатов «О звезде волхвов» и «О солнце» Марсилио Фичино, выполненные О. Акопяном. Особенно значимым представляется раздел рецензий, которые нечасто

появляются на страницах журналов, тем более, когда речь идет о рецензиях, провоцирующих дальнейшие дискуссии. К такого рода текстам можно отнести рецензии А. Романова на книгу А. Глухова «Перехлест волны: политическая логика Платона и постницшеанское преодоление платонизма» [2]; М. Богатова – на «Платоновский сборник» [4]; М. Егорочкина – на книгу «ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ: Исследования по истории платонизма» [6]. Завершает издание раздел *In memoriam* в память филолога, переводчика и поэта Андрея Николаевича Коваля (1962–2014). Этот раздел открывает проникновенная статья М. Савельевой, посвященная учителю и мыслителю, каким прежде всего был Андрей Коваль; раздел содержит библиографию работ А. Коваля и его материалы по сопоставлению образа «души-колесницы» в индийской и древнегреческой философии, в частности, у Платона. Эта публикация подтверждает высказанное в предисловии от редакции намерение не ограничиваться узкоплатоноведческими материалами, но привлекать работы, связанные с философской и культурной компаративистикой.

В рамках ежегодной книжной выставки-ярмарки «Non-fiction-2014» 28 ноября состоялась презентация «Платоновских исследований», где, помимо членов редколлегии и некоторых авторов, выступил с аннотированным обзором журнала профессор Карлос Стил (Католический университет Лувена, Бельгия).

Платоновский исследовательский научный центр РГГУ

<p>Платоновский исследовательский научный центр РГГУ</p> <p>ПЛАТОНОВСКИЙ СЕМИНАР</p> <p>27 - 28 ноября РГГУ, корп. 3, ауд. 702</p>  <p>27.11.14 – выступление пройдет в формате семинар-классов: всего 20 лекц., продолжительность 10 мин.</p> <p>14.00 – Роман Платоновский (Санкт-Петербург) К вопросу об отношении «Толки» Аристотеля к диалогу Платона.</p> <p>15.00 – Андрей Бронников (Амстердам) Платоновская идеальность текста.</p> <p>16.00 – Андрей Ронкер (Москва) Как жить в эпоху множественных метафизик?</p> <p>17.00 – Светлана Липина (Москва) Прозвон абсурда</p> <p>28.11.14 – краткий спел по диалогу «Тимей».</p> <p>13.00 - 15.00 Ирина Мочалова (Санкт-Петербург) Историческое и онтологическое в диалоге Платона Тимей.</p> <p>Иванов Платонов (Рязань) Этика и физика в метафизике Фавста и Тимея: проблематика первых и вторых причин.</p> <p>Ирина Платонова (Москва) «Истолкование слов» в Сократе и душа космоса в Тимее.</p> <p>Анна Елещкина (Новосибирск) Роль «фигур» в диалоге Тимей.</p>	<p>ПРЕЗЕНТАЦИЯ в ЦДХ на книжной выставке NON-FICTION - 2014</p> <p>сборник «ПЛАТОНОВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»</p> <p>28 ноября ЦДХ, Москва, ул. Крымский Вал, 10</p> <p>17.00 - 18.00 Зона Семинаров Альфиса, зал 5. Общая программа.</p> <p>Презентация первого выпуска нового периодического издания «Платоновские исследования».</p> <p>Выступают: Шкатулин Ю.А., Светлова Я.В., Мочалова И.Н., Прозопова И.А., Ронкер А.Н., Савельева М.Н., Долб Е.А.</p> <p>Организаторы: Платоновское философское общество, Издательство РГГУ</p>
---	---

Анализ работы «Платоновского исследовательского научного центра» (ПИНЦа) показывает, что он, несмотря на молодость, уже стал хорошей интеллектуальной площадкой для совместной работы отечественных и зарубежных платоноведов. На базе Центра организованы занятия по древнегреческому языку для желающих и регулярные семинары по «медленному чтению» платоновского «Пира»; осуществляется работа по поддержанию сайта *Платоновского философского общества* (<http://platoniki.ru>).

29 октября в Центре состоялся доклад *И.Н. Мочаловой (Санкт-Петербург)*

«Платон о мужестве, войне и истории, или Можно ли научиться добродетели?».

27–28 ноября в ПИНЦе прошел двухдневный международный *Платоновский семинар* с участием исследователей из Москвы, Санкт-Петербурга, Новосибирска, Риги, Амстердама. В первый день, 27 ноября, темы выступлений были самыми разнообразными, включающими эстетику и интерпретацию художественного текста: **Роман Павловский** (Санкт-Петербург) – «К вопросу об отношении “Топики” Аристотеля к диалогам Платона», **Андрей Бронников** (Амстердам) – «Платоновская идеальность текста», **Аркадий Ровнер** (Москва) – «Как жить в эпоху множественных метафизик?», **Светлана Литвак** (Москва) – «Произвол абсурда».

28 ноября семинар продолжился в формате круглого стола по диалогу «Тимей», где прозвучали выступления **Ирины Мочаловой** (Санкт-Петербург) «Историческое и онтологическое в диалоге Платона “Тимей”», **Алексея Романова** (Рига) «Этика и физика в методологии “Федона” и “Тимея”: проблематика первых и вторых причин», **Ирины Протопоповой** (Москва) «“Поэтический атом” в “Софисте” и душа космоса в “Тимее”», **Анны Елашкиной** (Новосибирск) «Роль “формы” в диалоге “Тимей”».

Необходимо отметить, что деятельность ПИНЦа сегодня принимает новые форматы, отличные от стандартизированных академических рамок конференций и учебно-образовательных мероприятий и включающие сотрудничество с культурными центрами и общественными организациями.

21 ноября, во Всемирный день философии, сотрудники ПИНЦа приняли участие в *философском перформансе «Платон24онлайн»*, организованном культурным центром «Новый Акрополь»; **И.А. Протопопова** читала транслировавшиеся онлайн отрывки из диалогов Платона «Пир» и «Федр». 17 декабря состоялся выездной семинар ПИНЦа в дискуссионном клубе «Нового Акрополя»: **И.А. Протопопова** и **А.Н. Романов** провели мастер-класс «*Платоновский диалог «Федр»: старые загадки и новые интерпретации*».

Кроме того, сотрудники ПИНЦа включились в совместную работу с «*Театром.doc*» (<http://www.teatrdoc.ru>), предполагающую *два платоновских проекта*: спектакль по диалогу Платона «Пир» с профессиональными актерами и съемки полнометражного художественного фильма с участием бездомных (главные роли) по диалогу Платона «Пир» (благотворительный проект). Сотрудники ПИНЦа проводят научные консультации, участвуя в репетициях театра и в мероприятиях с бездомными на базе Центра социальной адаптации «Марфино».

Платоновские штудии в Петербурге

19.12.14 Санкт-Петербург, РХГА
наб. р. Фонтанки, д. 15


Семинар «Русская мысль» и
МОО «Платоновское философское общество»
приглашают на совместное заседание

«ПЛАТОН В РОССИИ»

Ведущие: проф. Еричев А. А., проф. Светлов Р. В.

С докладами выступают:

- МОЧАЛОВА И.Н. канд. филос. н., доцент, зав. каф. философии ЛГУ им. А. С. Пушкина;
- А. Ф. Лосев как платоновед: этапы творческого пути;
- ПРОТОПОПОВА И.А. доцент, ведущий науч. сотр., руководитель Платоновского центра РГГУ;
- «Тезетет» как ключ к Платону: интерпретация Владимира Соловьева;
- СВЕТЛОВ Р.В. доктор филос. н., проф. СПбГУ, декан факультета философии, богословия и религиозоведения РХГА. «В. Н. Карпов о "Троянской войне" в "Тезетете»;
- ЩЕДРИНОВА О.Н. преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин СПбГУАП.
- Реминисценция идей Платона в текстах Курпина-



Заседание состоится
в Русской христианской гуманитарной академии
(наб. р. Фонтанки, д. 15)
19 декабря 2014 г. в 18:30, актов. зал.

Санкт-Петербургское Платоновское философское общество, как и московский ПИНЦ, в 2014 г. активно работало, сотрудничая с разными образовательными и культурными институтами.

В течение года на базе Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина работал научно-исследовательский семинар *«Творчество Платона как единство исторического, политического и пайдейтического»* (руководитель И.Н. Мочалова), позволяя знакомить с работой исследователей творчества Платона магистрантов и аспирантов университета. В рамках проекта *«Мужество как ре-*

презентация истории в диалогах Платона» и при финансовой поддержке РГНФ (№ заявки 14-03-00569) были проведены два расширенных заседания семинара с приглашением ведущих специалистов Санкт-Петербурга и Москвы. 23.06.2014 с основным докладом *«Тема мужества в доклассической греческой культуре»* выступила **Е.В. Алымова** (Санкт-Петербург), показав целесообразность реконструкции архетипических моделей мужества для понимания темы мужества в диалогах Платона. На семинаре, кроме этого, были обсуждены структура, композиция, особенности диалога «Лахет», его место и значение в творчестве Платона; особенности существующих переводов диалога на русский язык.

16.10.2014 г. на итоговом семинаре с докладом *«Мужество, справедливость, философия: читая "Лахета" Платона»* выступил **М.А. Маяцкий** (Москва). Показав, что тема мужества далека от чистого академизма, Маяцкий раскрыл понятие «гражданское мужество» в контексте целостного учения Платона о добродетели.

01 октября МОО «Платоновское философское общество» и семинар «История, этика и рациональность в платонизме» (рук. И.Н. Мочалова) при поддержке отделения итальянского языка и культуры кафедры романо-германской филологии РХГА провели обсуждение доклада доктора **Гаэтано Ликата** (Gaetano Licata, университет Палермо, Италия) «Gradus ad Unum. Свет и музыка в платоновском „Государстве“» (организатор и переводчик Стефано М. Капилипи).

29 октября совместно с Исследовательским центром медиафилософии (Институт философии, СПбГУ) в рамках семинара «Визуальные практики» был подготовлен и обсужден доклад **Р.В. Светлова** «Деревенщина Сократ. Образ философа в контексте афинского воображения» (проект поддержан РГНФ, № заявки 14-03-00594/14).

19 декабря было проведено совместное заседание Историко-методологического семинара «Русская мысль» (Русская христианская гуманитарная академия, рук. проф. А.А. Ермичев) и МОО «Платоновское философское общество» на тему «Платон в России». С докладами выступили **Р.В. Светлов** («В. Н. Карпов о “Троянской войне” в “Теэтете”»); **И.Н. Мочалова** («А. Ф. Лосев как платоновед: этапы творческого пути»); **И.А. Протопопова** («“Теэтет” как ключ к Платону: интерпретация Владимира Соловьева»); **О.Н. Щедринова** («Реминисценция идей Платона в текстах Купри-на»). Заинтересованное обсуждение показало актуальность темы «Русский Платон» и необходимость продолжать начатые исследования.

* * *

Завершая анализ платоновского движения 2014 г., мы понимаем, что наш обзор далек от полноты, и мы будем рады, если представленная хроника будет дополнена описанием других событий, связанных с осмыслением творчества Платона и имевших место в России. Приглашаем всех заинтересованных «платоников» к сотрудничеству.

Список литературы

1. Беневиц Г.И. Краткая история «промысла»: от Платона до Максима Исповедника. – СПб.: РХГА, 2013.
2. Глухов А.А. Перехлест волны: политическая логика Платона и постнищенское преодоление платонизма. – М.: ВШЭ, 2014.
3. Мочалова И.Н., Протопопова И.А. «Платоновский контекст» научной жизни в России // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. – СПб., 2014. – Т.2. Философия. – №2. – С. 226–233.
4. Платоновский сборник: в 2 т. / ред. И.А. Протопопова, О.В. Алиева, А.В. Гараджа и др. – М.– СПб.: РГГУ–РХГА, 2013.
5. Платоновские исследования. Вып. 1. – М.; СПб.: РГГУ–РХГА, 2014. – 608 с.
6. «ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ: Исследования по истории платонизма. – М.: Кругъ, 2013.
7. Сайт Санкт-Петербургского платоновского философского общества: <http://plato.spbu.ru>
8. Сайт Платоновского философского общества: <http://platoniki.ru>

УДК 111.12

А. А. Грякалов

**Философия и политики субъективности:
как сохранить человеческое?**

22 ноября 2014 г. в рамках Международного научно-культурного форума «Дни философии в Санкт-Петербурге – 2014» прошла Всероссийская научная конференция с международным участием «Философия и политики субъективности: как сохранить человеческое?». Конференция проведена на базе Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. На конференции были обсуждены результаты исследований формирования субъективности, осуществленных на теоретических семинарах научно-образовательного центра «Философия современности и стратегии гуманитарной экспертизы» (руководитель – проф. А.А. Грякалов), и намечены перспективы дальнейшей работы.

Руководители конференции – декан факультета философии человека РГПУ им. А.И. Герцена Л.Н. Летагин, проф. А.А. Грякалов и проф. В.И. Стрельченко. Секретарь конференции – аспирант С.А. Мартынова.

В структуре проведения конференции были определены три направления, в рамках каждого из которых прошли круглые столы.

Доклады первого направления «**НОМО POLITICUS: опыт и понимание**» были ориентированы на анализ актуальных программ отношений субъективности и рациональности. В докладе проф. А.С. Степановой (Санкт-Петербург) «*Политическое: человек и гражданин*» рассмотрены исходные позиции формирования концепта политического в античности. Показаны стратегии соотносительности антропологических и гражданских качеств античного человека. Опыт осмысления античных практик оказался продуктивным для понимания концептуализации *человеческого* в ситуации современности. Проф. Л.А. Булавка-Бузгалина (Москва) в докладе «Императив субъектного бытия как альтернатива субъектности политических практик» обосновала значимость творческого субъекта на фоне роста дискурсов политических практик, что стало дополнением исследования экзистенциальной составляющей бытия человека.

Тема «Субъективность и рациональность: стратегии взаимовлияний» была рассмотрена в докладе проф. В.И. Стрельченко (Санкт-

Петербург). Приводя убедительные аргументы из истории взаимоотношений науки и философии, докладчик показал принципиальное родство форм рациональности при несомненном наличии исторических модификаций. По мнению докладчика, усиление аксиологической компоненты рациональности дает возможность говорить о путях формирования стратегий субъективности.

Проф. А.А. Грякалов (Санкт-Петербург) выступил с докладом «Рефлексии политического и экзистенциальный опыт», обращенным к главной теме конференции. Докладчик, анализируя феномен политического, подчеркнул его значимость для современной рефлексии и экзистенциального опыта человека. Именно в сфере политического, выступающего сферой актуального самоопределения, конфигурирует себя актуальная рефлексия, способная к усилению и утверждению существования.

На круглом столе заседания, посвященного опыту и пониманию *НОМО POLITICUS*, выступили с сообщениями д. ф. н., проф. *И.И. Кальной* («Человек в обществе риска, или Маргиналы общества переходного периода», г. Симферополь), доц. *Н.В. Данилкина* («"Беспокойная точка в бытии". Практический субъект Николая Гартмана», г. Калининград), *В.А. Соскин* («Идеология и философия: принципы жизненного мышления», г. Екатеринбург).

Второе заседание «**Политики субъективности и рефлексия человеческого**» объединило исследователей проблематики идентичности и исторической субъективности. Проф. *А.А. Корольков* (Санкт-Петербург) актуализировал тему природы и особенностей ценностных смыслов существования в докладе «Национальная и личностная направленность духовности». Проф. *И.Б. Романенко*, продолжая тему, в докладе «Духовно-нравственное воспитание и формирование субъективности» подчеркнула значимость ценностных ориентиров в самоопределении личности на материале отечественной культуры. Проф. *Н.Н. Суворов* (Санкт-Петербург) сопоставил формирование субъективности с флуктуацией времени, где возникают избирательные измерения темпоральности, что создает множественность стратегий субъективности. Завершающим на втором заседании был доклад доц. *К.В. Преображенской* (Санкт-Петербург) на тему «Радикальная субъективность: опыт Жоржа Батая». В докладе было показано, что именно предельность существования и творчества оказывает решающее влияние на создание радикальных фигур субъективности. Доц. *Т.Н. Кетова* (Санкт-Петербург) в докладе «*Человеческое* в стратегиях биоэтики» показала высокую значимость биоэтического дискурса в современных исследованиях человека.

На круглом столе второго заседания были заслушаны и обсуждены сообщения исследователей из Санкт-Петербурга: доц. *В.В. Рыбакова* «Проблема субъективности и поиски нонсенса», *С.А. Мартыновой* («Топологический диссонанс: свидетельство о человеческом»). *М.Р. Арпентьева* (г. Калуга) показала значимость толерантности в гуманистически ориентированной социализации личности.

На третьем заседании «**Вариативность субъективности: образы – риторика – рефлексия**» были представлены четыре доклада. Доц. *Е.В. Малышкин* (Санкт-Петербург) в исследовании «Пятое эго: риторика *cogito*» показал структурную и смысловую сложность одного из основных концептов рационализма, обратив внимание на актуальность самоопределения субъекта для понимания постклассической субъективности. Доц. *О.А. Кириллова* (Санкт-Петербург) в докладе «О "метафизической чувствительности" и ее актуализации» подчеркнула значимость топологического отношения переживания и рефлексии. Доклад доц. *Л.Н. Лелягина* (Санкт-Петербург) «"НОМО АΕΣΤΗΕΤΙCUS" в процессах исторического становления» был посвящен теме эстетической субъективности в этических программах творчества. Завершил выступления третьего заседания доклад «Возможное топологическое единство человеческого и исторического», представленный доц. *К.А. Ермиловым* (Санкт-Петербург). Центральной проблемой данного исследования выступила проблема событийного единства социально-антропологических и исторических характеристик существования. Философ и физик *А. Бронников* (Амстердам) представил доклад о «платоновской идеальности» текста, где самотождественность мыслится как неизменность и устойчивость внутренней структуры текста. По мнению докладчика, существует сокрытая корневая сущность, из которой, как из платоновской идеи, генерируются все возможные и постоянно меняющиеся прочтения текста.

Круглый стол третьего заседания конференции был посвящен обсуждению языковых характеристик формирования субъективности. Кандидат культурологии *Ауэзхан Кодар* (Алматы, Казахстан) представил герменевтически ориентированное исследование «Магжан Жумабаев и онтология "женской субъективности"». К. ф. н., доц. *Е.И. Морохова* (Саратов) определила типологическую модель отношений субъективности и повседневности. Магистрант *М. Локоткова* (Санкт-Петербург) осуществила исследование языковых высказываний в рамках речевого поведения субъектов, что дает

возможность понимания лингвистических аспектов формирования субъективности.

Подводя итоги конференции, можно сказать, что затронутые на ней вопросы требуют дальнейшего осмысления. Обсуждение темы «Философия и политики субъективности: как сохранить *человеческое?*» актуально для определения стратегий рефлексии и тех путей утверждения мысли, в которой так нуждается современность. Обсуждение представленных на конференции исследований намечено продолжить в рамках теоретических семинаров Центра исследований философии современности РГПУ им. А.И. Герцена.

Материалы будут представлены на сайте факультета философии человека РГПУ им. А.И. Герцена: <http://chelovek.edu.ru>

Сведения об авторах

Берестов Игорь Владимирович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории философии, Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук (г. Новосибирск); e-mail: berestoviv@yandex.ru

Блохин Игорь Николаевич – доктор политических наук доцент, профессор кафедры теории журналистики и массовых коммуникаций, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: igor.blohin@mail.ru

Винюкова Анна Кареновна – аспирант кафедры философской антропологии и истории философии, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена; e-mail: adalimif@mail.ru

Голубева Светлана Леонидовна – старший преподаватель кафедры иностранных языков, Санкт-Петербургский государственный институт кино и телевидения; e-mail: lynx.sl@list.ru

Грачев Владимир Иннокентьевич – доктор культурологии, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина; e-mail: vig1947@mail.ru

Грякалов Алексей Алексеевич – доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и истории философии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; e-mail: alexagr@mail.ru

Гура Владимир Аврамович – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: kaphphil_2005@list.ru

Данилова Нона Викторовна – старший преподаватель кафедры искусствоведения, Санкт-Петербургский государственный институт кино и телевидения; e-mail: n.danilova@bk.ru

Задворнов Андрей Николаевич – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных наук, Набережночелнинский филиал Казанского федерального университета (г. Набережные Челны); e-mail: egri-PF@yandex.ru

Иванова Ольга Олеговна – аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: oiivanova1989@mail.ru

Казеннов Александр Сергеевич – доктор философских наук, профессор, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: kazennov.a@yandex.ru

Коськов Михаил Алексеевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой культурологии и искусства, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: kaf_art@mail.ru

Кравченко Владимир Иосифович – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: harisma52@mail.ru

Лебедев Сергей Дмитриевич – кандидат философских наук, профессор кафедры социологии и организации работы с молодежью, руководитель лаборатории социологии религии и культуры, Белгородский государственный университет; e-mail: lebedev@bsu.edu.ru

Мамзин Алексей Сергеевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии науки и техники Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: alex@am11751.spb.edu

Мочалова Ирина Николаевна – кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: mochalova@yandex.ru

Обухов Валерий Леонидович – доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии, Санкт-Петербургский государственный аграрный университет; e-mail: obuh@bk.ru

Пронина Татьяна Сергеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, директор Центра религиоведческих исследований, Тамбовский государственный университет им. Г. Р. Державина; e-mail: tania_pronina@mail.ru

Протопопова Ирина Александровна – кандидат культурологии, доцент, ведущий научный сотрудник, руководитель «Платоновского исследовательского научного центра», Российский государственный гуманитарный университет (Москва); e-mail: plotinus70@gmail.com

Рязанова Светлана Владимировна – доктор философских наук, старший научный сотрудник, Институт философии и права Уральского отделения РАН (г. Екатеринбург); e-mail: svet-ryazanova@yandex.ru

Скворцов Вячеслав Николаевич – доктор экономических наук, профессор, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: kaf_filos@mail.ru

Скоробогатов Виктор Андреевич – доктор философских наук, профессор Северо-Западного регионального научно-исследовательского центра культурологических и религиоведческих исследований, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: kaf_filos@mail.ru

Федорова Ксения Николаевна – кандидат педагогических наук, доцент, преподаватель, Новосибирский государственный педагогический университет; e-mail: verbum.k@yandex.ru

Чепелева Александра Валерьевна – соискатель кафедры этики Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: sasha_piter@list.ru

Черняк Алексей Зиновьевич – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии, Российский университет дружбы народов; e-mail: abishot2100@yandex.ru

Щербаков Владимир Петрович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры социально-культурной деятельности, туризма и гостеприимства, Санкт-Петербургский государственный институт кино и телевидения; e-mail: vpscherb@mail.ru

ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЯМ, ПРИСЫЛАЕМЫМ В ЖУРНАЛ

• Для публикации в «Вестнике Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина» (серия философия) принимаются научные статьи, отражающие широкий спектр проблем истории философии и современной философской мысли, 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-ph@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-ph@yandex.ru

Научный журнал

Вестник
Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина

№ 4

Том 2. Философия

Редактор *В.Л. Фурштатова*
Технический редактор *Н.В. Чернышева*
Оригинал-макет *Н.В. Чернышевой*

Подписано в печать 23.12.2014
Бумага офсетная. Формат 60x90 1/16
Печать трафаретная. Усл. печ. л. 15,75
Тираж 500 экз.
Заказ 1109

Отпечатано в типографии ООО «Супервэйв Групп»
193149, РФ, Ленинградская область,
Всеволожский район, пос. Красная Заря, д.15