

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени А. С. ПУШКИНА

ВЕСТНИК

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

Научный журнал

№ 1

Том 2. ФИЛОСОФИЯ

Санкт-Петербург
2015

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

Научный журнал

№ 1 (Том 2)'2015
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);
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;
П. Митцнер, доктор философии, профессор (Польша);
М. Ю. Смирнов, доктор социологических наук, доцент (отв. за выпуск);
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>

© Ленинградский государственный университет (ЛГУ)
имени А. С. Пушкина, 2015
© Авторы, 2015

Содержание

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ	7
<i>А. А. Плешков</i> Философия языка в диалоге Платона «Тимей»	7
<i>И. А. Протопопова</i> <i>Μαλακός versus μαυικός</i> (о роли пересказа в платоновском «Пире»)	19
<i>В. А. Куприянов</i> Генрих Риккерт о телеологии в историческом познании	28
<i>С. В. Алябьева, С. Я. Ягубова</i> Феноменология души: Л. Н. Толстой и С. Л. Франк	39
ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ И ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА	48
<i>В. И. Стрельченко, С. С. Францишина</i> Тенденции релятивизации антрополого-образовательного гносиса	48
<i>Н. В. Даниелян</i> Рациональная коммуникация и коммуникативная рациональность: две стороны одной медали	59
<i>Г. В. Паршикова</i> Лингвистический концепт и качественное содержание ментальных состояний в объективизации природы сознания	70
<i>Л. А. Звездин</i> Анализ принципа фокусно-идеографического восприятия потока языка как целостности	80
ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И МАССОВЫХ КОММУНИКАЦИЙ	90
<i>О. В. Джиган</i> Влияние современных технологий на научную картину мира	90
<i>Д. В. Скрипченко</i> Формирующая роль масс-медиа в российской социальной реальности	99
<i>М. В. Джиган</i> Сопоставление образовательного процесса в сетевом обществе и «обществе знания»	108
<i>Н. К. Матросова</i> Между системностью и целостностью: типологический подход	119
СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ	129
<i>А. Л. Висленко</i> Сравнительный анализ состояния социокультурных систем на примере российско-германских отношений	129
<i>М. В. Румянцева</i> Компенсаторная теория в работах Германна Люббе и Одо Маркварда	140

<i>Е. И. Наумова</i> История понятия «капитализм» в русском социокультурном контексте	151
ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ	158
<i>А. М. Прилуцкий, Л. Е. Андреева</i> Специфика структуры религиозного дискурса	158
<i>И. А. Тульпе</i> Соотношение искусства и религии в «Историях искусств»: Вазари. Винкельман	165
<i>В. Ф. Федоров</i> Европейские культурные ценности и психология православной миссии	177
<i>А. В. Суховский</i> Русский протестантизм и российская культура	187
<i>Н. Н. Павлюченков</i> Психологический подход к религии П. А. Флоренского и аналитическая психология К. Г. Юнга	197
КУЛЬТУРОЛОГИЯ И ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ	205
<i>Н. В. Голик, Ю. М. Шор</i> К дискуссиям о феномене «культура»: культура как переживание	205
<i>Н. В. Абросимова</i> Понятие фотографии и факторы создания художественного фотообраза	215
<i>С. А. Малахов</i> Возможность интерпретации композиционной модели как проектной (опыт эксперимента на тему «Дом-Тетрис»)	225
<i>А. Г. Мартынова</i> Образ Выборга в творчестве финского художника Виктора Святишина	235
<i>М. В. Асалханова</i> Искусство создания индийских ситцев	244
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ	253
<i>И. Н. Мочалова</i> Философия на страницах вузовских журналов	253
<i>М. Ю. Смирнов</i> Религии и исследования религий в России	263
<i>К. Н. Якуничева, Е. В. Лагутина, Л. М. Швындина</i> Фестиваль-исследование «Люди D: эволюция продолжается»	270
Сведения об авторах	275

Contents

HISTORY OF PHILOSOPHY	7
<i>A. A. Pleshkov</i> Philosophy of Language in Plato's Timaeus	7
<i>I. A. Protopopova</i> Μαλακός versus μανικός (the Role of Retellings in Plato's Symposium)	19
<i>V. A. Kupriianov</i> Heinrich Rickert on Teleology in Historical Cognition.....	28
<i>S. V. Alyabyeva, S. Ya. Yagubova</i> The Phenomenology of the Soul: L.T. Tolstoy and S.L. Frank	39
THEORY OF COGNITION AND PHILOSOPHY OF LANGUAGE	48
<i>V. I. Streltchenko, S. S. Frantsyshina</i> Relativization Trends of Anthropological and Educational Gnosis	48
<i>N. V. Danielyan</i> Rational Communication and Communicative Rationality: Two Sides of One Coin.....	59
<i>G. V. Parshikova</i> A Linguistic Concept and Mental States Qualitative Content in the Objectification of the Nature of Consciousness.....	70
<i>L. A. Zvezdin</i> The Analysis of the Principle of Fokus-Ideographic Perception of a Stream of Language as the Integrity.....	80
SCIENCE AND MASS COMMUNICATIONS PHILOSOPHY	90
<i>O. V. Dzhigan</i> Advanced Technologies Influence on the Scientific Worldview	90
<i>D. V. Skripchenko</i> Mass-media Formative Role in Russian Social Reality.....	99
<i>M. V. Dzhigan</i> A Comparison of the Educational Process in the Network Society and the "Knowledge Society"	108
<i>N. K. Matrosova</i> Between Systemness and Integrity: The Typological Approach	119
MODERN SOCIO-CULTURAL PROBLEMS	129
<i>A. L. Vislenko</i> A Comparative Analysis of Socio-Cultural Systems State as Revealed by Russian-German Relations.....	129
<i>M. V. Rumyantzeva</i> Compensation Theory in Hermann Luebbe's and Odo Marquard's Works.....	140

<i>E. I. Naumova</i> The History of the Concept “Capitalism” in Russian Cultural Context	151
PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES	158
<i>A. M. Prilutskii, L. E. Andreeva</i> Religious Discourse Structure Specificity	158
<i>I. A. Tulpe</i> The Correlation of Art and Religion in Art Histories: Vasari. Winkelmann	165
<i>V. F. Fedorov</i> European Cultural Values and Psychology of the Orthodox Mission	177
<i>A. V. Sukhovskii</i> Russian Protestantism and Russian Culture	187
<i>N. N. Pavliuchenkov</i> P. A. Florensky’s Psychological Approach to Religion and K.G. Jung’s Analytical Psychology	197
CULTURAL STUDIES AND ART STUDIES.....	205
<i>N. V. Golick, Yu. M. Shor</i> On the Discussions of “Culture”: Culture as Experience.....	205
<i>N. V. Abrosimova</i> The Definition of Photography and Photographic Image Creating Factors	215
<i>S. A. Malakhov</i> On the Possibility to Interpret a Compositional Model as a Design One (The “House-Tetris” Experiment)	225
<i>A. G. Martynova</i> The Image of Vyborg in the Finnish Painter Viktor Syjatishin’s Art.....	235
<i>M. V. Asalkhanova</i> Indian Chintz Art	244
ACADEMIC LIFE	253
<i>I. N. Mochalova</i> Philosophy in University Journals	253
<i>M. Yu. Smirnov</i> Religions and Religious Studies in Russia	263
<i>K. N. Yakunicheva, E. V. Lagutina, L. M. Shvyndina</i> Research Festival «The D-People: Evolution Goes On»	270
<i>About the Authors</i>	275

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091) (38) «360» : 81

А. А. Плешков

Философия языка в диалоге Платона «Тимей»*

В статье осуществлена попытка экспликации языковой проблематики платоновского «Тимея». Автор демонстрирует, что с самого начала диалога Платоном подчеркивается важность проблемы языка, а предлагаемая в рамках речи Тимея онтологическая структура имеет языковое измерение и может быть рассмотрена как ключ к пониманию целостной «философии языка» Платона.

The article presents an attempt to explicate language issues of Plato's *Timaeus*, the author demonstrating that from the very beginning of the dialogue Plato emphasized the importance of its linguistic dimension. Moreover, the ontological structure of Timaeus's speech can be considered the key to understanding of Plato's philosophy of language.

Ключевые слова: Платон, «Тимей», философия языка.

Key words: Plato, the *Timaeus*, philosophy of language.

*Писал он, не заботясь о красоте букв,
не разделяя должным образом слогов,
не стараясь о правописании,
целиком занятый только смыслом*

Порфирий. «Жизнь Плотина»

Вопросы и проблемы, связанные с природой и функционированием языка, обсуждаются Платоном в разных диалогах, например, в «Федоне», «Федре», «Теэтете», «Софисте». Полностью языковой проблематике посвящен диалог «Кратил». Кроме того, сама диалогическая форма, выбранная Платоном для изложения философии, подразумевает, что проблема языка (в широком смысле) является для него константой. Тем не менее философия языка Платона как некая целостная и непротиворечивая картина с трудом может быть представлена на основе указанных произведений.

Стоит отметить, что ко времени жизни и творчества Платона были поставлены и разработаны многие важные языковые проблемы. Оформились две противоположные позиции, касающиеся связи между словом и вещью (конвенционализм и натурализм), очевидно, в рамках более общих дебатов о природе (φύσις) и законе (νόμος); сложилось представление об эволюционном развитии языка в противоположность представлению о мудром или божественном учредителе языка; активно осваивались эпистемологические ресурсы языка (речь идет об этимологических штудиях и появлении т. н. «теории звукового символизма»). Кроме того, можно говорить о множестве частных лингвистических разработок, например, типологии букв, слов и предложений¹. Ситуация выглядит парадоксально: в то время как указанный контекст хорошо известен и достаточно полно реконструирован по совсем небольшому количеству фрагментов, место, которое в этом контексте занимал Платон, несмотря на щедрость истории в отношении его текстов, остается неясным.

Кажется логичным, что обращение к контексту в таком случае является вполне легитимной и продуктивной стратегией прояснения позиции Платона в отношении языка. Тем не менее и сам *Corpus Platonicum* имеет ресурсы для реконструкции его взглядов на природу и функционирование языка. Одним из таких малоосвоенных ресурсов является поздний, согласно большинству современных исследователей, диалог «Тимей»². Хотя он редко привлекается для реконструкции платоновских взглядов на проблему языка, сама онтологическая структура, разрабатываемая в рамках диалога, на мой взгляд, может пролить свет на идеи Платона. Целью данной статьи, таким образом, является экспликация языковых идей диалога «Тимей».

Роль языка

Уже во вступительной части диалога «Тимей» риторика Платона нарочито подчеркивает значимость языкового измерения: «главным предметом моих рассуждений вчера» (17c), «притом мы рассудили» (18a), «а еще мы говорили» (18b), «да, так было сказано» (18c), «о чем мы говорили» (19b) и т. д. Буквально на двух стефановских страницах, как отмечает Кэтрин Осборн (Роуэт), встречается тринадцать прямых указаний на факт говорения (с помощью слов восходящих к λέγω). Сократ не описывает институты

¹ См. ключевые работы на русском языке, содержащие обширную библиографию по указанным вопросам [2; 3].

² О дебатах относительно датировки диалога см. [21, р. xvi–xx], также [9].

или практики идеального государства, но вспоминает, что *говорилось* о них [18, р. 181–183].

Всем этим рассуждениям, с точки зрения Сократа, недостает живости, и чтобы исправить этот недостаток, Критий предлагает свой рассказ о древних Афинах (20d–26d). Здесь читателя ждет еще большая захваченность языком, правда, уже не на уровне семантики, а на уровне нарратива. Критий с целью «оживления» идеального государства предлагает рассказ, буквально погребенный под языковыми наслоениями поколений – это пересказ истории в шестой степени (20c–21e). Так, рассказывает о древних Афинах Солону египетский жрец (1), Солон пересказывает историю Дропиду (2), Дропид – деду Крития диалога (3), дед Крития – своему десятилетнему внуку (4), постаревший внук упоминает эту историю Гермократу за день до описываемых диалогом событий (5), затем этот рассказ пересказывается Гермократу и Тимею утром в день происходящего диалога (6) и, наконец, рассказ достигает Сократа непосредственно в диалоге (7).

О точке зрения Платона на историю как область знания будет сказано в заключении, тем не менее этот рассказ Крития, точнее пересказ пересказа ... (пересказ⁶) едва ли может удовлетворить Сократа. В таком случае его замечание о том, что эта история является «правдивым сказанием (ἀληθινός λόγος)», в противоположность «вымышленному мифу (πλασθέντα μῦθος)» (26e), может быть воспринято лишь как ирония, говорящая в пользу философской значимости последнего¹.

Так или иначе, как было показано, вся вводная часть диалога концентрируется на языковом измерении и посвящена *словам, словам, одним словам!* Не менее важную роль, как будет показано далее, играет язык в рассказе Тимея.

¹ Непосредственно речь Тимея обозначается уже как «правдоподобный миф (εἰκός μῦθος)» (29d, 59c, 68d). Стоит отметить, что вопрос о статусе εἰκός μῦθος в «Тимее» является единственной «языковой» темой, активно обсуждаемой в исследовательской литературе. Обсуждение было интенсифицировано статьей Майлза Бернье с одноименным названием, ставшей уже классической [13]. Также см. дискуссию вокруг статьи [11; 16].

Изоморфизмы «Тимея»: Тимей – Демиург

Итак, первое, на что необходимо обратить внимание – это сходство двух фигур – рассказчика Тимея и демиурга. *Во-первых*, об обоих действующих лицах нам практически ничего не известно¹. О демиурге говорится лишь то, что он «был благ» (ἀγαθὸς ἦν). Эта благость, тем не менее, не просто постулируется Платоном, но описывается на протяжении всей первой части рассказа Тимея, ведь быть благим – значит сознательно делать добро [10]. Демиург благ, потому что его деятельность ориентируется на вечную и неизменную действительность (παράδειγμα), осуществляется рационально (он предстает как вселенский диалектик и математик) и дает прекрасный результат (κόσμος). Также и о Тимее нам известно, что он не уступает своим согражданам «по богатству и родовитости», что он достиг высшего государственного признания и «вершины философии» (20a). Наилучшесть Тимея также не просто констатируется Сократом, ведь и он ориентируется в своем рассказе на знание, использует доказательства для обоснования и объяснения (те же методы диалектики и математики) и стремится к максимально точному и полному описанию объекта. *Во-вторых*, работа и Тимея, и демиурга уникальна. В отличие от Крития, Тимей не пересказывает традиционные предания, не ссылается на авторитет его передавших, но создает новую космологию. Демиург же создает единственный и наилучший мир, который объемлет все живые существа и который не будет уничтожен. Уникальность есть одно из совершенств, которые «продукт» наследует, если имеет неизменный и единственный образец, если создается целенаправленно и методично (т. е. с помощью рациональных процедур) добродетельным создателем (29a–31b).

Из этого сходства двух главных *действующих* лиц диалога следует важное заключение: существует параллелизм и между деятельностью Тимея, т. е. рассказом, и деятельностью демиурга, т. е. космосом.

Речь – Космос

Эта параллель не только логически следует из сходства Тимея и демиурга, но подчеркивается самим Платоном. Первый раз в самом начале рассказа Тимея, когда он говорит о зависимости типа описания от характера описываемого объекта (29b–c). Второй раз – и

¹ О фигурах демиурга и Тимея см. [1] и [17].

здесь параллелизм между рассказом и космосом доведен до синонимии – в самом конце речи Тимея (92с):

«Теперь мы скажем, что наше рассуждение (Λόγος) пришло к концу. Ибо, восприняв в себя смертные и бессмертные живые существа и пополнившись ими, наш космос (κόσμος) стал видимым живым существом, объемлющим все видимое, чувственным богом, образом бога умопостигаемого, величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим, однородным небом».

Если обратиться к «содержаниям» рассказа и космоса, то мы обнаруживаем дальнейшее сходство. *Во-первых*, речь идет об их структурном изоморфизме. Космос, согласно Тимею, есть совокупность круговых движений небесных светил. Именно в целостности этого движения космос обнаруживает максимальную близость и родственность вечной и неизменной модели (36b–d; 39d–e). Но и сам рассказ Тимея строится циклично: он трижды начинает свой рассказ «с начала». Первый раз, когда предлагает рассмотреть творимый космос через призму вечного образца (29e), второй раз, когда говорит о необходимости рассмотрения «беспорядочной причины (πλανώμενος εἶδος)» (47e), наконец, в третий раз, когда предлагает рассмотреть взаимодействие божественной и необходимой причин (68e)¹. *Во-вторых*, интересен и изоморфизм мира и рассказа в отношении временной организации. Так же как и мир (38b–c), рассказ Тимея имеет начало (27c–d). Тем не менее так же как и мир, он не имеет конца (по крайней мере, в границах самого диалога): последние слова Тимея приходятся на вступление уже следующего диалога – «Критий». Завершенность речи Тимея – следствие того, что он исчерпывающе описал мир во всей полноте (30c–d; 92c), а не того, что проследил историю космоса от сотворения до гибели (ведь, как уже было сказано, мир не будет уничтожен) [18, р. 194–196].

Вопрос о темпоральности указывает на еще одну важную в контексте проблемы языка деталь. Речь как таковая имеет свою ограниченную сферу применения, и любое описание идеального приводит к трудностям. Так, Тимей сетует на проблемы, связанные с описанием вечной модели (37e–38b):

«Ведь мы говорим об этой сущности, что она “была”, “есть” и “будет”, но, если рассудить правильно, ей подобает одно только “есть”, между тем как “было” и “будет” приложимы лишь к возникновению, становящемуся во времени, ибо и то и другое суть движения. [...] К тому же мы еще го-

¹ Подробнее о характерном для творчества Платона изоморфизме между смысловым содержанием диалогов и их структурной организацией см. [7].

ворим, будто возникшее *есть* возникшее и возникающее *есть* возникающее, а имеющее возникнуть *есть* имеющее возникнуть и небытие *есть* небытие; во всем этом нет никакой точности».

Слова являются лишь образами (εἰκόνας) идей и, следовательно, имеют тот же онтологический статус, что и конкретные вещи. Поэтому, применяя слова для описания модели, мы можем рассчитывать только на правдоподобное описание.

Принимая во внимание это ограничивающее воздействие языка, обратимся к платоновскому учению о материи¹. Чем обусловлен такой переход? Как было показано, существует сходство между фигурами демиурга и Тимея и параллелизм между «продуктами» их деятельности. Но в то же время они оба не творят мир *ex nihilo*: демиург упорядочивает пребывающую в беспорядке и хаосе материю до состояния космоса, Тимей не изобретает новый язык, но использует обыденные слова и выражения в своем рассказе. В ряду изоморфизмов «Тимея», таким образом, можно предположить языкового двойника материи.

Алфавит – Материя

Хотя такого двойника, на первый взгляд, сложно представить, Платон оставляет читателю подсказку (48b–c):

«Нам необходимо рассмотреть, какова была сама природа огня, воды, воздуха и земли до рождения неба и каково было их тогдашнее состояние. Ибо доныне еще никто не объяснил их рождения, но мы называем их началами и принимаем за стихии (στοιχεῖα) Вселенной, как если бы мы знали, что такое огонь и все остальное; между тем каждому мало-мальски разумному человеку должно быть ясно, что нет никакого основания сравнивать их даже с каким-либо видом слогов (συλλαβαί)».

Итак, элементы (στοιχεῖα) – огонь, вода, воздух и земля – не являются буквами (στοιχεῖα) Вселенной, они даже более сложны, чем слоги (συλλαβαί). Согласно рассуждению Тимея, мы действительно не можем называть традиционные элементы физиологов «началами» (ἀρχαί), потому что они являются лишь проявлениями материи.

¹ Хотя общепотребимый в позднейшей традиции термин ὕλη у Платона отсутствует, в целях терминологической ясности я буду употреблять слово «материя». Хотя в рамках данной статьи нет возможности подробнее останавливаться на этом вопросе, стоит отметить, что материя у Платона не тождественна исключительно материальному субстрату (*из чего*), но также является и пространственным медиумом (*где, в чем*) (см. [22; 1; 14]). Критику такого подхода, так или иначе усматривающего в понятиях «восприимница», «кормилица» и «хора» разные функции одного объекта, см. в [5].

Платон, очевидно, проводит различие между материей в строгом смысле и указанными материальными элементами¹. В таком случае логично предположить, что материя является своеобразным «алфавитом» мира: из букв слагаются все остальные части речи, тем не менее буквы лишь воспринимают значения слов, сами никакого значения не имея². Прояснить эту мысль можно, обратившись к диалогу «Филеб», где говорится о беспредельности звука (φωνή) и численной определенности алфавита (17b; 18b–c). Разные люди по-разному произносят звуки, и в этой изменчивости никакое знание невозможно. Эту бесконечную череду звуков необходимо «систематизировать», придать им некоторое конечное, т. е. численно выразимое, состояние, позволяющее увидеть единство за изменчивостью (именно это определяет грамотность человека). Предшествующее алфавитной оформленности звуковое множество похоже на материю «Тимея», постоянно изменчивую и текучую, не имеющую собственного смысла и содержания, но дающую рождение всему существующему в мире³.

Показательно, что при описании материи мы сталкиваемся с той же трудностью (49a–b), что и при описании модели. И модель, и материя существуют до создания космоса, а значит речь, соответствующая в онтологической иерархии космическому состоянию, не может быть использована ни для корректного описания существующей до космоса модели (потому что она сверх-дискурсивна), ни для корректного описания существующей до космоса материи (потому что она до-дискурсивна). Материя не поддается иному, кроме как метафорическому (50a–51a) или апофатическому (51a–b) описаниям⁴.

Важно отметить, что сам способ существования материи предполагает выявление материальных элементов, т. е. своеобразное механическое самоупорядочивание (52e–53b):

«Она [материя – А.П.] повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими силами [материальных элементов – А.П.] и в свою очередь сама колебала их своим движением. То, что приводилось в движение, все время дробилось, и образовавшиеся части неслись в различных направле-

¹ См. подр. [4, с. 596–597]; [20, р. 91–145].

² См.: «Кратил» (393c–394d), «Теэтет» (203b). О неразличении звуков и букв у древних греков см. [8, с. 10–13].

³ В этой материальности и беспредельности звуков может быть увидено объяснение тезиса Платона о том, что мышление есть именно *беззвучная* беседа души самой с собой (οὐδὲ φωνῆ – «Теэтет» 190a; ἄνευ φωνῆς – «Софист» 263e).

⁴ См. подр. [1, с. 100–112].

ниях [...] плотное и тяжелое ложится в одном месте, рыхлое и легкое отлетает в сторону и находит для себя иное пристанище. Вот наподобие этого и четыре упомянутых рода [стихии] были тогда колеблемы Восприемницей, которая в движении своем являла собой как бы сито: то, что наименее сходно между собой, она разбрасывала дальше всего друг от друга, а то, что более всего сходно, просеивала ближе всего друг к другу; таким образом, четыре рода обособились в пространстве еще до того, как пришло время рождаться устрояемой из них Вселенной. [...] хотя огонь и вода, земля и воздух являли кое-какие приметы присущей им своеобразности, однако они пребывали всецело в таком состоянии, в котором свойственно находиться всему, чего еще не коснулся бог».

Просеянные «ситом восприемницы» элементы уже имеют свою природу (φύσις – 54a) еще до воздействия на них демиурга. Речь идет об их геометрической форме (54a–55c), определяющей их положение в хаосе докосмического состояния, а также обеспечивающей возможность воспроизведения «неоднородности (ἀνωμαλότης)» уже в космосе (58a–c). Такая «оформленность» материальных элементов, с одной стороны, все равно ограничивает действия демиурга (например, в противоположность изначально желаемой сферической формы тела космоса (33b), ему приходится довольствоваться додекаэдром как наиболее близкой к сфере формой, которую можно «сложить» из элементов (55c)), но, с другой стороны, обеспечивает возможность «разумного» взаимодействия демиурга и материи (48a):

«Ум (νόος) одержал верх над необходимостью (ἀνάγκη), убедив (πείθειν) ее обратить к наилучшему большую часть того, что рождалось. Таким-то образом и по таким-то причинам путем победы разумного убеждения (πειθοῦς ἔμφρονος) над необходимостью была вначале построена эта Вселенная; и, если мы намерены представить ее рождение так, как оно совершалось на деле, нам следует привнести также и вид беспорядочной причины вместе со способом действия, который по природе этой причине принадлежит».

Материальные элементы, наконец, участвуют и в организации органов чувств человека, определяя специфику их функционирования (61c–68e). Рассмотрим пример с ощущением холода. Так, человеческая плоть состоит из воды, огня и земли, причем вода, участвующая в устройении плоти, состоит из самых мелких частиц (74b–d). Частицы же воды, окружающей тело, более крупные и, проникая в тело, эта вода вытесняет уже находящуюся там «мелко-частичную» воду. Из-за того, что места «внешней» воде не хватает, она уплотняет остальные элементы, на что тело реагирует и стара-

ется вернуться в прежнее состояние. «Эту борьбу и эти сотрясения нарекли дрожью и ознобом, в то время как все состояние в целом, а равно и то, чем оно вызывается, именуют холодом», – резюмирует Тимей (62a–b).

Хотя в «Тимее» об устройстве органов речи Платон не говорит, можно предположить, что и их устройство предполагает устойчивые способы артикуляции звуков, зависящие от свойств материальных элементов. Определенное подтверждение эта гипотеза находит в диалоге «Кратил». Здесь, указывая на взаимосвязь звуков, из которых состоят слова, и значений, которые эти слова имеют, Сократ говорит, что звук «ро», например, является «прекрасным средством выражения движения, порыва» именно потому, что при его произнесении «язык совсем не остается в покое и сильнейшим образом сотрясается» (426c–427d). Такого рода объяснение речи, через сведение речи к словам, а слов – к конституирующим их буквам и звукам, т. е. «теория звукового символизма», возможно. Тем не менее это необходимое (ἀναγκαστικός) объяснение, т. е. объяснение через материальную причину. Но есть и причина божественная (θεῖος). Именно ей в конечном итоге подчиняется материальное, т. е. именно она является определяющей. Так, например, тело человека устраивается с целью максимизации его интеллектуальных возможностей. Эта «подчиненность» необходимого разумному уже была отмечена, предельное же выражение она обнаруживает в тексте 75a–c:

«Ибо в природе, рожденной и живущей в силу необходимости, плотная кость и обильная плоть никак не могут ужиться с тонким и отчетливым ощущением. [...] И вот, когда демиурги нашего рождения оказались перед выбором, сообщить ли создаемому роду больше долговечности, но меньше совершенства или меньше долговечности, но больше совершенства, они единодушно решили, что более короткую, но зато лучшую жизнь каждый, безусловно, должен предпочесть более долгой, но худшей».

Экстраполируя это рассуждение на речь, можно сказать, что ее смысл не может быть понят исходя из того, как она звучит, из конституирующих ее элементов, но скорее всего понимается даже вопреки ей.

Суммируя вышесказанное, можно предположить следующую картину. Слова и материальные элементы имеют свои значение/природу, тем не менее могут быть сведены к бесконечному разнообразию лишенных всякой определенности звуков/материи. Причастность истине же достигается только на уровне ре-

чи/космоса¹, говоря иначе – в связном единстве целого. Связность и единство – это свойства, не зависящие от материальной необходимости, но обретаемые при максимально точном и полном выражении идеального образца.

Фокусируясь на философии языка, можно сделать достаточно радикальный вывод: речь становится речью, только когда она стремится к истине. Без этой телеологичности «речь» есть всего лишь механическая организация элементов языка, но не живой организм. Здесь уместно будет вспомнить тот факт, что в «Федре» (264с) утверждается, что любая речь (λόγος) должна быть организована как живой организм (ζῷον) – с телом, отдельные части которого подчинены задачам целого (τό ὅλον)².

* * *

Эксплицируемая философия языка диалога «Тимей» позволяет ответить на некоторые важные в рамках исследований Платона вопросы. *Во-первых*, представления Платона о языке позволяют увидеть основания для критики конкурирующих с философией форм знания о мире. Так, исторический нарратив не может претендовать на истинность, так как сама истина не является следствием точного описания событий или пересказа предания. Речь имеет такой же онтологический статус, что и мир исторического события (копия), а значит, фиксация истории в слове – есть сознательное принижение возможностей языка до копирования копии. В определенном смысле рассказ Тимея – это тоже история, но история того, как должно в соответствии с разумом рождаться и существовать миру, а не того, как он действительно родился и существует³. Это негативное отношение к истории, на мой взгляд, говорит и о невозможности буквалистской интерпретации космологии «Тимея».

Во-вторых, в самом устройстве языка, имеющего основание в беспредельности и неопределенности звука, кроется его философская противоречивость. Из разных диалогов Платона следует, что язык является необходимым инструментом философии, тем не менее недостаточным и накладывающим свои ограничения на фило-

¹ Ср.: «Софист» 259e–263c.

² Весьма экстравагантная интерпретация «Тимея» принадлежит Реми Браге. Согласно французскому исследователю, диалог «Тимей» – это иллюстрация требования «Федра» о соответствии речи живому организму. В этом смысле разные секции рассказа Тимея соответствуют разным частям тела, что заставляет рассмотреть некоторые традиционные проблемы диалога в новом свете [12].

³ Ср. [7, с. 89–90].

софскую деятельность. Так, например, в «Федоне» (99e–100a) именно через язык Сократ ищет путь к постижению истины, тем не менее такой подход является ущербным, неподобающим (οὐκ ἔοικεν). В «Филебе» эта мысль выражена еще более радикально (15d): «Мы утверждаем, что тождество единства и множества, обусловленное речью, есть всюду, во всяком высказывании [...]. Это не прекратится никогда и не теперь началось, но есть, как мне кажется, вечное и нестареющее свойство нашей речи».

Наконец, *в-третьих*, приведенный анализ проясняет место Платона в контексте языковых изысканий эпохи. По всей видимости, Платон развивает натуралистическую концепцию языка, указывая, что речевая артикуляция обусловлена строением органов человека. Тем не менее Платон осуществляет своеобразную *деми-стификацию* натурализма: знание природы языковых элементов никак не может гарантировать и не гарантирует истины речи. Приступая к речи, хорошо понимать и использовать имеющиеся возможности языка (отсюда следует допустимость и даже необходимость этимологических штудий), но этого недостаточно для философии как любви к мудрости и истине.

Список литературы

1. Бородай Т.Ю. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. – М.: Изд. Савин С.А., 2008.
2. Верлинский А.Л. Античные учения о возникновении языка. – СПб.: СПбГУ, 2006.
3. Гринцер Н.Л. Платоновская этимология и софистическая теория языка // Платоновский сб. Т. II / ред. И.А. Протопопова, О.В. Алиева, А.В. Гараджа, А.А. Глухов, А.В. Михайловский, Р.В. Светлов. – М.; СПб.: РГГУ–РХГА, 2014. – С. 53–83.
4. Лосев А.Ф. «Тимей». Мифологическая диалектика космоса // Платон. Собрание сочинений. Т. 3. – М.: Мысль, 1994. – С. 594–606.
5. Мочалова И.Н. О двух онтологических моделях в диалоге Платона «Тимей» // Платоновские исследования. Вып. I / ред. И.А. Протопопова, О.В. Алиева, А.В. Гараджа, А.В. Михайловский, А.Н. Романов, В.В. Рохмистров, М.Н. Савельева. – М.; СПб.: РГГУ–РХГА, 2014. – С. 55–79.
6. Платон. Собрание сочинений: в 4 т. – М.: Мысль, 1990–1994.
7. Протопопова И.А. «Государство» Платона – идеальный мимесис? // Логос. – 2011. – № 4(83). – С. 89–100.
8. Тронский И.М. Проблемы языка в античной науке // Античные теории языка и стиля / под ред. О.М. Фрейденберг. – М.; Л.: Гос. соц.-экон. изд-во, 1936. – С. 7–141.
9. Шичалин Ю.А. Corpus Platonicum: о некоторых направлениях его историко-филологического и историко-философского исследования // Платонов-

ские исследования. Вып. I / ред. И.А. Протопопова, О.В. Алиева, А.В. Гараджа, А.В. Михайловский, А.Н. Романов, В.В. Рохмистров, М.Н. Савельева. – М.; СПб.: РГГУ–РХГА, 2014. – С. 7–31.

10. Annas J. Plato's Ethics // The Oxford Handbook of Plato / Ed. by G. Fine. – Oxford: Oxford University Press, 2008. – P. 267–286.

11. Betegh G. What Makes a Myth *eikôs*? Remarks inspired by Myles Burnyeat's Eikôs Mythos // One Book, The Whole Universe: Plato's Timaeus Today / Ed. by R. Mohr, K. Sanders, B. Sattler. – Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009. – P. 213–225.

12. Brague R. The Body of the Speech: A New Hypothesis on the Compositional Structure of Timaeus' Monologue // Platonic Investigations / Ed. by D.J. O'Meara. – Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1986. – P. 53–83.

13. Burnyeat M.F. Eikôs Mythos // Rizai. – 2005. – No. 2.2. – P. 143–165.

14. Miller D. R. The Third Kind in Plato's Timaeus. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.

15. Modrak D.K.W. Philosophy of Language // Cambridge Companion to Ancient Philosophy (Blackwell companions to philosophy) / Ed. by M.L. Gill, P. Pellegrin. – Oxford: Blackwell Publishing House, 2006. – P. 640–663.

16. Mourelatos A.P.D. The Epistemological Section (29b–d) of the Proem in Timaeus' Speech: M.F. Burnyeat on eikôs mythos, and Comparison with Xenophanes B34 and B35 // One Book, The Whole Universe: Plato's Timaeus Today / Ed. by R. Mohr, K. Sanders, B. Sattler. – Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009. – P. 225–249.

17. Nails D. The People of Plato. A Prosopography of Plato and other Socratics. – Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.

18. Osborne C. Space, Time, Shape, and Direction: Creative Discourse in the Timaeus // Form and Argument in Late Plato / Ed. by C. Gill, M.M. McCabe. – Oxford: Clarendon Press, 1996. – P. 179–211.

19. Perseus [электронный ресурс]: коллекция греческих текстов. – URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus%3Acorpus%3Aperseus%2CGreek%20Texts>, свободный (дата обращения: 19.12.2014).

20. Sallis J. Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus. – Indianapolis: Indiana University Press, 1999.

21. Zeyl D.J. Plato: Timaeus. – Indianapolis; Cambridge, Mass: Hackett Publishing Co, 2000.

22. Zeyl D.J. Visualizing Platonic Space // One Book, The Whole Universe: Plato's Timaeus Today / Ed. by R. Mohr, K. Sanders and B. Sattler. – Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009. – P. 117–131.

УДК 1 (091) (38) «-385/380»

И. А. Протопопова

Μαλακός versus μανικός
(о роли пересказа в платоновском «Пире»)*

В статье рассматривается роль пересказов в диалоге Платона «Пир», в частности, «рамки» с участием Аполлодора и Аристодема. В связи с этим анализируется различие прозвища Аполлодора «μαλακός» / «μανικός» (Symp. 173d8) и делается вывод о релевантности чтения «μαλακός» как более соответствующего философскому смыслу диалога. Разбираются два основных способа интерпретации пересказов и высказывается гипотеза намеренной двузначности их функции.

The article discusses the role of retellings in Plato's dialogue «Symposium», its Apollodorus and Aristodemus “frames” particular. In this perspective, the ambiguity of Apollodorus' nickname «μαλακός» / «μανικός» (Symp. 173d8) is analyzed, the author arguing that the reading «μαλακός» is more in accordance with the philosophical sense of the dialogue. Two basic ways of interpreting these retellings are examined, the author speculating on their deliberate functional ambiguity.

Ключевые слова: Платон, диалог, наррация, пересказ, подобие, подражание, мистерия, пародия.

Key words: Plato, dialogue, narration, retelling, likeness, imitation, mystery, parody.

Диалог «Пир» представляет собой сложную нарративную структуру с несколькими уровнями рассказа: Аполлодор разговаривает с некими безымянными собеседниками и рассказывает о своем разговоре с Главконом, которому пересказывает то, что слышал от Аристодема, который лично присутствовал на знаменитом пире в честь победы Агафона на состязаниях трагических поэтов¹. Зачем же понадобилась такая «рамка» – пересказ Аполлодором пересказа Аристодема? Приглядимся к этим персонажам пристальнее.

Аполлодор, помимо «Пира», появляется в платоновских диалогах «Федон» (Phaed. 59a, 117d) и «Апология» (Apol. 34a, 38b), а

© Протопопова И.А., 2015

* *Работа выполнена в рамках Федерального государственного задания № 2890 «Когнитивный подход к интерпретации диалогов Платона».*

¹ В «Пире» самое сложное нарративное устройство, не считая «Парменида», где пересказ идет на трех уровнях (Кефал – Антифонт – Пифодор), и «Теэтета», где Евклид пользуется своей *записью* пересказа Сократом его диалогов с Теэтетом.

также у Ксенофонта в «Апологии» (Apol. 28) и «Воспоминаниях» (Mem. 3.11.17), Аристодем – кроме платоновского «Пира», также в ксенофоновских «Воспоминаниях» (Mem. 1.4.2–19). У Ксенофонта Сократ говорит об Аполлодоре, что тот не отстаёт от него ни на шаг (Mem. 3.11.17), а об Аристодеме сказано, что его прозвище было «малый» (τὸν μικρόν) (Mem. 1.4.2–19). У Платона в «Пире» Аполлодор говорит об Аристодеме, что тот «маленький, всегда босоногий», и что он присутствовал на пире, потому что был тогда самым рьяным поклонником (ἐραστής) Сократа: т. е. Аристодем подражал Сократу, который почти всегда ходил босой, и повсюду следовал за ним.

Но и о себе Аполлодор говорит сходным образом: он проводит время с Сократом, чтобы знать все, что тот ежедневно говорит и делает (Symp. 172c5–7). При этом Аполлодор нападает на своих собеседников, говоря, что они жалкие, поскольку думают, что лучше заниматься чем угодно, кроме философии, и что раньше и сам он был таким (Symp. 173a1–3), а теперь, когда он слышит какие-то другие, не философские речи – в особенности речи богачей и дельцов, – он и сам мучается и собеседников жалеет (Symp. 173c5–7). Эти речи Аполлодора похожи на схематический пересказ Сократовых рассуждений о том, почему он занимается «бесполезным пустословием», т. е. философией (ср.: Apol. 30a–b, Gorg. 485–486). Однако Аполлодор предстает здесь в ироническом виде, что подчеркнуто реакцией его безымянного собеседника:

«Всегда-то ты одинаков, Аполлодор: вечно поносишь себя и других и, кажется, абсолютно всех, кроме Сократа, считаешь жалкими, а себя в первую очередь. Я не знаю, откуда ты получил когда-то прозвище "мягкий" (τὸ μαλακός) – ведь в речах ты всегда таков, что дико набрасываешься (ἀγριαίνεις) на себя и всех остальных, кроме Сократа»¹ (Symp. 173d8–10).

Сочетание «мягкости» Аполлодора и его «дикости» не только создает комический эффект, но и является некоторой текстологической проблемой. Дело в том, что в некоторых рукописях в соответствующем месте «μαλακός» исправлено на «μανικός»², это чтение принимается и в русском переводе «Пира», выполненном С.К. Аптом: «за что прозвали тебя *бесноватым*, этого я не знаю, но в речах твоих ты и правда всегда таков: ты нападаешь на себя и на весь мир, кроме Сократа» [1, с. 82]. Логика такого исправления, а также вы-

¹ Перевод И. А. Протопоповой.

² См. разночтение этого места в [5].

бора переводчиком этого чтения легко объясняется следующими в ответ на обвинение словами Аполлодора: «Дорогой мой, ясно же, что, думая так о себе и о вас, я беснуюсь и выхожу из себя (μαίνομαι καὶ παραμαίω)» (Symr. 173e1–3). Вполне понятно желание переписчика исправить предыдущее слово с помощью внятного обоснования: если сам персонаж говорит, что он беснуется, значит, его прозвище должно быть связано именно с этим – в то время как «μαλακός» кажется здесь никак не связанным с содержанием. Отметим, что в переводах «Пира», например, на английский язык, нет единообразия для данного места: существуют переводы «madman» [6, p. 453], «maniac» [7, p. 459], «softy» [8, p. 12; 9, p. 2]. Издатель и переводчик Платона на французский язык Л. Робен переводит «tender» и специально замечает, что не видит оснований менять «μαλακός» на «μανικός», обращая внимание на характеристику Аполлодора в «Федоне» [10, p. 3].

Действительно, в «Федоне» Аполлодор вполне соответствует такому прозвищу: он представлен здесь как самый несдержанный из присутствующих при казни Сократа, он рыдает и вопит во весь голос, не в силах превозмочь свою скорбь (Phaed. 59a, 117d), и Сократ сравнивает такое поведение с тем, что могли бы устроить женщины, которых он во избежание подобного и отослал. Понятно, что такая эмоциональная несдержанность весьма далека от философского этоса, но зато вполне соответствует семантике слова «μαλακός»: помимо значений «мягкий, нежный, кроткий, смиренный», оно может значить и «слабый, безвольный, робкий, малодушный». При этом слова Аполлодора о том, что он «беснуется», когда собеседники не выказывают любви к философии, безусловно, отсылают к знаменитой «мании», о которой Сократ рассказывает в «Федре» (Phaedr. 244–251) – там эротическая мания является аналогом философского неистовства, и эта связь эроса и философии является одной из главных тем «Пира»; Алкивиад прямо говорит о «философской мании» (τῆς φιλοσόφου μανίας) пирующих (Symr. 218b3).

Однако несдержанный рыдающий Аполлодор очень мало похож на философа, а его вопли и упреки собеседников – на философский порыв. Его «мания» – заёмная, не настоящая, это всего лишь *подражание*, он может лишь копировать внешние черты и слова того, кому поклоняется: чтобы быть по-настоящему «μανικός», он слишком «μαλακός». На наш взгляд, такое внешне нелогичное сопо-

лагание двух семантических рядов призвано подчеркнуть разрыв между «внешней оболочкой» подражателя и его «сутью».

Такой же разрыв между внешним копированием и внутренним содержанием можно заметить и в образе второго подражателя и поклонника Сократа – Аристодема. Само описание разговора Аристодема с встретившимся ему Сократом – парафраза разговора Аполлодора с его собеседниками. В обоих случаях обыгрывается тема «разговора в пути»: Главкон предлагает Аполлодору по дороге в город рассказать про пир у Агафона (Symp. 173b6–8); Сократ говорит Аристодему, что по дороге они придумают, как тому прийти на пир, не будучи приглашенным (Symp. 174d2–3).

Убеждая Аристодема, что можно явиться на пир к Агафону без приглашения, Сократ перефразирует поговорку «благие на пиры благих сами приходят» (Schol. in Symp. 174b1–9), обыгрывая имя Агафона (ἀγαθός – благой, добрый): «к Благому на пир приходят благие сами» (Ἀγάθων' ἐπὶ δαῖτας ἴασιν αὐτόματοι ἀγαθοί; 174b4–5). Таким образом, подразумевается, что Аристодем входит в число «благих». Но тут же Сократ говорит, что Гомер выступил *гибристом*, надругавшись над этой поговоркой (ὕβρισαι εἰς ταύτην τὴν παροιμίαν) – ведь, называя Менелая «слабым копейщиком» (μαλθακὸν αἰχμητήν), он при этом заставил его явиться на пир без приглашения к более достойному Агамемнону. Аристодем тут же сравнивает себя с Менелаем, т. е. со «слабым», относя, таким образом, к самому себе эпитет «μαλθακόν» – и мы видим, что это лексически подтверждает близость Аристодема и Аполлодора.

Аристодем ходит, как и Сократ, без сандалий, всегда следует за Сократом, пытаясь запоминать, что тот делает и говорит, и считается одним из самых ревностных поклонников Сократа. Обратим внимание – здесь используется слово ἐραστής, т. е. Аристодем не просто ученик, но влюблен в Сократа, что предвещает дальнейшие рассуждения об Эроте в «Пире». Однако «философский эрос» Аристодема – тоже всего лишь подражание, он может копировать внешние действия и слова Сократа, не понимая их сути. Так, он знает, что Сократ ходит, как правило, босой, потому и удивляется, почему тот в сандалиях идет на пир к Агафону – ему не приходит на ум возможная причина; он знает о привычке Сократа размышлять в стороне и говорит об этом Агафону – но даже не задумывается о смысле этого. Он не понимает внутренних побуждений Сократа и потому ему в удел остается самоотверженный, но бессодержательный мимесис.

Получается, что нам с помощью разных деталей указывают, что Аристодем и Аполлодор – *слабые, неважные копии* Сократа, которые способны лишь на *внешнее подражание*. Кроме того, этих подражателей подводит память: Аполлодор специально отмечает, что он не запомнил всего, что говорил Аристодем, а тот запомнил не все, что было на пиру (178a1–5). Можно отметить и то, что в рассказе о пире у Агафона существовала еще как минимум одна версия передачи: Главкон в начале, обращаясь к Аполлодору с просьбой рассказать о пире, говорит, что уже слышал этот рассказ от неизвестного, слышавшего рассказ Феникса, пересказавшего слова Аристодема (172b3–4). Ко всем этим способам дистанцирования от главного события – пира – стоит добавить подчеркнутое в тексте *временное* отстояние между пиром у Агафона и беседой Аполлодора и Главкона (416 – ок. 408 г. до н. э.); если же вспомнить, что написание диалога датируется примерно 385 г., то событие пира становится едва различимым из-за наслоений времени, провалов памяти и слабых философских способностей рассказчиков.

Получается, текст «Пира» – это слабый оттиск, отдаленная копия того, что происходило на самом деле: каков же тогда статус отдаленнейшего от всей этой рамки монолога Диотимы и ее слов о «прекрасном самом по себе»? Не является ли все это намеком на то, что верить подражанию подражания не стоит и что серьезность авторского отношения к возвышенным пассажам о «лестнице красоты» вполне можно подвергнуть сомнению?

Кристофер Лонг говорит, что рамочное повествование воплощает собой стратегию дистанцирования автора от предмета, а сама такая стратегия нужна для того, чтобы, спровоцировав у читателя вопрос о роли пересказов, заставить его задуматься, почему здесь нет прямого авторского слова и какой философский смысл стоит за этим [4, p.174–183]. Ричард Хантер отмечает, что с помощью рамочной конструкции Платон подчеркивает вымышленный статус своих диалогов и «мифологичность» фигуры Сократа, их «неисторичность». Дистанция между Сократом и Платоном в определенном смысле подобна дистанции между Платоном и читателем и вызывает рефлексию относительно статуса вымысла и вообще письменной записи философского диалога [3, p. 22, p. 27–29].

Однако интерпретации рамочной конструкции, акцентирующие вопрос недоверия к тексту, уравниваются теми, которые видят в этих «завернутых» композициях подчеркнутую *сакрализацию* Ло-

госа. О.М. Фрейденберг рассматривает композицию «Пира» с точки зрения фольклорных вне-словесных структур:

«...рассказ восходил к семантике Логоса, светила, скрытого в глубине земли и появлявшегося "здесь" (туман раздвигался, показывался рассказ-видение). Рассказ, воплощавший Логос, нужно было обнаружить, «открыть». Как бог находился в середине храма, внутри, между передней и задней его частями, так в середине словесного произведения находился и Логос.<...> Часто такая композиция «завернутых» внутрь рассказов носит характер атемпорального "обрамления", наполненного наррациями, лежащими одна в другой. Такое "раскрывание" Логоса было аналогично раскрыванию занавеса над подмостками балагана (или храмовой святыней), или ящика с божками, или того статуарного силена, внутри которого находилась сияющая красота («Пир»): показ заменял рассказ» [2, с. 279].

Действительно, Алкивиад сравнивает *самого* Сократа с полый фигуркой силена, внутри которого находятся изваяния божества (ἀγάλματα – 215а6–b3), его ирония и грубоватость скрывают подлинные сокровища (216d4–217a1). Точно так же говорит Алкивиад о *речах* Сократа, что они больше всего похожи на раскрывающихся силенов (οἱ λόγοι αὐτοῦ ὁμοίωτατοί εἰσι τοῖς σιληνοῖς τοῖς διογομένοις): сначала они кажутся смешными и нелепыми, но если их «раскрыть», то «внутри» можно обнаружить божественность (221d8–222a6). Поскольку же самой «глубокой» с точки зрения «завернутой» композиции является речь Диотимы в пересказе Сократа, то слова о «прекрасном самом по себе» вполне могут претендовать на статус ἀγάλματα.

В постепенном приближении к цели через ряд промежуточных пересказов нетрудно увидеть схему «подобие подобия – подобие – оригинал», как она представлена, например, в «Государстве» (Resp. 596–598): низшая ступень – подражания как подобия вещей (Аполлдор, Аристодем); средняя – «вещь» как подобие эйдоса (Сократ); и, наконец, сам эйдос (Эрот и «прекрасное само по себе»).

Исходя из этой схемы понимали рамочную конструкцию и неоплатоники. Например, Прокл в комментариях к диалогу «Парменид» так рассуждает об уровнях повествования: Кефал, самый внешний рассказчик, разговаривающий с безымянными собеседниками, – это аллегорическое изображение чувственного уровня, неопределенного и безвидного (напомним, что Аполлдор в «Пире» тоже говорит с безымянными персонажами); рассказ Антифонта – так называемые природные сущности эйдосов; рассказ Пифодора – демиургические логосы; сама беседа с участием Парменида – эйдосы в сфере подлинно сущих. С каждой ступенью меняется способ

изображения, исходящий из того, на какой ступени от подлинно сущего, т. е. *внеобразного*, находится изображаемое. Если первые пересказы опосредованы памятью и фантазией, то сама непосредственная беседа ведет к неизреченному молчанию (Procl. In Parm. 626–627).

Здесь рамочная конструкция понимается не как способ «умаления» главного смысла, а как реализация философского принципа «эйдос-подобие» и своеобразная «охрана» сакрального *Логоса*, находящегося в самой глубине рассказа. Приём пересказа тем самым продуцирует инверсию и двусмысленность. С одной стороны, обращая внимание на рамку и детали описания, мы понимаем, что сами внешние слои как бы дезавуируют ценность внутреннего содержания: в передаче подражателей оно становится нечетким, расплывчатым, тем, чему вроде бы нельзя доверять. С другой стороны, рассказ Диотимы – это своего рода *Логос-агальма* из «фигурки силена», т. е. внутренняя красота речей Сократа, скрытая в подражаниях и *гибрисе* как нечто главное, к чему надо добраться сквозь внешние оболочки.

Таким образом, пересказы как неточные изображения и *понижают* ценность «логоса», и одновременно *повышают* его вследствие труднодоступности – не так-то просто извлечь его из-под наслоений чужих слов. Тогда возникает вопрос: почему нельзя предъявить главный смысл, *Логос*, прямо? Этот вопрос можно отнести и к диалогам Платона в целом: мы нигде не встречаемся с прямой авторской позицией, всё дается через слова персонажей, и способ существования автора – устройство диалога в целом. Во всем этом видна некая игра «сокрытия-открытия», «внешнего-внутреннего», но для чего она затеяна? Что мы все-таки обнаруживаем при «разворачивании»?

Вот Алкивиад описывает сцену «соблазнения» Сократа: он решил отдать ему свою «цветущую красоту», чтобы услышать от Сократа «все, что он знает» (217a4–5). Этот рассказ параллелен постепенному мистериальному возведению Сократа Диотимой по «лестнице красоты»: перед «восхождением» она предупреждает Сократа, что сейчас начнутся главные эротические таинства, совершенные и сокровенные (*τὰ δὲ τέλεια καὶ ἐπλοτικά*) (210a2). Так же и Алкивиад сначала рассказывает о нескольких своих попытках остаться с Сократом наедине, а затем, перед эпизодом «соблазне-

ния», как и Диотима, останавливается и говорит, что предшествующее можно рассказать кому угодно, а теперь начнется главное. Он обращается к присутствующим, называя по именам Федра, Агафона, Эриксимаха, Павсания, Аристодема и Аристофана, и говорит, что они могут услышать его рассказ, поскольку одержимы философским неистовством и вакхованием (τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας), непосвященные же должны затворить уши большими вратами (218b3–8)¹.

В этом легко усмотреть переключку с речью Диотимы – и так же, как там «вершиной» оказывается аналог мистериальной эпоптеи, «прекрасное само по себе», так здесь кульминацией становятся слова Сократа о том, что находится у него «внутри». Сократ говорит, что Алкивиад, чувствуя в нем, Сократе, нечто удивительное, пытается обменять свою цветущую красоту на красоту, которую надеется найти в Сократе. Но что же это? «Рассмотри получше», – говорит Сократ, – «чтобы от тебя не скрылось, что я ничто» (μή σε λανθάνω οὐδὲν ὧν) (219a2).

Возможно, это значит, что «красоту» Сократа нельзя получить в виде некоего «предмета» или «знания», и в этом смысле *агальмата* внутри Сократа – не более чем ироническая метафора. В рассказе Диотимы подобным образом «прекрасное само по себе» не обладает никаким определенным «внешним видом», не является ни речью, ни знанием, ни вообще «чем-то», что можно «взять» как некий предмет, и его можно созерцать только *тем, чем следует созерцать* (ὁρῶντι ᾧ ὁρᾶτόν; 212a3); созерцание как зрение здесь такая же метафора, как и *агальмата*. В качестве «предмета» прекрасное не дается, как и мудрость, о которой в начале диалога Сократ говорит: «хорошо было бы, если бы мудрость могла перетекать из того, кто более полон, к тому, кто более пуст» (175d4–5).

А теперь вернемся к пересказам. Алкивиад говорит, что напевы Марсия увлекают слушателей даже в исполнении плохих флейтистов – так и речи Сократа, которого он сравнивает с Марсием, даже в пересказе плохих рассказчиков потрясают и увлекают тех, кто их слышит (215b–d4). Значимость подобий двойка. Во-первых, сама настойчивость пересказывания вызывает как минимум любопытство: в чем же заключается «*первичный Логос*»? Во-вторых, они намекают на возможность искажений и как бы предостерегают: то,

¹ В «Пире» очевидно обильное использование мистериальной лексики, однако ее оценка различается у разных исследователей. Мы склонны видеть здесь во многом пародийные коннотации. См. об этом, напр., [11].

что кажется «внутренним», может быть лишь подражанием; любые слова о прекрасном самом по себе, любое изображение неизобразимого могут оказаться пародией на чей-то действительный опыт. Очевидная вроде бы избыточность пересказов заставляет направлять зрение не только в сторону явного содержания, но и в сторону самого нарративного устройства, а его «разворачивание» помогает «развернуть» собственные способы видения. Если исходить из этого, то искомое – не предмет, а «всего лишь» поворот взгляда и обращение (περιαγωγή) способности видеть (Resp. 518d3–7), возможно, к тому, чем следует созерцать.

Список литературы

1. Платон Пир (пер. С.К. Апта) // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2 // общ. ред. А.Ф. Loseva, В.Ф. Asmusa, А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1993.
2. Фрейденберг О.М. Образ и понятие // Миф и литература древности. – М.: Вост. лит-ра, 1998.
3. Hunter R. Plato's Symposium. – Oxford: Oxford UP, 2004.
4. Plato. Symposium // Platonisopera, ed. J. Burnet. Vol. 2. – Oxford: Clarendon Press, 1901.
5. Long K.P. Is There Method in this Madness? Context, Play, and Laughter in Plato's Symposium and Republic // Philosophy in Dialogue: Plato's Many Devices / Ed. G.A. Scott. – Evanston, Illinois: Northwestern UP, 2007.
6. Plato. Symposium / The Dialogues of Plato // Trans. into English with Analyses and Introductions by B. Jowett. Vol.1. – Oxford: Oxford UP, 1892.
7. Plato. Symposium (Transl. A. Nehamas and P. Woodruff) // Plato. Complete Works. Ed., with Intr. and Notes by J.M. Cooper. – Indianapolis: Hackett PC, 1997.
8. Plato Symposium // Translated by T. Griffith. – California: California UP, 1989.
9. Plato's Symposium // A Translation by Seth Benardete with Commentaries by Allan Bloom and Seth Benardete. – Chicago: Chicago UP, 2001.
10. Platon. Oeuvres Completes. T. IV; P. 2 // Le Banquet. Texte établi et traduit par Léon Robin. – Paris: Les Belles Lettres, 1938.
11. Vries G. J. de. Mystery Terminology in Aristophanes and Plato // Mnemosyne. Fourth Series. – 1973. – Vol. 26, Fasc. 1. – P. 1–8.

Генрих Риккерт о телеологии в историческом познании

В статье раскрывается важность философского учения Г. Риккерта о телеологии для современной исторической науки. Согласно Риккерту, историческое образование понятий может быть охарактеризовано как телеологическое, а исторический индивид – как телеологическое единство. В свете учения Риккерта телеология рассматривается как методологический фундамент исторических наук. Несмотря на то, что история стремится исключить телеологию из своего методологического инструментария, сам исторический метод является, по сути, телеологическим. В статье также производится сравнение учения И. Канта об организме как цели природы с учением Риккерта об историческом образовании понятий. Исторический индивидуум в учении Риккерта предлагается рассматривать как мыслимое телеологическое единство, которое можно интерпретировать как органическое целое в согласии с телеологией Канта.

The paper discusses the importance of H. Rickert's teleology for modern historical cognition. According to Rickert, historic formation of notions can be regarded as a teleological one, while a historical individual can be treated as a teleological unity, teleology being the methodological basis of historic(al) disciplines. Even though history tends to exclude teleology from the body of its methodological instruments, the historical method itself is teleological in its essence. The article presents a comparative analysis of I. Kant's idea of the organism as Nature's aim with Rickert's theory of historical formation of notions, the author arguing that Rickert's historical individuality can be treated as a conceivable teleological unity and interpreted as an organic unity in the perspective of Kant's teleology.

Ключевые слова: телеология, неокантианство, историческое познание, трансцендентализм, методология науки, индивид, ценности, метафизика.

Key words: teleology, Neo-Kantianism, historical cognition, transcendentalism, methodology of sciences, individual, values, metaphysics.

Начиная с XIX столетия в науке широко распространилась и глубоко утвердилась четко сформулированная в Новое время точка зрения, согласно которой при научном подходе к природе необходимо стремиться к элиминации целевых понятий. Широко известно, например, что теория эволюции Дарвина предполагает, что отклонения возникают *не направленно* как ответ на вызов окружающей среды, в рамках изменчивости закрепляются лишь отклонения, ко-

торые *случайно* оказались адаптивными к тем или иным условиям окружающей среды. Очевидно, что в случае допущения имманентной целесообразности возникала бы проблема антропоморфизации природы. То есть сущности, которая не имеет разума, мы бы приписывали целеполагающую деятельность. Или же мы были бы вынуждены допускать креационизм и таким образом вводить в науку чуждые для нее теологические догматы.

С этой проблемой столкнулся И. Кант в своей «Критике способности суждения». Кант, однако, развивает свой собственный вариант телеологии, предлагая понимание телеологического принципа как эвристической максимы для рефлектирующей способности суждения. Рассматривая телеологический принцип как лишь субъективную максиму для суждения, а не как присущее природе объективное свойство, Кант стремится снять противоречие между механицизмом и телеологией [2, с. 307–311]. Однако, как справедливо замечает П.П. Гайденко, «именно потому, что математическое естествознание Нового времени, в основе которого лежала механика, элиминировало из природы понятие цели, сделав его употребление незаконным, это последнее постепенно все более переходит из сферы бытия в целом, в том числе и природы, в сферу совсем другого – *неприродного* бытия – человеческого и социального. <...> Именно у Канта и Фихте философия природы радикально отделяется от философии культуры: в природе царит только закон необходимости, тогда как в мире культуры – принцип свободы и осмысленной целесообразности» [1, с. 65–66].

Тем не менее, хотя в великих философских системах Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля налицо было присутствие исторической телеологии, к середине XIX в. в среде ученых-историков утвердился взгляд относительно того, что историческое исследование должно также исключать из своих предпосылок допущение о целенаправленности истории. Выдвигалось требование постигать историческую действительность так, как она есть на самом деле, опираясь не на абстрактные метафизические концепции по типу философии истории Гегеля, а на эмпирические источники. Но исторические источники ничего не говорят ни в пользу представления о тайном плане природы в отношении человеческого рода (Кант), ни о пресловутой гегелевской хитрости разума. Такого рода концепции признавались теперь метафизическими пережитками прошлой эпохи. Постепенно антiteleологический взгляд захватил и исторические науки.

Но в конце XIX в. ситуация резко меняется. В этой связи примечательно то, как выдающийся философ-неокантианец Генрих Риккерт характеризует то, что он называет историческим образованием понятий. В своем главном философском труде он пишет следующее:

«<...> единство исторического индивидуума <...> мы можем охарактеризовать <...> как телеологическое единство, и индивидуумы как телеологические индивидуумы. Но так как историческое образование понятий всегда должно примыкать к этому телеологическому образованию индивидуумов, мы назовем телеологическим и его принцип и будем отличать историческое образование понятий от естественнонаучного как телеологическое образование понятий» [3, с. 299].

Таким образом, согласно Риккерту, исторический индивидуум, связанный с историческими науками, может быть охарактеризован как *телеологическое единство*, а историческое образование понятий – как *телеологическое*. В итоге вывод таков, что исторические науки необходимым образом включают элементы телеологии, и полный отказ от телеологии в данном случае невозможен.

В настоящей статье автор делает попытку ответить на ряд вопросов, связанных с учением Риккерта об историческом образовании понятий. Во-первых, мы обсудим вопрос о том, каков, согласно Риккерту, характер телеологии, которая присутствует исторических исследованиях. Во-вторых, вопрос о том, каков статус такого рода телеологического допущения. При этом автор исходит из убеждения, что методологическое учение Риккерта имеет силу для исторических наук и по сей день.

Исторический индивидуум как отправная точка для телеологии

Контрпродуктивно рассматривать понятие телеологического единства в отрыве от прояснения вопроса о том, *что* в риккертском учении закрепляется за представлением об историческом индивидууме. В учении Риккерта предполагается, что пределом естественно-научного познания является индивидуум. *Методом* естествознания, который распространяется как на сферу материальных, так и на сферу духовных явлений, считается метод генерализирующий. Он состоит в том, что при отборе существенных признаков принципом научного рассмотрения выступает то, что является *общим* для определенного множества предметов. Достигается это посредством разного рода под-методов, таким как, например, классифицирование, эмпирическое сравнение и пр. Результатом такого познания служит формулировка полученной общности в виде научного закона. Однако есть целый ряд наук, который ставит для

себя целью рассмотрение особенного и единичного и который не ориентирован на формулирование всеобщих законов. Это исторические науки.

«Они хотят излагать действительность, которая никогда не бывает общей, но всегда индивидуальной, с точки зрения ее индивидуальности; и поскольку речь идет о последней, естественно-научное понятие оказывается бессильным, так как значение его основывается именно на исключении им всего индивидуального как несущественного» [4, с. 74].

В противоположность генерализирующему методу естествознания Риккерт утверждает индивидуализирующий метод исторических наук. Здесь важно сделать следующие замечания. Понятие истории для Риккерта выступает как понятие *методологическое*. В принципе любая наука, рассматривающая индивидуумы и не ориентированная на познание всеобщих закономерностей, будет исторической. В этом смысле исторические элементы можно обнаружить также и в самом естествознании; «естественно-научный метод также применим в области культуры, и ни в коем случае нельзя утверждать, что существуют *только* исторические науки о культуре. И наоборот, можно до известной степени говорить об историческом методе в науках о природе, так что вследствие этого для логики возникают промежуточные области (*Mittelgebiete*), в которых в материальном отношении культурно-научные, по методу же естественно-научные исследования, с одной стороны, и по содержанию относящийся к природе, а по методу исторические исследования, с другой – тесно сочетаются друг с другом» [4, с. 53]. Однако, несмотря на множество смешанных и переходных форм, возможно, согласно Риккерту, установить основную методологическую противоположность между естественно-научным и историческим методами и продемонстрировать, что в случае сферы природы наше познание пользуется по преимуществу генерализацией, а в случае культуры – историческим, т. е. индивидуализирующим, методом. Таким образом, повторимся, в то время как понятие исторического в учении Риккерта рассматривается в *методологическом* аспекте, ключевым моментом самого исторического метода познания является *индивидуум*. Именно в понятии индивидуума сосредоточено ядро исторической телеологии.

В понятии индивидуума Риккерт выделяет два аспекта. С одной стороны, индивидуальное – это нечто единичное, уникальное в своем роде, а с другой – индивидуальное означает неделимое, т. е.

включает в себя единство ряда элементов (сложность), которое не может быть расчленено без потери для целого. Единственность в своем роде должна так сочетаться с неделимостью, чтобы единственность была основанием для неделимости [3, с. 281]. То есть задача состоит в поиске единства индивидуального (уникального) и его руководящего принципа: как именно эта вещь слагается благодаря своей уникальности в неповторимое целое. Для этого Риккерт различает два понятия индивидуума: в широком и в узком смысле слова. В первом случае речь идет о таком индивидууме, который является лишь экземпляром рода, простой единичностью. Как вещь единичная такого рода индивид имеет свои особенные признаки, которые отличают его от подобных вещей. Риккерт приводит следующий пример. Кусок угля есть просто кусок угля. Он имеет свою «этость», но он является лишь примером общего понятия, под которое он подводится. Единственность куска угля не служит основанием для его единства, его неделимости. Тогда, согласно Риккерту, не ясен вопрос о том, что служит основанием для единства. Ведь суть понятийной «обработки» действительности состоит в том, что в некотором единстве сочетается некоторое множество элементов, и задача состоит в том, чтобы обнаружить принцип такого рода единства. Но есть и такие индивидуумы, для которых сама единственность, уникальность – основание для единства. То есть они образуют цельность как следствие своей единственности. Например, в то время как кусок угля свободно может быть расчленен, заменен каким-то другим аналогичным экземпляром, алмаз един в своей неповторимости, ни одна часть не может быть отделена от него без ущерба для целого, так же как ни один алмаз не может быть просто взаимозаменяем. Именно в этом случае единство сложности возникает из единичности предмета. В данном случае – при узком понимании индивидуума – нет речи о простой разнородности, как это было в случае с куском угля. Это возникает вследствие того, что единственность связывается с некоторого рода *ценностью*.

«Алмаз не должен быть разделяем на части, и это должно также иметь силу для всех тех тел, которые суть индивидуумы: лишь благодаря тому, что их единственность в своем роде приводится в связь с некоторой ценностью, может возникать охарактеризованный род единства» [3, с. 286].

Именно в силу того, что единственность предмета относится к некой ценности, может возникать этот род единства: нерасчленимое, неделимое единство, в котором соединены оба смысла индиви-

дуальности – уникальность и неделимость. Риккерт характеризует этот род индивидуумов особым выражением – ин-дивидуум. Заключение Риккерта сформулировано предельно четко:

«Мы ставим вопрос лишь о том, каким образом единственность в своем роде может служить основанием для единства, и ответ на этот вопрос должен гласить: ин-дивидуумы всегда суть индивидуумы, относимые к некоторой ценности» [3, с. 286].

Речь идет о необходимой уникальной цельности сущего, которая задается ценностью.

Таким образом, найден принцип исторического образования понятий – это отнесение к ценности. Исторично то, что имеет для нас значение как единственное в своем роде и благодаря этому цельное (неделимое). Риккерт подчеркивает, что к пониманию истории как науки открывает путь именно такое понимание действительности: исторично, повторимся, то, что имеет значение для хотящего производящего оценку человека и то, что таким образом является единым в силу своей уникальности. Именно на основании ценностей как руководящего принципа наше познание производит селекцию существенных признаков и формирует понятия, имеющие индивидуальное содержание. Однако далее Риккерт будет различать собственно научное отнесение к ценностям и простое оценивание. Поэтому в его учении содержится различие двух операций: «оценивание» и «отнесение к ценности». Научное познание связано с общеобязательностью, поэтому отнесение должно производиться именно к *общим* ценностям, которые имеют «еще менее общего с естественно-научным общим, чем общие элементы исторических понятий» [4, с. 291]. Также важно подчеркнуть, что история как наука не высказывается относительно соответствия исторической предметности некоторым ценностям и не выносит, таким образом, положительных или отрицательных оценивающих суждений об исторических индивидуумах. Историческое понимание – «его логический идеал, раз оно стремится к тому, чтобы быть наукой, характеризуется тем, что оно свободно от всякого хотения по отношению к объектам и поэтому отрешается и от всякой непосредственной оценки, удерживая, напротив того, простое лишь отнесение к общим ценностям» [3, с. 295]. Так формируется мир индивидуумов, имеющих всеобщее ценностное значение безотносительно к практическим потребностям человека.

Для нас в этом контексте важно то, что каждый ин-дивидуум представляет собой *телеологическое* единство элементов. Это единство, однако, достигается именно в понятии, т. е. это действительность, сформированная нашим познанием на основе всеобщих принципов (ценностей). Каждый ин-дивидуум является *мыслимым* (интеллектуальным) телеологическим единством многих преданных элементов. В этом отношении мы можем охарактеризовать риккертское учение о познании как вариант трансцендентализма, если примем основополагающую формулу И.Г. Фихте: «на трансцендентальной точке зрения мир делается (*wird gemacht*), на общей он дан» [5, с. 336]. Мир является именно идеальным производным нашей познавательной активности на основе всеобщих принципов – поэтому здесь *нет* место узкому субъективизму, признающему, что у каждого некий свой особый мир и своя собственная история со своими ценностями. В той мере, в какой мы опираемся на всеобщность – в случае исторического познания это общие для всех ценности и взгляд, отрешенный от практической ориентации хотящего человека – мы формируем общую для всех нас действительность как результат отбора существенного. Научная предметность формируется со стороны нашего познания. Телеологический индивидуум в случае исторического познания выступает именно в качестве такого рода объекта. Исторически метод формирует ин-дивидуум как телеологически мыслимое единство в понятии.

Формы исторической телеологии

Что означает то, что исторический ин-дивидуум представляет собой телеологическое единство, а историческое образование понятий – телеологическое образование понятий? Для прояснения этого Риккерт различает несколько форм телеологии. Он различает, во-первых, *метафизическую* и *рационалистическую* телеологию в истории. При этом философ подчеркивает, что сегодня (в его время) считается, что любая телеология должна быть исключена из науки, однако несмотря на то, что существуют совершенно антинаучные виды телеологии, необходимо поставить вопрос о том, возможно ли вследствие этого исключать всю телеологию и не окажется ли, таким образом, некий вид телеологии, совместимым с наукой. Во-первых, оказывается, что при сравнении причинной связи вещей и телеологии речь идет лишь о двух формах каузальности. Это было констатировано еще Кантом в «Критике способности суждения». В случае механической причинности речь идет о том, что причина по

времени предшествует следствию (эффекту). В случае телеологической причинности необходимо, чтобы эффект действовал прежде, чем он осуществлен. Различие «состоит *лишь* в том, что при телеологическом понимании причинности последовательность причины и эффекта переворачивается, т. е. в одном случае причина некоторым образом придвигает за собой эффект, тогда как в другом случае конечная цель обладает способностью привлекать к себе то, благодаря чему она должна осуществляться» [3, с. 300]. В исторической науке, считает Риккерт, справедливо присутствует борьба против такого рода телеологизма. Ясно, что цель, эффект выступает в данном случае как причина. Но эта причина должна действовать прежде чем она действительна. Таким образом, ее не существует для истории как эмпирической науки. Это именно *метафизическая* телеология – она постулирует некую заранее данную цель, ради которой все является средством. При этом сама цель как причина пребывает онтологически до своего непосредственного осуществления. Именно эту историческую телеологию можно обнаружить в трудах некоторых представителей классического немецкого идеализма. Однако для современной науки такого рода построения имеют разве что историческую ценность.

Такова же судьба и *рационалистической* телеологии, также несовместимой с современной научностью. В данном случае, пишет Риккерт, нет изменения в следовании причин и действий, только мысль о цели предшествует тому следствию, которое должно произойти. Речь в данном случае идет о поступках людей, ставящих себе определенные цели. Примером такого рода подхода может служить широко известная договорная теория происхождения государства, а рамках которой предполагается, что люди перешли к гражданскому состоянию ради того, чтобы сделать свою жизнь безопасной и счастливой. При данном виде телеологии можно говорить о людях как об исторических субъектах, ставящих себе определенные цели и ищущих средства для их реализации. Многие явления объясняются именно сквозь призму такого подхода. Но риккертскому понятию истории не соответствует и этот вид телеологии – ведь предметом истории могут быть не только сознательно действующие люди, но и вещи.

Итак, оба указанных вида телеологии присутствовали в европейской философии, но ни один из них не соответствует современному научному мировоззрению. Однако Риккерт настаивает, что исторический метод образования понятий включает телеологию.

Более того, он по *сути* своей телеологичен. Мы бы охарактеризовали это как **телеологию органического целого**. Это целостность существенных для историка признаков в едином понятии. «Телеологически необходимо то, что относится “к делу”». Поэтому об одном повествуется, о другом нет» [3, с. 303]. То есть все то, что *существенно* в данном случае и что не может быть исключено без ущерба для целого. Это именно телеологический подход, и Риккерт справедливо дает такую характеристику этому методу. И подчеркнем, этот подход касается *методологической* стороны научного исследования, ведь история для Риккерта – это именно методологическое понятие. Он говорит о телеологическом методе образования индивидуального понятия на основании всеобщих и обязательных для всех ценностей. Почему это можно охарактеризовать как органическое целое – телеологическое единство?

Для разъяснений стоит обратиться к выводам «Критики способности суждения» И. Канта. Кант во второй части произведения вводит свой известный принцип телеологии: «органический продукт природы – это такой, в котором все есть цель и в то же время средство» [2, с. 299]. Вся суть вопроса в способе организации целого. От Канта через посредство романтиков в европейскую философию проникает различие механизма и организма. В случае органического целого само целое создается частями, а части определены целым, каждая часть существует как благодаря другой, так и ради нее, т. е. каждая часть порождает другую и вместе они порождают целое, но они возможны лишь потому, что заранее определены уже отношением к целому. Ф.В.Й. Шеллинг относительно этого писал: «в организации есть абсолютная индивидуальность, <...> ее части возможны только благодаря целому и целое возможно не благодаря соединению, а благодаря взаимодействию частей» [6, с. 110]. В механическом целом каждая часть существует лишь *ради* другой, но никогда не *благодаря* другой. А в органическом целом часть является орудием (органом), именно создающим другие части, чего не может быть в случае произведений искусства, и поэтому это и есть именно самоорганизующееся целое, т. е. организм. Именно в силу этого обстоятельства в организме невозможна ситуация, при которой часть целого возможна сама по себе, или же целое возможно через какие-то другие части. Всегда при этом часть может быть исключена из целого только с ущербом для самого целого. В этом смысле организмы являются уникальными – каждый из организмов – и неделимыми (без того чтобы целое не претерпело измене-

ний). Можно допустить, что риккертовское понимание телеологического единства сопоставимо с кантовским пониманием органического целого. В индивидуальном понятии каждый элемент занимает свое место внутри целого и служит для его организации. Каждый элемент вносит свой вклад в понятие. Понятие как целое возникает из взаимодействия каждого элемента друг с другом. Конечно, необходимо оговориться, что в случае с Риккертом телеологическое целое формируется не само по себе – в то время как для Канта важнейшее значение имеет вопрос о самоорганизации материи. В концепции Риккерта телеологическое целое индивидуального исторического понятия возникает в результате нашей активной познавательной деятельности. Мир исторических индивидуумов производится нашим собственным познанием на основе всеобщих принципов, в чем мы усматриваем трансцендентализм теории познания Риккерта. В этом отношении исторической предметности не существует без человека. Поэтому о самоорганизации мы в данном случае говорить не можем. Однако сам принцип, согласно которому части формируют целое, совпадает в случае Риккерта с кантовским учением об организмах. Таким образом, мы можем рассматривать индивидуум у Риккерта как органическое целое.

* * *

Подводя итог, можно сделать вывод о том, что в учении Риккерта в рамках концепции исторического образования понятий мы необходимо должны говорить о телеологии. Телеология имеет для исторического познания *методологический статус*. Способ образования исторических понятий по своей сути телеологичен. Поэтому даже если историки не осознают своей зависимости от телеологии, пытаясь избегать телеологизма, они в своей непосредственной исследовательской деятельности оперируют телеологическими понятиями. В данном случае речь идет об исторической телеологии в ее нестандартном варианте. Это телеология, свободная от резких метафизических допущений. Она как методологический принцип эмпирической науки исходит из самого опыта. Поэтому именно этот вид телеологии – телеологии органического целого – совместим с современной наукой. Более того, это тот методологический ориентир, который актуально присутствует в современной научной практике истории. Бегство от телеологии бессмысленно. В ней сама суть исторического метода науки. И надо отдать должное выдающемуся философу Генриху Риккерту, который обратил внимание методологов науки на эту черту научного мышления современности.

Список литературы

1. Гайдено П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. – М.: Наука, 1990.
2. Кант И. Критика способности суждения. – СПб.: Наука, 2006. – 512 с.
3. Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий. Логическое введение в исторические науки. – СПб.: Наука, 1997. – 536 с.
4. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998. – 413 с.
5. Фихте И.Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения // Система учения о нравах согласно принципам наукоучения; Наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813.; Наукоучение 1814 г. / пер. с нем. В.В. Мурского. – СПб. Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – С. 45–348.
6. Шеллинг Ф.В.Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. – СПб.: Наука, 1998. – 518 с.

УДК 1 (091) (47) : 130.121

С. В. Алябьева, С. Я. Ягубова

Феноменология души: Л. Н. Толстой и С. Л. Франк

В статье рассматривается природа и сущность души в понимании Л.Н. Толстого и С.Л. Франка. Душа понимается ими как сложный феномен, связанный прежде всего с сознанием, но не ограниченный им. Сравнительный анализ учений о душе Толстого и Франка позволяет сделать вывод о близости их концепций.

The article examines the nature and essence of the soul as understood by L.N. Tolstoy and S.L. Frank. The soul is conceived as a complex phenomenon primarily associated with but not limited to the mind. The analysis of Tolstoy's and Frank's teachings of the soul demonstrates comparability of their concepts.

Ключевые слова: учение о душе, Л.Н. Толстой, С.Л. Франк, «животное сознание», «разумное сознание», «сознание жизни», самосознание, воля.

Key words: L.N. Tolstoy, S.L. Frank, “animal consciousness”, “rational consciousness”, “consciousness of life”, self-consciousness, will.

Понять природу человека, раскрыть его сущностные характеристики, особенности взаимодействия материального и духовного философия стремится на протяжении всей своей истории. Не является исключением и русская философия. Исследование душевной жизни человека – одна из центральных задач творчества таких русских мыслителей, как Л.Н. Толстой и С.Л. Франк. И для Толстого, и для Франка душа – сложный, многозначный феномен, связанный прежде всего с сознанием, но не ограниченный им.

Толстой рассматривает душу человека, используя такие понятия, как «животное сознание», «разумное сознание», «сознание жизни». И сознание, и самосознание, и разум, по Толстому, – это модификации духовности человека, выполняющие различные функции в обеспечении жизнедеятельности человека, его совершенствовании и связанности с внешним миром, Духом (Богом) [1, с. 92]. К примеру, в дневнике Толстой записывает:

«Сознание разумное есть сознание Бога. Только тогда сознаешь себя отдельным, когда сознаешь себя всеобщим. Понятие отдельности не могло бы возникнуть без понятия нераздельности. Сознание потому уничтожает пределы материи – любовью и пределы движения – разумом»¹ [3, 54, с. 20].

На наш взгляд, Л.Н. Толстой гениально подметил, что становление и развитие души представляет собой целую серию последовательных открытий, каждое из которых предполагает предыдущие и вместе с тем вносит в них свои коррективы. Несомненно, речь идет о единстве души.

Исходным принципом теории Франка о душе так же выступает утверждение ее абсолютного единства, означающее невозможность ее представления в виде совокупности, агрегата частей [2, с. 407]. В каждый данный миг и во всяком единичном душевном явлении присутствует душевная жизнь как единство целого; «ведь для того, чтобы, например, определить "характер" какого-нибудь человека, т. е. своеобразие его душевного строя как целого, нет надобности знать жизнь этого человека от колыбели до могилы» [6, с. 7]. Вместе с тем Франк подчеркивает, что единство души, ее «сплошность» нельзя рассматривать в строгом смысле слова, т. е. оно невыразимо в логических понятиях, ориентированных на структуру и свойства предметного мира.

Основной метод постижения души Франк называет «опытным» (феноменологическим) исследованием. Его основу составляет самонаблюдение, выступающее в качестве живого знания, т. е. как имманентное уяснение самосознающейся внутренней жизни субъекта в ее родовой «эйдетической» сущности. Оно принципиально отличается от внешнего объективного познания. Франк полагает, что познание души в большей степени происходит в состоянии как бы «полудремоты», или, напротив, в состоянии сильнейшего возбуждения. В обоих случаях подобного, т. е. «ненормального», состояния человек может наблюдать, как его «заливают волны знакомой нам душевной жизни», выступающей как «хаос колеблющихся, неоформленных, сменяющихся образов и настроений» [6, с. 38–40], в которых душевная жизнь выступает в своей чистой сущности, еще не преображенной и не модифицированной взаимодействием с иными «слоями» и «срезами» реальности.

Что же такое душа с точки зрения глубоких русских мыслителей? Лев Николаевич Толстой считает, что для русского человека его «я» – это и есть его душа и дух во всей полноте проявлений. И как бы с возрастом не изменялся человек, он всегда говорит про себя «я». Это «я» было в нем всегда: и в младенце, и во взрослом, и в старике. Важно отметить, что для мыслителя «я» в человеке – это не то, что обособляет его от других людей или событий мира, а то, что соединяет его со всеми людьми. Толстой понимает «я» как проявле-

ние в человеке мировой живой души и единого для всех мирового духа, мирового «Всего».

«Мы сердцем чувствуем, что то, чем мы живем, то, что мы называем своим настоящим «я», то же самое не только в каждом человеке, но и в собаке, и в лошади, и в мыши, и в курице, и в воробье, и в пчеле, даже и в растении» [4, с. 36].

Самосознание личности у Толстого многолико. Гносеологически оно связано с познанием мира и человека, включая акт осознания себя и других, онтологически сознание есть закон жизни, сила жизни, этически сознание является основой всякой нравственности, это совесть человека, выступающая как внутренний закон [3, 56, с. 128]. Для Толстого сознание, которое обращает внимание само на себя, – независимый от разума источник самопознания. Если через разум человек наблюдает сам себя, то знает он себя только через сознание. Толстой считает, что самосознание – это бессмертная «сущность души» [3, 46, с. 146]. На протяжении всей жизни Толстой задавался вопросом, где и чем было его сознание своего «я» до рождения и где и чем будет после смерти, где и чем оно бывает во сне или обмороке, в безумии или страсти. Тот факт, что самосознание может исчезать и вновь появляться, наводил Толстого на мысль, что сознание своего «я» не зависит от условий пространства и времени. Размышляя о душе, мыслитель приходит к выводу, что мир вне пространства и времени – это истинная жизнь, жизнь Бога, Всего, которому причастно всё, в том числе и самосознание. Хотя для Толстого мир пространства и времени вовсе не иллюзорен. Он есть условие нашей жизни. Это мир материи и движения, который дает возможность человеку сознавать себя. Он записывает в дневнике:

«Только сознание своего неизменяющегося, бестелесного "я" дает мне возможность постигать тело, движение, время, пространство. И только движение вещества во времени и пространстве дает мне возможность сознавать себя. Одно определяет другое» [3, 58, с. 96].

Важной составляющей духовной основы человека является, по Толстому, сознание жизни. Сам термин «сознание жизни» мыслитель вводит в одной из первых своих философских работ «О цели философии». Анализируя взгляды Толстого, С.Л. Франк подчеркивает, что сознание жизни есть «не механизм», а «организм», который изнутри воздействует на человека в целом, совершая переструктуризацию сознания, способствуя выделению новых смыслов, смене приоритетов, выявлению нового центра сознания. В целом сознание жизни, как оно представлено в «Исповеди», может быть определено, как утверждает С.Л. Франк, как самосознание, т. е. особый, специфический вид сознания [8, с. 436].

С точки зрения Франка, душа – это единство, объемлющее все множество сменяющихся душевных состояний, весь временной поток душевной жизни человека от его рождения до смерти. Причем это единство – не механическое, а данное сразу в своей целостности [9, с. 86]. Именно душа придает характер «сплошности, слитности всей душевной жизни вообще» [7, с. 436]. Душа – это общая родовая природа мира душевного бытия как качественно своеобразного целостного единства [7, с. 445]. Раскрывая содержание «душевной жизни», Франк включает в него гнев и страх, любовь и ненависть, страдание и наслаждение, влечения, ощущения и пр. В своих работах мыслитель приходит к выводу, что душа не есть «субстанция», «бессмертная сущность», «высшее начало». Он предостерегает от натуралистического понимания души, мыслимой в виде некой субстанции, наполняющей тело и через отверстия в органах чувств общающейся с внешним миром. Душа – это то, что каждый человек зовет самим собой и в чем никому не приходит в голову сомневаться. Под ней следует разуметь общую, родовую природу мира душевного бытия как качественно своеобразного целостного единства.

Душа человека, по Франку, – это сфера некой внутренней реальности, закономерностей существования и смены душевных явлений. При этом понятие «душа» для него синонимично понятию «душевная жизнь». Характеризуя душевную жизнь, Франк выделяет несколько ее уровней. основополагающий уровень душевной жизни, или, как его называет Франк, «субстрат душевной жизни», не может быть описан обычным (рациональным) образом. Он известен нам по реальным жизненным состояниям: предельной расслабленности, полусна, забытья, рассеянности или, наоборот, сильнейшего возбуждения, припадка ярости, молитвенного экстаза. Это такие состояния, когда происходит «выключение» высших уровней душевной жизни, ответственных за восприятие предметного мира, за желания, оценки и целеполагания. А потому исчезает различие между «я» и внешним миром, сознанием и предметами, реальным и воображаемым и т. д. Франк так описывает этот уровень душевной жизни:

«Все течет, возникает и исчезает, потому что мы не сознаем никакого постоянства и ни на чем не можем остановиться, и вместе с тем ничего не совершается, потому что мы не замечаем ни возникновения, ни уничтожения. Неуловимое в своей прихотливости и изменчивости многообразие душевных движений, образов, настроений, мыслей без остановки протекает в нас, как капли воды в текущей реке, и вместе с тем слито в одно неразрывное, непреходящее бесформенное целое» [7, с. 455].

Стихия душевной жизни проявляется в человеке принципом: «так хочется», страстью, аффектами, состояниями – всем тем, что необъяснимо разумно, «т. е. из категорий и понятий объективного мира <...>, проникнутых совсем иными началами» [7, с. 468].

Близка субстрату душевной жизни, как ее понимал Франк, первая форма сознания жизни, выделенная Толстым. Она свойственна человечеству на самых ранних этапах его развития, задана бессознательными измерениями человеческого существования. Это «животное сознание», которое, по определению Л.Н. Толстого, является «личным», так как связано с удовлетворением воли личности. Человека кормят, либо он кормит сам себя, его греют, либо он греет сам себя, его любят, либо он любит сам себя. На стадии личного отсутствует граница между собой и другими, между я и природой. «Я был природа», – таков тезис Толстого о первой эпохе. Процессы функционирования животного сознания протекают главным образом не по собственным законам сознания, а в неосознанной подчиненности законам окружающей феноменальной среды. Животное сознание не видит своей связи с бесконечным началом, оно замкнуто на самом себе, это закрытый тип сознания, характеризующийся агрессивностью. Причем, по мысли Толстого, агрессивность носит как внутренний, так и внешний характер. Внутренняя агрессия ограничивает сознание человека рамками «животности», подавляя ростки духовного, а внешняя осуществляется на уровне общественного сознания социальными институтами, не допускающими возможности развития другого типа сознания. Стремление же человека к благу рассматривается чисто утилитарно через категорию потребности. А такая жизнь, с точки зрения великого гуманиста, является безнравственной, бессмысленной, онтологически ущербной.

У Франка, как и у Толстого, основанием душевной жизни, которую он символически изображает в виде конуса, выступает чувственно-эмоциональный уровень, что соответствует эмпирической инстанции нашего индивидуального «я». Это «растительно-животная», или «низменно-вождедеющая», душа человека, которая прикреплена к чувственному материалу и является низшей, зависимой от тела стороной душевной жизни. Низшая, чувственно-эмоциональная сфера, через ощущения и эмоции связанная с человеческим телом, создает элементарное единство ядра душевной жизни, или «инстинкт самосохранения». В его лице человеческая душа обнаруживается как прикрепленная к единичному телу энтелехия психической особи, способная к самообладанию [6, с. 121–

123]. Чувственно-эмоциональная сфера связана с непосредственными оценками и стремлениями. Они укрепляют душевную жизнь и привлекают в нее «желательное», «приятное» и ослабляют и отталкивают «нежелательное», «тягостное» [6, с. 124].

Вторым уровнем души, по Франку, выступает уровень сверхчувственно-волевой. Для Франка воля – это «самопреодоление», «внутренняя борьба», характер которой типичен для конкретной душевной жизни и образует само ее существо так, что его отсутствие равносильно душевной болезни, разложению душевного существа. Примеры «самопреодоления» дают такие ситуации, полагает мыслитель, в которых человек стойко переносит боль ради излечения от болезни или подавляет в себе инстинкт самосохранения ради исполнения какого-нибудь важного, но опасного дела. Волю Франк связывает с мужеством, проявление силы воли состоит в столкновении двух «я», при этом побеждает высшее над низшим.

«В порыве самоутверждения или мужества мы преодолеваем <...> само "разумное" чувство самосохранения, мы имеем сознание, что побеждаем не бесформенные, хаотические силы в нас, а именно нас самих, наше низшее "я", которое само боится, протестует против боли, лишений, опасности и т. п.» [7, с. 123].

Сфера воли – это прежде всего сфера родовой жизни в широком смысле этого слова, где «целестремительная действенность родовой жизни сталкивается с индивидуальной целестремительностью психической особи» [7, с. 543]. Воля обнаруживает себя в материнской и супружеской любви, родовой солидарности, национальном и государственном чувстве. Победа высшей инстанции имеет здесь, с точки зрения Франка, не этический смысл, а психологически-онтологический [7, с. 545]. Механизм действия этой высшей центральной инстанции состоит в актах выбора как активного преодоления чувственных эмоций, влечений, волнений и пр. посредством воли. Однако здесь еще нет специфического переживания долга, высшей обязанности, нет никакого абсолютного, сверхиндивидуального сознания.

У Толстого, как и у Франка, вторая форма, переходная к сознанию жизни, связана с отказом от «животности» человека, от низшего блага личности. В этот период «я» постигает жизнь не только в себе, но и в других [5, с. 70]. Человек жертвует собственным благом ради воли «совокупностей личностей», но двигателем жизни по-прежнему является себялюбие, а все «мотивы» любви следует видеть в том, что «я» нуждается или пользуется предметом своей

любви. Течение жизни и истории, полагает Толстой, не изменило природу любви, но расширило границы ее предмета. Второй тип сознания – это осознание того, что «сущность жизни – дух». Такое утверждение ведет к разорванности жизни человека, к ее противоречивости, к борьбе между животным сознанием, обладающим мощностью инерции и поддержкой извне (со стороны государства, социальных институтов) и нарождающимся сознанием жизни. И, тем не менее, человека в такой ситуации мыслитель называет человеком с «только что проснувшимся сознанием», а практику самоотречения «вторым рождением», или «рождением духом».

Третьей, наивысшей формой сознания, выступает у Толстого сознание жизни. Оно синонимично «разумному сознанию», которое является не просто субъективным свойством человеческой природы, причастной онтологическому началу всего, но и фундаментальной онтологической константой человека как родового существа. На этой ступени формируется новый тип отношения «человек – мир – разумность», который становится основным регулятором поведения человека. Более того, такое отношение человека к окружающему миру первично и предшествует всяким другим отношениям. Оно объективно значимо, поскольку существует как часть многообразной жизни, но оно значимо и субъективно, так как становится мощным фактором формирования внутреннего духовного мира человека.

Сущностными характеристиками сознания жизни Толстой считал вневременность и внепространственность, что предполагает расширение сознания жизни до бесконечности. Речь идет об утверждении уникального человеческого «я», понимаемого как реализацию бесконечного отношения «человек – мир», содержательно наполненного любовью и общением с живым космосом человеческих «я». В этом случае «я» понимается как часть вселенского организма, или «всечеловеческого» «я». Это понимание находит воплощение в формулах: «полнота бытия» и «расширение сознания». «Я» осознает себя ограниченным проявлением Бога, то есть единого истинно существующего «невременного и внепространственного» [5, с. 40]. При этом «сознание <...> всего мира, так называемого объекта, так же несомненно, как сознание себя, так называемого субъекта» [5, с. 134]. Данный тип сознания связан с жизнью личности или группы личностей в «источнике вечной, неумирающей жизни – в Боге. Причем граница «другого» предельно расширяется; все другое становится «всем, всем существующим».

На третьей стадии «я» вновь оказывается в центре, но уже в преображенной форме «божественной личности», поэтому любое действие основывается на «любви», но любви не к себе и не ради собственного удовольствия.

«Так, при все большем и большем расширении области любви для спасения личности любовь была необходима и приурочивалась к известным предметам: к себе, семье, обществу, человечеству; при христианском мировоззрении любовь не есть необходимость и не приурочивается ни к чему, а есть существенное свойство души человека. Человек любит не потому, что ему выгодно любить того-то и тех-то, а потому, что любовь есть сущность его души, потому что он не может не любить» [5, с. 85].

Истинным предназначением человека, по Л.Н. Толстому, становится жизнь «для блага себя, не отделенного от всех других существ» [5, с. 19]. Это состояние человеческой связанности, в которой есть гармония и единство. Человек живет во Всем и все живет в человеке.

Высший уровень действия организующей и формирующей силы души Франк называет идеально-разумным. Так же, как и у Толстого, определяющим в данном случае становится переживание взаимосвязи нашего «я» с абсолютной инстанцией. Само существо нашей души, нашего «я» здесь обнаруживается как творческая сила живой объективной идеи, как дух, противостоящий не только бесформенной стихии душевной жизни, но и формирующий ее. Это есть начало совершенно иного порядка душевной жизни, не имманентная, а трансцендентная, формирующая ее сила – «глубокий Логос, присущий душе и сам себя питающий» (Гераклит), «разумная часть души» (Платон), «действенный разум» (Аристотель). Своеобразие этого уровня душевной жизни состоит в том, что в данном случае мы непосредственно имеем то коренное и глубочайшее единство нашего «я», которое связывает наше душевное существо со сверхиндивидуальной сферой абсолютного или, вернее говоря, которое есть сама эта связь, само излучение абсолютного сверхиндивидуального единства в ограниченную область душевного единства индивида. Проявлением идеально-разумной воли являются переживания нравственного порядка, самопреодоление из сознания долга, веления абсолютной идеи в нас.

Рассматривая таким образом волевое начало души, Франк, на наш взгляд, близок Л.Н. Толстому, который также выделяет волю телесную, чувственную и разумную. Основание этого деления Толстой, в отличие от Франка, видит не в источнике воли, а в том, на

что она направлена. Отсюда следует, что воля есть способность человека к самообладанию, т. е. к управлению своим телом, чувствами, разумом.

«Воля бывает на различных ступенях развития, смотря по тому, над какой частью человека она преобладает. В каждый момент преобладания она сливается в одно с той частью человека, над которой она преобладает, так что уже не существует более этой части самостоятельно, а существует одна воля, одаренная способностями этой части человека» [3, 46, с. 13].

Разумная воля, по убеждению Толстого, может и должна в своем единичном акте быть понята как поступок. Бессилие воли есть проступок, усилие воли – поступок. А поступок всегда во власти самого человека, определяемого его духовным голосом. Разумная воля одухотворяет всю жизнь человека и придает жизни правильный, добрый, любовный смысл.

При всех различиях учения о душе Л.Н. Толстого и С.Л. Франка имеют много общего. Сходство объясняется страстным желанием мыслителей понять высший смысл человеческой жизни, раскрыть связь человека с активным абсолютным началом бытия. Без такого осмысления, были уверены оба мыслителя, невозможно движение по пути духовного совершенствования и личности, и Отечества.

Список литературы

1. Алябьева С.В. Философия души и тела // Изв. Междунар. академии аграрного образования. Вып. № 15 (2012). Т. 3. – СПб., 2012. – С. 89–95.
2. Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках: Русская философия в поисках абсолюта. – СПб.: Алетейя, 2000. Ч. 1. – 416 с; Ч. 2. – 413 с.
3. Толстой Л.Н. Дневники // Полн. собр. соч.: в 90 т. Т.48–55.– М., 1937–1952.
4. Толстой Л.Н. Путь жизни. – М., 1993.
5. Толстой Л.Н. Царство Божие внутри Вас // Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 28 – М., 1957.
6. Франк С.Л. Душа человека / Франк С.Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997.– 448 с.
7. Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995. – 656 с.
8. Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – 738 с.
9. Ягубова С.Я. Природа и сущность души в философии С.Л. Франка // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. Науч. журн. – Владивосток: ДВГТУ, 2011. – №2(14). – С. 84–89.

ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ И ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА

УДК 165

В. И. Стрельченко, С. С. Францишина

Тенденции релятивизации антрополого-образовательного гносиса

Современные тенденции релятивизации антрополого-образовательного гносиса, неопределенность проистекающих из него педагогических практик служат выражением опыта рационализации в исторически конкретных эпистемологических условиях. Превращение исторических и современных форм скептицизма в инструмент уничтожающей критики новоевропейской метафизики (и науки) является одной из главных причин развития реформационной образовательной активности в пространстве культурно-цивилизационных идеалов «состояния постмодерна».

Modern trends of relativization of anthropological and educational gnosys and ambiguity of resulting practices are an expression of the experience of rationalization in historically defined epistemological conditions. The transformation of historical and modern forms of skepticism into the instrument of modern metaphysics (and science) withering criticism is one of the main causes of reformative educational activity in the frame of cultural and civilizational ideals of "the postmodern condition".

Ключевые слова: антропология, эпистемология, образование, скептицизм, рациональность, истина, пайдейя, релятивизм, экзистенциализм.

Key words: anthropology, epistemology, education, skepticism, rationality, truth, Paideia, relativism, existentialism.

Ещё в самом начале реформ высшей школы России, один из их наиболее рьяных инициаторов, в то время заместитель министра образования, проф. Асмолов так ответил на вопрос о смысле «перестроечного» проекта: «Мы должны готовить выпускников к жизни и профессиональной деятельности в условиях неопределённостей». Провозглашение высших телеологических задач общей и специаль-

ной подготовки студентов в столь необычно загадочной форме возникло в сознании облеченного образовательными полномочиями чиновника не на пустом месте. Идеи образовательной неопределённости порождаются вполне определёнными предваряющими условиями и отвечают духу предельной либерализации западно-европейской культуры в пространстве «состояния постмодерна». В одноимённом докладе Ж. Лиотара речь шла о трансформациях образа жизни европейцев 1960–70-х гг. в результате построения социальных практик на базе принципов дополнительности, относительности, индетерменизма, синергетики, теории катастроф, концепции Витгенштейна о различии и равноправии языковых игр, а также организации научного поиска в соответствии с требованиями неопределённости, междисциплинарности, открытости, парадоксальности [8]. Уже сейчас можно судить о последствиях, возникающих под влиянием этих трансформаций. Антропологические, социальные и образовательные последствия не только не оправдывают благоприятных ожиданий, но, напротив, характеризуются усилением тенденций агрессивного эгоцентризма, деградации семьи и институций гражданского общества, превращения средней общеобразовательной и высшей школы в «рынок образовательных услуг» [7, с. 196–203].

Парадоксальность ситуации заключается в том, что цивилизация, построенная в строгом соответствии с требованиями европейской рациональности, систематически демонстрирует факты едва ли не абсолютной несовместимости с провозглашенными от её имени антропологическими, социальными, геополитическими и образовательными идеалами. Отсюда предельная актуализация кантовского вопроса «что я могу знать?» в эпистемологии и философии науки XX – начала XXI столетий. Исследования последних десятилетий подводят к необходимости признать, что даже сколько-нибудь корректная постановка проблемы знания в редакции И. Канта немыслима, если не опирается на предварительные ответы на вопрос, что такое разум?. Этот вопрос затрагивает экзистенциальные основания европейской культуры и находится в эпицентре исследовательских инициатив наиболее авторитетных направлений философско-эпистемологического и научного поиска. Данные направления, несмотря на различие и даже несовместимость позиций (марксизм, феноменология, экзистенциализм, постмодернизм и др.), объединены общим стремлением уяснения механизмов, в силу которых аксиологически нейтральная и по определению разумная познавательная способность имеет тенденцию превращаться в по-

слушное орудие произвола субъективных частных или групповых интересов.

Что же такое разум? Задачи идентификации его формообразований в составе процессов душевно-духовной жизни приобретают высокую актуальность уже в Античности, остаются предметами пристального внимания на всех без исключения этапах интеллектуальной истории Европы. Похоже, единственное, что мы можем с уверенностью утверждать, обобщая итоги многовекового исследовательского поиска, так это принадлежность Разума к числу высших познавательных способностей теоретического мышления. Сейчас едва ли не общепринято рассматривать Разум как «...мышление в той форме, которая ... позволяет преодолеть дуалистическое противопоставление законов мышления и универсально-всеобщих определений объективной действительности и охарактеризовать мышление не с точки зрения его проявления в актах сознания, а с точки зрения тождественности законов мышления реальным категориальным формам предметного мира, деятельно осваиваемого человеком» [3, с. 175]. То есть Разум – это система средств теоретического постижения истины в виде адекватного изображения самой сущности вещей.

Античные авторы начиная с Платона и Аристотеля вполне сознательно формулировали и изучали вопросы природы, познавательного значения и границ применимости разумных способностей души. Как известно, Аристотель в трактате «О душе» смог не только привести убедительные доводы в пользу реальности Разума, но и рассматривал его в качестве источника аподиктического знания в отличие от «рассудка» и «мнения» [1]. И рассудочные воззрения, и «знание – мнение» имеют, согласно Аристотелю, гипотетический характер, так как основываются на некоторых допущениях. Иначе говоря, и «рассудок», и «мнение» представляют собой такие специфические познавательные способности души, которые в отличие от «разума» опираются в своих построениях на внеположенные, находящиеся за пределами их досягаемости предпосылки. Поскольку они не обосновываются в составе рассудочного знания и «знания – мнения», а принимаются на веру, например, в силу «очевидности», то и вытекающие, из них учения о природе, человеке и его образовании оказываются проблематичными с точки зрения значений истинности. Поэтому еще в древнегреческой философии принято различать достоверное, истинное знание («эпистеме») от вероятностного, всего лишь правдоподобного («докса»), практическое использование которого требует выполнения целого ряда

предварительных условий по уточнению смысла, границ применимости и т. д. Указывая на различия между двумя видами знаний, Аристотель утверждает: «Истинные и первые положения – те, которые достоверны не через другие положения, а через самих себя. Ибо о началах знания не нужно спрашивать "почему", а каждое из этих начал само по себе должно быть достоверным. Правдоподобно то, что кажется правильным всем, или большинству людей, или мудрым – всем или большинству из них, или самым известным и славным» [2, с. 349]. Обсуждая проблему источников достоверного знания, Аристотель не без оснований зачисляет в разряд вероятностных, гипотетических знания или «...мнения, согласующиеся с искусствами» [2, с. 360] медицины, архитектуры, музыки и другими видами как логико-дискурсивных так и чувственно-предметных практик, весьма далеких от стратегий рациональной космологической осмысленности и мирообразовательного процесса, и человеческой деятельности.

Дифференциация знаний на основе различия в составе душевной жизни человека таких познавательных способностей, как «рассудок», «разум», «мнение», имело принципиально важное антрополого-образовательное значение не только в эпоху Античности, но и в последующей. Осуществленная Платоном и Аристотелем стратификация познавательных способностей и порождаемых ими знаний составляет теоретический фундамент построения античной пайдеи [5]. Недооценка особенностей порождающих структур интеллекта, их отождествление или абсолютное противопоставление всегда было и остается одной из главных причин распространения и укрепления позиций образовательной метафизики, формирования не только различных, но и прямо противоположных подходов к истолкованию закономерностей педагогического процесса, выдвижению его высших телеологических задач. Достаточно указать пример школы европейского средневековья, представляющей собой вполне последовательное воплощение убеждений, что Разум и так называемый «Органон», или система средств и правил формально-логической аналитики Аристотеля, – это одно и то же. Можно также напомнить и об истории новоевропейской педагогики, вплоть до настоящего времени не освободившейся от гипнотического для здравого смысла влияния аргументации локковской теории абстракций, воспринимаемой нередко и нашими современниками в качестве вполне аутентичного «опыта о человеческом разуме». В этой связи нельзя не вспомнить и те коренные качественные изменения в подходах к проблемам антропологии и педагогики, которые проис-

текают из кантовской концепции «рассудка» и «разума» или, напротив, иррационалистических доктрин XIX–XX в. (например, экзистенциализм, постструктурализм и др.). Трудности идентификации, так же как и ошибочные версии разума как источника аподиктического знания, способствуют возрастанию роли религиозных антрополого-образовательных воззрений, определяют вековые стратегии выбора формы религиозно-мистического постижения истины. Неслучайно, что именно на эти аспекты проблемы, обратил внимание еще Г. К. Честертон в своей апологии «вечного человека». По его мнению, «Девятнадцатый век ухватился за романтику францисканства, потому что в нем самом романтики не было. Двадцатый хватается за разумное богословие томизма, потому что в нем самом нет разумности. В чересчур благодушный мир христианство вернулось в образе бродяги; в мир, сходящий с ума, оно возвращается в виде учителя логики... Мы начинаем наконец догадываться, что если XVIII век считал себя веком разума, а XIX – веком здравого смысла, то XX может назвать себя веком нездоровой бессмыслицы» [11, с. 271]. Характеризуя масштабы отрицательных антропологических, образовательных и социальных последствий кризиса рациональности в духовной ситуации XX в., Честертон утверждает, что «в таких случаях миру необходим святой, но, прежде всего, необходим философ» [11, с. 271].

Рассматривая философию как наиболее аутентичную форму понимания и практического действия, образующую условия самой возможности свободного самоопределения человека, и в этой связи как ни с чем не сопоставимый поистине божественный дар, ниспосланный олимпийцами человеку, и Платон, и Аристотель, так же как и вся последующая европейская интеллектуальная традиция, разделяют опасения скептицизма в части обоснованности претензий разума. И Античности, и началу XXI в. свойственна очевидная инвариантность как в постановке проблемы разума в связи с уяснением источников аподиктического знания, так и в характере развития аргументации во всем многообразии исторических и современных направлений эволюции скептицизма.

Действительно, как в эпоху «зрелой классики» древнегреческой философии, так и сейчас, остро формулируется проблема надежности (т. е. истинности) правдоподобного гипотетического знания. Ведь оно опирается на многообразие часто несопоставимых индивидуальных, а потому и субъективных мнений пусть даже очень авторитетных в той или иной области людей. Зададимся тем же самым вопросом, что Аристотель: какие знания можно рассматривать как

более правдоподобные, – те которые основываются на совпадении мнений всех, мнении большинства, мнении мудрецов, мнении большинства из них, либо мнении самых известных и славных? Те же самые тенденции рассмотрения истины как социологического феномена обнаруживаются и в опыте конвенционализма XIX–XX вв., апеллирующего, например, в лице К. Поппера к мнению научного сообщества [9, с. 379]. К консенсусу как пределу развития логико-гносеологического обоснования положений чистого разума склонен был сводить понятие истины основатель немецкой классической философии И. Кант [6]. Фактически аналогичным кантовскому является истолкование объективности истины как общезначимости в трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля [4, с. 222–251].

Со времени Аристотеля можно считать твердо установленным, что ссылки на мнения сколь угодно крупных авторитетов и сколь угодно многочисленных сообществ сами по себе не могут обеспечить возрастание степени истинности знаний, их превращение из правдоподобных гипотетических в аподиктические. Следование логике рассудка и «знаний по мнению» с необходимостью подводит к альтернативе: истинными признаются либо все без исключения мнения, либо одно единственное мнение. Однако и в первом, и во втором случае решающую роль в определении истинности «знаний по мнению» приобретают не требования соответствия знания их предмету, а процедуры согласования субъективных интересов членов данного сообщества, что исключает любую возможность преодоления неопределенности, т. е. гипотетичности построений Рассудка.

До какой-то степени усилению истинного значения того или иного мнения может способствовать совпадение выбора наиболее «мудрейших», т. е. профессионалов в данном вопросе, и народного большинства. Согласно Аристотелю, например, «...можно считать правдоподобным то, что полагают мудрые, если оно не противно мнению большинства людей» [2, с. 399]. И в этом случае истина служит выражением отнюдь не соответствия знаний действительному положению дел, а всего лишь согласования субъективных представлений и оценок отдельных людей. Однако едва ли найдутся желающие опереться на истину, истолкованную в смысле консенсуса мнений, в решении конкретных антрополого-образовательных задач. Независимо от числа приверженцев, включая и не очень осведомленных людей, и профессионалов, или «мудрейших», «знания по мнению» не гарантированы от ложности и заблуждения, а потому всегда остаются чреватые негативными последствиями при

попытках их использования в целях построения образовательных теорий или практик. Исторический опыт античной пайдеи, послужившей «...высшей аксиомой всего образования человека» [5, с. 21], очевидное тому подтверждение. Образовательные практики, построенные на непрочном, текучем и изменчивом основоположении античной софистики, – «человек есть мера всех вещей», – увенчались отнюдь не достижением целей формирования в людях высочайших человеческих качеств. Выдвинутые пайдеей идентификационные челвекоразмерные добродетели, – «твёрдость духа», «умеренность», «справедливость», «благоразумие», – оказались непроницаемыми для антрополого-образовательных инициатив софистической рационализации. Отсюда вполне понятные, естественные стремления людей, направленные на поиск истинных знаний, адекватных законам природы и человеческой жизни.

Однако как в истории европейской науки и философии, так и в настоящее время различного рода трудности, возникающие на путях познания истины, оказываются столь значительными, что нередко истолковываются как совершенно непреодолимые. Примером тому может служить более чем двухтысячелетний опыт европейского скептицизма, в своих крайних формах развивающего не просто весомую, но уничтожающую аргументацию против любых претензий рациональности на формирование аподиктического знания. Оно, безусловно, существует и должно быть таким не в силу случайным образом, под давлением обстоятельств, волей начальства или непогрешимого авторитета установленного единомыслия. Основу всеобщности, необходимости, а значит, и истинности знаний составляет их предметное, бытийно-онтологическое содержание, отражающее реалии существования природы, человека и его образования. Здесь возникает вопрос: если достоверное, аподиктическое знание возможно, то при каких условиях? Насколько оправданы наши надежды на построение адекватной природе человека и потребностям его исторического развития образовательной стратегии? Может быть, следуя логике «знания по мнению» и принципа «плюрализма мнений», признать не то чтобы аподиктическими, но имеющими право на существование в качестве в равной мере истинных любые, за исключением, может быть, уж совершенно абсурдных, образовательные доктрины? Ведь не случайно наука, да и философия последнего (XX-го) столетия в своих изысканиях в области вопросов интеллектуального творчества повторяет как заклинание призыв к выдвижению «сумасшедших идей». И они не только выдвигаются, но и реализуются в опыте и материально-

производственной, и социально-политической, и образовательной практики, порождая антагонизмы во взаимоотношениях человека и природы, природы и культуры, человека и образования.

Правдоподобное знание в его экстремистском варианте «сумасшедших идей» в науках о природе и культуре рассматривается многими авторами в качестве главной причины крупномасштабных мировых и региональных кризисов первой половины XX в. Опасения негативных последствий превращения «галилеевской науки» в основной «инструмент» понимания и практического действия высказывались и К. Марксом, и Ф. Ницше, и О. Шпенглером, и Э. Гуссерлем. В частности, Э. Гуссерль накануне Второй мировой войны, предвидя надвигающуюся катастрофу, непосредственно связывал «кризис европейского человечества» с новоевропейской рациональностью, сформировавшейся в конце XVI–XVII вв. в виде комплекса дисциплин механико-математического естествознания.

Согласно Э. Гуссерлю, «... исключительность, с которой во второй половине XIX в. все мировоззрение современного человека стало определяться позитивными науками..., знаменовала равнодушное отстранение от тех вопросов, которые имеют решающую важность для подлинного человечества... Что может наука сказать о разуме и неразумии, что может она сказать о нас... если история может научить только одному – тому, что все формы духовного мира, все когда-либо составляющие опору человека жизненные связи, идеалы и нормы возникают и вновь исчезают... что разум вновь и вновь будет оборачиваться бессмыслицей, а благодеяние – наукой?» [4, с. 20–21]. Причины кризиса «галилеевской науки» и основанного на ней образа жизни европейского человечества Гуссерль усматривает в свойственных механико-математическому естествознанию тенденциях рассматривать физическую или духовную реальность сквозь призму идеализации, идеальных объектов, не существующих и неосуществимых в действительности.

Основатели новоевропейской науки вместе с тем склонны были приписывать интеллектуальным конструкциям, чисто теоретическим объектам статус более высокой степени реальности существования, чем самим физическим телам или явлениям духовной жизни. Придавая онтологическое значение своим собственным методам, новоевропейская рациональность (наука) трансформировалась из системы средств объяснения природы и человека в орудие их конституирования. Гипотетический характер положений естествознания, математики и гуманитарных наук стал источником распространения крайних форм релятивизма и скептицизма во вто-

рой половине XIX в., что свидетельствовало об их глубинном кризисе, о необходимости его преодоления на путях формирования аподиктического знания. Прежде всего речь должна идти об определении его источников.

Сейчас можно считать твердо установленным, что все многообразие научных и ненаучных знаний имеет двоякое происхождение: либо из чувственных данных (опыт), либо из априорных структур теоретического мышления. Как в прошлом, так и сейчас различия источников знаний всегда остаются причиной размежевания и напряженной борьбы эмпиризма и рационализма, физики и метафизики, этики и логики, науки и философии — не только по вопросам происхождения, но и механизмов формирования, критериям истинности знаний. Непримируемость теоретико-познавательных альтернатив только на первый взгляд представляется принадлежащей к области чисто интеллектуальных оппозиций, нейтральных по отношению к образовательной и социокультурной практике. Разработка формы целерациональной осмысленности и применения «педагогических технологий», характер исследовательского поиска и направления институциональной активности научного сообщества, основания практики принятия социально-экономических и политических решений, — все эти жизненно важные виды деятельности находятся в прямой зависимости от стратегий понимания, тяготеющих к традициям эмпиризма или рационализма, физики или метафизики.

Насколько же могут быть оправданными попытки выявить абсолютно достоверные, аподиктические положения антрополого-образовательной теории на путях обобщения данных чувственного, эмпирического опыта? Образцовые примеры ответов на этот вопрос обнаруживаются уже в Античности. В частности, Секст Эмпирик в «Трех книгах Пирроновых положений» пишет о 15 тропах (т. е. способах опровержений), известных ему из более ранних текстов-первоисточников, принадлежащих частично старшим, а частично младшим скептикам. В первых 10 тропах, которые разработаны старшими скептиками, доказывается невозможность построения аподиктических знаний о человеке и мире, исходя из чувственных данных. Их достоверность вызывает сомнения по целому ряду причин. Так, в первом тропе отрицается возможность получения аподиктических знаний на основе чувственных данных потому, что одни и те же предметы вызывают совершенно неодинаковые представления у различных живых существ в силу особенностей устройства их органов восприятия. Если живые существа способны по-разному воспри-

нимать один и тот же предмет, то остается не ясным, что он из себя представляет сам по себе. Наконец, откуда у нас уверенность, что именно человеческий способ восприятия согласуется с действительным положением дел? Во втором тропе проблематичность данных чувственного восприятия выводится из различий между людьми. Поскольку люди различаются между собой, то они составляют не только не совпадающие, но и прямо противоречащие представления об одних и тех же предметах. Подтверждая этот вывод, Секст Эмпирик пишет: «Индийцы радуются одному, а наши соотечественники – другому, а когда радуются различному, то это служит признаком, что получаешь разные представления от внешних предметов» [10, с. 223]. Третий троп утверждает, что «...некоторые из догматиков, будучи самолюбивыми, считают, что в суждении о вещах нужно отдавать предпочтение самим себе перед остальными людьми» [10, с. 223]. Однако, существуют различия в ощущениях: «Мед некоторым кажется сладким на вкус, но неприятным на вид. Поэтому невозможно сказать, сладок ли он действительно, или неприятен» [10, с. 223]. Иначе говоря, разные ощущения противоречат друг другу, а потому остается открытым вопрос о том, какое из них соответствует действительному предмету нашего восприятия. Не менее убедительными являются доводы, приведенные в четвертом тропе. По мнению старших скептиков, «Проявление этого тропа мы усматриваем в вопросе о естественном и противоестественном, бодрствовании и сне, в зависимости от возраста, от движения или покоя, от ненависти или любви, от недоедания или сытости...» [10, с. 227]. Здесь возникает вопрос: какое состояние обеспечивает адекватное восприятие вещи? Ответ на этот вопрос вплоть до настоящего времени остается столь же актуальным, как и во времена старших скептиков.

В пятом тропе опровержение достоверности данных чувственного восприятия основывается на фактах зависимости восприятия от «...положения, расстояний и мест; в зависимости от чего одни и те же предметы кажутся различными» [10, с. 231]. Шестой троп отказывает чувственному опыту быть источником аподиктического знания из-за трудностей восприятия отдельных вещей, всегда существующих в непосредственной связи с другими. Следующие четыре тропа обращают внимание на целый ряд фактов, свидетельствующих о зависимости чувственного восприятия от трудностей определения количественно-качественных параметров вещей (седьмой троп), выделения и локализации предметов, существующих в отношении к чему-либо (восьмой троп), привычки придания большего

значения редко встречающимся вещам (девятый троп). И, наконец, в десятом тропе указывается на обусловленность чувственного восприятия социальными условиями его реализации: обычаями, законами, верованиями и т. д.

Нельзя не видеть, сколь всеохватывающей, логически стройной и убедительной является аргументация старших скептиков, развитая против претензий эмпиризма на формирование аподиктического знания. Античный скептицизм подвергает сомнению любые утверждения «догматиков», основанные на обобщении данных чувственного созерцания, включая как науки и природе, так и антрополого-образовательные представления. Вместе с тем именно «догматикам» (Платон, Аристотель) удалось создать «...и передать всем позднейшим философским системам кое-какие из своих воспитательных идей» и тем самым поднять «...Философию поздней античности до уровней величайшей образовательной силы, формирующей душу настоящего человека» [5, с. 107]. Более того, в течение многих последующих столетий вплоть до настоящего времени философия «догматиков» была и остается последним и главным «бастионом» активного сопротивления историческим и современным формам педагогического эмпиризма и образовательного релятивизма.

Список литературы

1. Аристотель. О душе // Соч.: в 4 т. Т. 1. – М., 1978.
2. Аристотель. Топика // Соч.: в 4 т. Т. 2. – М., 1978.
3. Батищев Г. Н. Диалектика и творчество. – М., 1997.
4. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – СПб., 2004.
5. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т.1. – М., 1997.
6. Кант И. Критика чистого разума // Соч.: в 6 т. Т. 3. – М., 1966.
7. Корольков А. А. Духовное просвещение как инновационное направление современного образования // Философия образования. – 2009. – № 4. – С. 196–203.
8. Лиотар Ж. Состояние постмодерна. – СПб., 1998.
9. Поппер К. Логика и рост научного знания. – М., 1986.
10. Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений // Соч.: в 2 т. Т. 2. – М., 1975.
11. Честертон Г. К. Вечный человек. – М., 1991.

УДК 165.63 : 316.77

Н. В. Даниелян

**Рациональная коммуникация и коммуникативная рациональность:
две стороны одной медали**

В статье обосновывается мысль, что для классической науки свойственен линейный характер коммуникации, для неклассической – рассмотрение коммуникации как результата интеракции разных субъектов, а для современной – достижение в ходе дискурса рационально мотивированного согласия его участниками. Автор приходит к выводу, что коммуникативная рациональность способствует осуществлению скоординированных действий участниками процесса коммуникации в качестве средства социализации и гармонизации их отношений.

Analyzing classical, non-classical and modern science, the author argues that the first is characterized by linear communication, the second treats communication as the result of different subjects' interaction, while the third aims at achieving rationally motivated consensus of the discourse participants. The author argues that communicative rationality is the means of the communication process participants' socialization, thus harmonizing their relationships and coordinating their actions.

Ключевые слова: рациональная коммуникация, классика, неклассика, «человекообразные» системы, коммуникативная рациональность, дискурс, консенсус.

Key words: rational communication, classical science, non-classical science, «man-sized» objects, communicative rationality, discourse, consensus.

Прежде чем перейти к рассмотрению проблематики коммуникативной рациональности, необходимо выяснить, что представляет собой рациональный подход в теории коммуникации. Согласно В.Н. Порусу, «когда говорят о рациональной коммуникации, имеют в виду такие ограничения коммуникативных процессов, которые накладываются нашими представлениями о том, что такое рациональность» [9, с. 13]. В современной философской литературе существует большое разнообразие концепций рациональности. Вместо поиска единого определения рациональности современными исследователями рассматриваются различные подходы к ее пониманию и исторические типы, некоторые из которых вызывают наибольший интерес.

Богатство подходов находит отражение в классическом и неклассическом идеалах рациональности, по М. К. Мамардашвили [5]. Признаки классического, неклассического и постнеклассического типов рациональности для разных этапов развития науки были сформулированы и исследованы В. С. Степиным [12]. Американский философ Дж. Сёрль выделил шесть оснований «классической модели» рациональности, среди которых наиболее интересной представляется характеристика рациональности в качестве особой познавательной способности субъекта [10, с. 6–7]. Автор считает, что субъекту, прежде всего, следует отчетливо представлять себе, что он желает или что ценит. И тогда практическое рассуждение будет направлено на обеспечение того, чтобы его действия наилучшим образом соответствовали этим желаниям и ценностям. Исходя из перечисленных подходов к пониманию рациональности, возникают различные представления о процессе коммуникации. Остановимся на них более подробно.

Классический тип рациональности предполагал, что субъект познания обладает «могущественным рефлексивным сознанием», которое не имеет границ в познании себя и окружающего мира [6, с. 76]. Считалось, что существует ряд критериев, которые позволяют субъекту проводить различие между научным и обыденным (внеаучным) знанием, а также заблуждением (псевдознанием). Полагалось также наличие у субъекта особого, строго определенного метода познавательной деятельности, необходимого для получения истинного знания об объекте. Эпистемологическими основаниями рационального познания выступали наблюдение и экспериментирование с объектами, тогда как познающий разум обладал статусом суверенности. Согласно В.С. Степину, «в идеале познающий разум трактовался как дистанцированный от вещей» [11, с. 22], детерминированный только свойствами и характеристиками изучаемых объектов.

В теории коммуникации данный подход совпадает с информационной трактовкой процесса коммуникации, явно прослеживающейся в работах К. Шеннона и У. Уивера [14], а также Н. Винера [3]. Он характеризуется акцентированием внимания на линейном характере коммуникации, т. е. является однонаправленным. Исходя из данной парадигмы коммуникации, предпочтительными оказываются практики, имеющие целевое воздействие на аудиторию (например, деятельность СМИ, органов власти и политических структур, организация маркетинговой стратегии и т. д.). Все эти

практики в своей основе имеют те или иные формы информационного воздействия и манипулирования сознанием аудитории.

В неклассической науке субъект познания стал рассматриваться как детерминированный находящимся внутри него миром, что было обусловлено представлениями о деятельностной природе процесса познания в качестве эпистемологической основы идеалов и норм неклассической науки [11]. Таким образом, рациональным считалось познание, когда субъект и объект взаимно детерминировали друг друга, образуя единую систему. То есть изменились представления о структуре, способах получения знания и критериях его истинности. Полагалось, что как не бывает наблюдения без наблюдателя, так не может быть и познания без познающего. Познание в свою очередь служило для организации опыта, полученного при взаимодействии с окружающим миром, а не для получения истинного знания об объектах реальности, существующих отдельно от субъекта.

Следовательно, коммуникация с позиции неклассической науки стала рассматриваться не как определенное информационное воздействие на субъект, а в качестве результата интеракции разных субъектов, в ходе которой и появляются разные смыслы и значения. К данной парадигме коммуникации, по мнению В. В. Васильковой [2, с. 550], можно отнести феноменологический (коммуникация как живой диалог и проживание живого опыта), семиотический (коммуникация как процесс совместной выработки знаков и значений субъектами), критический (коммуникация как процесс критического осмысления идеологии власти с целью противостояния ей) и другие подходы.

Согласно постнеклассической эпистемологии (термин В.С. Степина), человек как субъект рационально-познавательной деятельности действует, опираясь на свое проектно-конструктивное мышление, которое является открытым для дальнейшего пересмотра, в отличие от установки классики на завершённую констатацию некоторого факта. На смену поиску абсолютной истины приходит подход, предполагающий равенство разных точек зрения, практику конструирования субъектом не только научных понятий, но и самих исследуемых объектов.

Сегодня при рассмотрении процессов познания во внимание принимаются природные комплексы, в которые человек включен в качестве компонента, т. е. речь идет о неких «человекообразных» объектах. В подобной ситуации возникает необходимость выявления

связей внутринаучных ценностей, таких как поиск истины и рост знаний, с ценностями вненаучного, общесоциального характера.

В связи с происходящими в науке трансформациями мотивационно-смысловая структура субъекта научно-познавательной деятельности начинает влиять на характер познания больше, чем исходные установки и предпосылки. Данная структура будет включать особенности индивидуальной психики субъекта познания, его личностные предпочтения и т. д. Более того, подобная деятельность – это сложный процесс взаимодействия различных субъективных позиций, исследовательских программ при условии признания их своеобразия и специфичности.

Особое внимание сегодня уделяется такой форме коммуникации, как дискурс, т. е. вербальной коммуникативной практике. Р. Алекси выделяет среди прочих следующие, с нашей точки зрения наиболее важные для современного понимания рациональной коммуникации, правила дискурса [1]:

- каждый владеющий языком и дееспособный субъект может принять участие в дискурсе;
- каждый может поставить под вопрос любое утверждение;
- каждый может вводить в дискурс любое утверждение;
- каждый может выразить свои установки, желания и потребности.

При таком подходе становится возможным достижение консенсуса посредством преодоления участниками своих субъективных взглядов в пользу рационально мотивированного согласия. Важными становятся как языковые, так и внеязыковые практики, которые порождают ту или иную форму коммуникации участников дискурса.

Согласно концепции аутопозза У. Матураны и Ф. Варелы [21], вследствие своей информационной замкнутости мозг человек, как аутопозэтическая система не способен оценить когнитивное восприятие внешнего окружения. В принципе это может делать внешний наблюдатель, за которым в свою очередь может наблюдать субъект с аналогичными ограничениями. Наблюдатели сменяются фактически бесконечно, поэтому становится очевидным, что не существует «последнего наблюдателя», как не может быть и привилегированной системы наблюдения, таким образом, не может быть абсолютного, объективного знания о мире самом по себе. Рационально возможен только сконструированный наблюдателем мир. Можно заключить, что в теории У. Матураны и Ф. Варелы проблема познания ограничивается, в сущности, взглядом наблюдателя, за которым

наблюдают другие наблюдатели. При этом наблюдения понимаются как когнитивные операции, осуществляемые системами в ходе «сопряжения» с окружающей средой (выступающей, как следует из данной концепции, активным участником социальной коммуникации). Следовательно, рациональная коммуникация предстает не как замкнутый процесс субъект-объектного взаимодействия, а как коммуникация с миром в целом.

Н. Луман развил данный подход применительно к социологии знания. Под наблюдением он понимал «использование различия названия одной (от другой) стороны, относительно которой выполняется данная операция наблюдения, поскольку возможно только различать (таким образом, видеть две стороны одновременно) и обозначать» [18, с. 239]. Наблюдение в трактовке Лумана может носить характер высококомплексной системы, а в качестве наблюдателей могут выступать клетки, организмы, общества, системы искусственного интеллекта. Наблюдение второго порядка или наблюдение наблюдения различает обстоятельства, при которых оно проводилось (проводил ли наблюдение сам наблюдатель или кто-то или что-то наблюдало за ним). Согласно теории Н. Лумана, наблюдатель не может видеть себя, т. е. различать себя и свое наблюдение. «Однако его может видеть другой наблюдатель, который способен наблюдать наблюдающего и то, что наблюдается. Это и есть наблюдение второго порядка. Оно наблюдает наблюдателя» [7, с. 70] (идея авторефлексивности). Понятие наблюдения позволяет Н. Луману отказаться от традиционной терминологии из теории познания с заложенной в ней субъект-объектной схемой. Вместо нее он предлагает рассматривать отношение системы и ее окружения в наблюдении.

Ответ на извечные онтологические вопросы: что это? и как это? в теории Н. Лумана будет зависеть от конкретного наблюдателя, который ограничен миром наблюдения, т. е. мир является некой эмпирической величиной, что обуславливает избирательность его в качестве объекта для других наблюдателей. Н. Луман рассматривал свою концепцию скорее как социологическую, чем философскую, поскольку сделал из нее вывод, что человек конструирует общество не произвольно, по своему желанию, а в коэволюции с развитием социальной структуры в целом. Он объяснял данный вывод возможностями мыслительного аппарата к разложению и рекомбинации структуры в целом, что необходимо для описания дифференцированных функциональных систем современного общества [19, с. 57]. Из «наблюдения второго порядка» Н. Лумана стано-

вится очевидным, что субъект и среда, в которой он действует, конструктивно взаимосвязаны и претерпевают процесс взаимного становления в процессе деятельности.

Исходя из изложенного материала, между классическим и современным подходами к проблеме рациональной коммуникации можно выделить следующие основные отличия.

1. Если при классическом подходе предметом рациональной коммуникации являлся процесс передачи информации об объекте, существующем независимо от субъекта познавательной деятельности, то в современной науке предметом рационального познания становится объект, включенный в деятельность по выработке рационального знания на основании имеющихся средств познания и предпосылок; причем процесс коммуникации предоставляет возможность разнообразного конструирования смыслов и их интерпретации.

2. Классическая парадигма более ориентирована на изучение информационного воздействия, тогда как современная – на изучение дискурсного подхода и достижение в ходе него рационально мотивированного согласия.

3. Для классической рациональности был характерен «монолизм», то есть отстаивание единственно правильной позиции с точки зрения рационального познания, тогда как сегодня процесс рациональной коммуникации ориентирован на «диалогизм», т. е. на признание правомерности существования различных, не сводимых друг к другу позиций в процессе познания.

4. В отличие от классической науки, сегодня происходит «ослабление прежних идеалов доказательного знания, ...приоритетными стали процедуры аргументации и аргументированного знания» [8, с. 74], полученного в ходе социальной коммуникации.

Отсюда и современная культура мышления формируется как переход от разума законодательного, базирующегося на некоем устойчивом содержании доминирующих в обществе идеологий, к разуму коммуникативному, опирающемуся на множественность и открытость системы рационального познания. Исследователи отмечают, что «рациональность и в современных условиях по-прежнему служит способом формирования критического мышления, адекватно оценивающего кризисные явления и концептуализирующего пути их преодоления в социально-экономической, политической, культурной и других сферах, что способствует переходу от “авторитетности” формально функционирующих в обществе идей-

идеологий к разуму диалогичному, восприимчивому к опыту Другого» [13, с. 531].

Теперь перейдем от вопроса рациональной коммуникации к представлениям о коммуникативной рациональности.

В качестве примера можно рассмотреть понимание рациональности М. Вебером, которую он определяет в качестве точного расчета адекватных средств для достижения поставленной цели. Картина мира истолковывается им как «отношение человека к миру» [23, с. 13], как более или менее организованная посредством соотношения с определенными иерархически выстроенными ценностями действительность, окружающая человека во всем ее бесконечном многообразии. М. Вебер определяет действие как «субъективно строго рациональное в соответствии со средствами, которые считаются однозначно адекватными для достижения однозначных и ясно осознаваемых целей» [24, с. 408]. Значение рациональности заключается в «способности овладевать вещами с помощью расчета» и «систематизации смысловых связей, интеллектуальной переработке и научной сублимации осмысленных целей» [23, с. 10]. Им рассматриваются два типа рациональности: материальная, т. е. предназначенная для чего-то, и формальная, т. е. рациональность «ни для чего», сама по себе, взятая как самоцель [25, с. 60].

Таким образом, М. Вебер отличает понимание субъекта и объекта в социологическом знании, где их содержание и действия в полной мере зависят от включенности в общественные отношения, от самого типа человека и общества. В свою очередь, от этого зависят и особенности рационального познания. Подобная «диалоговость» приводит к появлению коммуникативного пространства как среды, в которой происходит некий «сплав субъективности и объективности» [9, с. 20]. Тем самым вопрос о рациональности коммуникации переходит в плоскость анализа субъект-объектных отношений между участниками процесса коммуникации.

«Диалоговость» в подобном смысле находится в русле выдвинутой и разработанной Ю. Хабермасом теории «коммуникативной рациональности», основанной на концепции объединяющего, вырабатывающего консенсус диалогового дискурса, позволяющего преодолеть разногласия в пользу рационально мотивированного согласия.

Не только Ю. Хабермас, но его предшественники и современники при поиске и создании проектных конструкций руководствовались резко отрицательным отношением к состоянию современного им общества, что нашло отражение в критических

теориях общества западной философии 60–70 гг. XX в. [17; 20]. Критика последствий научно-технического прогресса, средств массовых коммуникаций и массовой культуры в целом носила негативный характер, что во многом способствовало определению состояния общественного бытия и общественного сознания как иррационального.

Ю. Хабермас подверг рациональность полному переосмыслению, представив ее как иррациональную «идеологию», обслуживающую современное общество [16]. По его мнению, главная теоретическая задача заключается в выявлении и адекватной интерпретации интересов и потребностей человека, а также в разработке «проектов» и «моделей» новых человеческих отношений, иначе – в коммуникативной рациональности.

Кризис «старой» рациональности произошел в сфере, в которой она рассматривалась как отношение между целью и средствами (которыми могут быть идеи, идеалы, интересы и условия), в результате их искажения. Место формализованной морали занимают нормы, выработанные на основе выявления важных индивидуальных потребностей человека и возможностей их удовлетворения [22]. При этом коммуникациям отводится важная роль в освоении познавательных ценностей, так как современный человек не может проверить весь проходящий через него объем информации, поэтому многое принимается им на веру. Ю. Хабермас обращает внимание на данное явление и называет его «новой непрозрачностью».

Однако предназначение коммуникативной рациональности заключается в получении целостных общекультурных смыслов, которые можно рассматривать как духовные ориентиры для развития общества и человека. Рациональность, с точки зрения «теории коммуникативного действия», может быть определена как некая духовная активность, направленная на увеличение возможностей свободного, творческого развития человека. Она подразумевает познавательный выбор и претерпевает наполнение культурными и ценностными смыслами. Ю. Хабермас показывает, что в коммуникативном опыте происходит слияние жизненного мира и объективной реальности. Коммуникация рассматривается им как духовный процесс, который, в отличие от идеологии, носит рефлексивный характер. Рефлексивность составляет «поверхность коммуникации», тогда как глубинная суть, выраженная в теории морального сознания, связывается с душевными процессами. Исследования Хабермаса представляются весьма актуальными для современной философии в аспекте преодоления разрыва между фактом и ценностью.

Такие направления современного философского поиска, как преодоление философией субъективности, становление «новой» рациональности, релятивизация сознания, глобальные проблемы современности, теснейшим образом взаимосвязаны. По мнению Ю. Хабермаса, моральное сознание не может быть монологичным, а только плодом коллективных усилий. Общие этические принципы возможны, они могут реализовываться в дискурсе – одном из центральных понятий теории коммуникативного действия, которое обозначает не только рассуждение и диалог, но и общественную практику, характеризуемую такими свойствами, как толерантность, консенсус. Дискурс – то место, коммуникативное пространство, где могут быть реализованы нормативы, причем «формирование моральной точки зрения идет рука об руку с дифференциацией в практической сфере» [15, с. 152].

Концепция рациональности Ю. Хабермаса включает и синтезирует отношение субъекта к миру; его отношение к другим людям, включая речь.

Ю. Хабермас делает вывод, что субъект является говорящим и слушающим, он связан какими-то отношениями с «объективным, социальным или субъективным миром» [15, с. 260], при этом в ходе дискурса выдвигает притязания на значимость того, о чем говорит и думает, в чем убежден. Поэтому возможности коммуникации, споры и способность прийти к согласию определяют отношение отдельных субъектов к миру. Следовательно, коммуникативная рациональность как духовная ценность способствует устранению замыкания субъекта на себе. Она также ведет к снижению ограниченности в культурном, национальном, личностном и иных аспектах. Вслед за В.Н. Порусом можно заключить, что коммуникативная рациональность позволяет участникам дискурса «поддерживать общение, имеющее определенную целевую направленность» [9, с. 17], даже если они не могут прийти к консенсусу, однако всеми силами стремятся достичь его. Она способствует осуществлению скоординированных коммуникативных действий участниками процесса коммуникации, т. е. выступает средством не только социализации, но и гармонизации субъект-объектных и субъект-субъектных отношений. По мнению И.Т. Касавина, «коммуникативная рациональность, или рациональность общения, ...способствует взаимному согласованию деятельности социальных субъектов, вписыванию локальных контекстов деятельности в функционирование общества в целом, нахождению той социальной меры, соразмерности личных и

общественных интересов, которая и тождественна справедливому социальному устройству» [4, с. 324].

На сегодняшний день имеется ряд работ российских философов по пониманию и сущности коммуникативной рациональности в контексте современной теории познания. В.И. Аршинов и Я.И. Свирский разрабатывают «рефлексивно-коммуникативную» концепцию познавательной деятельности субъекта на постнеклассическом этапе развития науки, основываясь на теории самоорганизации. О.Н. Астафьева опубликовала ряд статей относительно синергетического дискурса коммуникативно-рациональных процессов. У В.Г. Буданова имеются работы по синергетике коммуникативных сценариев, а у Г.Б. Гутнера – по субъекту постнеклассической науки с позиции коммуникативной рациональности. Все эти ученые подчеркивают, что в последнее десятилетие парадигма коммуникативной рациональности утвердилась в социально-гуманитарном познании как преобладающее методологическое направление и как важнейшая характеристика социокультурного контекста науки. Она позволяет преодолеть замкнутость, жесткую регламентированность и догматизм в науке и открывает перед научным сообществом новые перспективы в познании сложных проблем современности.

Список литературы

1. Алекси Р. Юридическая аргументация как рациональный дискурс // Рос. ежегодник теории права. – 2008. – Т. 1. – С. 446–456.
2. Василькова В. В. Социология коммуникации и постнеклассическое знание: структурные сопряжения // Синергетическая парадигма. Социальная синергетика / отв. ред. В. В. Василькова. – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – С. 544–560.
3. Винер Н. Кибернетика и общество / пер. с англ. – М.: Тайдекс Ко, 2002.
4. Касавин И. Т. Социальная эпистемология. Фундаментальные и прикладные проблемы. – М.: Альфа-М, 2013.
5. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2010.
6. Микешина Л.А. Философия науки. – М.: Изд. дом Междунар. ун-та в Москве, 2006.
7. Назарчук А. В. Учение Никласа Лумана о коммуникации. – М.: Весь Мир, 2012.
8. Огурцов А. П. От нормативного Разума к коммуникативной рациональности // Этнос науки / отв. ред. Л. П. Киященко и Е. З. Мирская. – М.: Academia, 2008. – С. 48–86.
9. Порус В. Н. Рациональная коммуникация как проблема эпистемологии // Коммуникативная рациональность: эпистемологический подход / отв. ред. И.Т. Касавин, В.Н. Порус. – М.: ИФРАН, 2009. – С. 11–24.

10. Серль Дж. Рациональность в действии / пер. с англ. – М.: Прогресс-Традиция, 2004.
11. Степин В. С. Научная рациональность в историческом измерении // *Философия познания. К юбилею Людмилы Александровны Микешинной*: сб. ст./ под общ. ред. Т.Г. Щедриной. – М.: РОССПЭН, 2010. – С. 13–30.
12. Степин В. С. *Теоретическое знание*. – М.: Прогресс-Традиция, 2003.
13. Суходуб Т. Д. Рациональность в философской традиции и современной культуре: проблема неукорененности // *Постнеклассика: философия, наука, культура* / отв. ред. Л.П. Киященко и В.С. Степин. – СПб.: Изд. дом Мир, 2009. – С. 519–538.
14. Шеннон К., Уивер У. *Математическая теория связи*. – М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1963. – С. 243–332.
15. Хабермас Ю. *Моральное сознание и коммуникативное действие* / пер. с нем. – СПб.: Наука, 2000.
16. Habermas J. *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.
17. Horkheimer M. *Kritische Theorie; eine Dokumentation*. Bd. 1-2. – Frankfurt am Main: Studienausgabe, 1968.
18. Luhmann N. *Soziologie des Risikos*. – Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991.
19. Luhmann N. *Soziologische Aufklärung 5: Konstruktivistische Perspektiven*. – Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990.
20. Marcuse H. *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.
21. Maturana H., Varela F. *Der Baum der Erkenntnis: Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*. – Bern; München: Scherz, 1987.
22. Rockmore T. *Habermas on Historical Materialism*. Bloomington; London: Indiana University Press, 1989.
23. Schluchter W. *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien über Max Weber*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
24. Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. – Tübingen: Mohr, 1968.
25. Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. – Tübingen: Mohr, 1956. Bd.1.

Лингвистический концепт и квалитативное содержание ментальных состояний в объективизации природы сознания

В статье исследована взаимосвязь языка и сознания посредством таких конструкций, как феномены, квалиа, концепты, мемы. Предложена концепция о неразрывности квалиа и интенциональных состояний, выражаемых с помощью языка. Предложено рассматривать языковые концепты как результат взаимопроникающего развития биологических и социальных систем.

The article analyses the relationship of language and consciousness using the constructs of phenomena, qualia, concepts, and memes, the author introducing the idea of the continuity of qualia and intentional states expressed through language and suggesting language concepts be considered the result of interpenetrating development of biological and social systems.

Ключевые слова: квалиа, феномены, рекурсия, аутопоезис, сознание, концепт, мем, интенциональность.

Key words: Qualia, phenomena, recursion, autopoezis, consciousness, concept, meme, intentionality.

Одной из главных тем философии во все времена была проблема сознания. В центре философской мысли стоит человек как единственное существо, действующее осознанно, способное мыслить и обладающее самосознанием. Без решения проблемы сознания невозможно раскрыть новые грани человеческого бытия, построить целостную картину мира.

Проблема сознания привлекает к себе внимание представителей целого ряда философских направлений и научных школ – от феноменологии и аналитической философии до когнитивистики и синергетики. При этом характеристика «трудная проблема», предложенная Д. Чалмерсом, указывает на неспособность понять, как и почему мы испытываем осознанные переживания, накапливаем апперцептивный или феноменальный опыт.

Как представляется, в настоящее время исследование данной проблемы требует более подробного освещения следующего круга вопросов: взаимоотношение языка и сознания (рассмотрение посредством «концептов» и «мемов»), анализ ментальных репрезентаций, феноменального компонента, построение лингвистического

поля сознания посредством его сравнения с лингвистическим полем высшей психики животных.

Рассмотрение сознания животных является верным шагом в этом направлении. Обсуждаемая в трудах Ф. Матурана и У. Варела «Древо познания» и «Биология познания» базовая гипотеза объяснения природы сознания состоит в том, что животные наделены высшей психикой, которая в результате эволюции привела к появлению человека разумного, обладающего сознанием и лингвистическим полем. Взаимное общение высших животных послужило биологической предпосылкой формирования человеческой речи. Споры между учеными связаны с проблемой существования разума у животных. Животные не обладают сознанием, идентичным человеческому, у них нет подобного, равноценного человеческому языка. Для передачи сообщений им не обязательно наличие языка, подобно тому как первобытным людям хватало мимики, языка жестов и набора междометий для понимания друг друга. Определяющим критерием в общении животных является наличествующая в данный момент ситуация, контекст.

У человека язык и сознание перестали подчиняться только ситуативности. Человек, в отличие от животных, осознает себя. Его сознанию присущи такие стороны, как субъективность, воля, самосознание, самоанализ, самоконтроль. В статье «Каково быть летучей мышью», написанной Т. Нагелем, главным свойством сознания выделяется субъективность. В свою очередь, попытка воссоздать сознание с объективистских позиций науки теряет важные компоненты. Развернутая информация о нейробиологическом устройстве мозга летучей мыши не позволит постичь, каково это, быть ею. Такие же выводы Т. Нагель приводит, говоря о человеческом сознании. Мы можем изучить летучую мышь до последней молекулы, но так и не узнаем, как она воспринимает мир. Мы не сможем объяснить сознательный мир другого. Язык животных не несет в себе абстрактного смысла, «общения по поводу общения» [5]. Однако исследования высших животных показали наличие в их поведении таких элементов рассудочной деятельности, как оценка ситуации и целевое действие, наличие психических образов, предпосылки к мимико-жестикulatoryным и звуковым средствам взаимного общения.

«Лингвистическое поле» (термин, введенный У. Матураной и Ф. Варелой) чрезвычайно важно для понимания природы сознания. У животных присутствует лингвистическое поле высшей психики. Под лингвистическим полем подразумевается сфера приобретенно-

го коммуникативного поведения, средства общения, которые вырабатываются живыми существами в процессе совместной жизни. Относительно людей используется термин «лингвистическое поле сознания».

Язык и сознание в концепции У. Матураны и Ф. Варелы представляют собой органическое единство: сознание возникает на основе языка, язык делает возможным сознание. Однако, по мнению Н. Хомского, язык не тождественен мыслительной деятельности, а представляет собой способ психической организации. В ранней работе У. Матураны «Биология познания» прослеживается мысль о том, что мышление не предполагает наличия языка как необходимого средства для функционирования мышления, и утверждает, что мышление – это особый нейрофизиологический процесс самопроекции нервной системы, взаимодействия ее с собственными внутренними состояниями [4]. Мы не можем описать эти самопроекции никак иначе, кроме как средствами языка, и не можем представить иного способа абстрактных различий. Возможно, это знание, которое выходит за пределы нашего психического аутопойезиса.

Похожую гипотезу происхождения самосознания выдвигает и социобиолог Р. Докинз, предположивший, что осознание возникает тогда, когда модель мира, создаваемая мозгом, достигает такой полноты, что ему приходится «включать в нее модель самого себя» [3]. Аутопойетическая концепция утверждает аксиому: разум, сознание, язык зарождаются не в умах отдельных личностей, а в сфере их коммуникативного поведения, социобиологической действительности.

Однако доказательство, представленное в статье Томаса Нагеля «Каково быть летучей мышью?», говорит о том, что наука не может полностью понять и воспроизвести сознание летучей мыши, а также других представителей животного мира вследствие того, что личностные феномены и апперцепции, характеризующие их сознание, не могут быть полностью поняты человеком, точно сформулированы и выражены «человеческим языком» [9]. Всякий живой организм строит свою истинную картину реальности, для описания которой с помощью языка необходимы субъективные концепты лингвистического поля сознания человека и соответствующие концепты для описания высшей психики животного. Для летучей мыши основной элемент восприятия действительности – звуки, для человека – это звуки и образы.

Препятствие заключается в «понятийном переводе». Ментальные феномены, возникающие в сознании, строят целостные, сенсуальные образы. В свою очередь на основе взаимодействия тела, мышления и социокультурной среды возникает язык.

Попытка выйти за установленные грани раскрытия понятий появилась еще в трудах средневековых концептуалистов. Первым понятие концепта ввел Пьер Абеляр. В более поздних работах идея концепта была развита в различных школах XIII в. (модистов, Фомы Аквинского, Иоанна Дунса Скота); разрабатывалась в трудах Гильберта Порретанского, Т. Гобса, У. Оккама и др.).

В Новое время, имевшее своей особенностью вынесение на первый план научного способа познания, на смену термину «концепт» пришел термин «понятие», который строится на понимании субъекта или объекта разумом и не призывает к размышлению. Однако потребность в таком термине не исчезла. На необходимость возрождения концепта обратили внимание Ф. Шеллинг и И. Кант, определяя концепты как обеспечивающее функционирование способности к суждению.

В XX в. проблемой концепта занимались М. Бахтин, В.С. Библер, считавший концепт «зародышем мысли». Нетривиальное философское осмысление концепта продолжили постмодернисты Ж. Делёз и Ф. Гваттари, сравнив его с «кристаллами или самородками смысла – абсолютными пространственными формами» [1]. Понятие концепта является главной темой работ таких философов, как С.А. Аскольдов, А.А. Григорьев, Л.П. Киященко, В.В. Колесов, С.И. Масалова, В.И. Моисеев, С.С. Неретина, Р.И. Павилёнис, А. А. Филатова и др. С.А. Аскольдов в своих работах развивает учение о концепте и его отличии от слова. По его мнению, концепт – это смысловое образование, элемент нашего сознания, замещающий в процессе мышления реальные предметы, их свойства и отношения между ними. Несмотря на то что концепт реально существует в индивидуальном сознании, т. е. субъективен (по происхождению и местонахождению), он отражает существующие независимо от субъекта свойства и отношения окружающего мира, он объективен (по содержанию). Ю.С. Степановым был написан словарь концептов русской культуры. В работе рассмотрена содержательная интерпретация концепта. С позиции автора, базовые концепты существуют «над индивидуальными употреблениями», и способ их «суммирования» является генетическим. По словам Микешиной, концепты – это «интерпретаторы смыслов», форма обработки субъективного опыта, хранящаяся в памяти человека [6].

Несмотря на полувековой труд в области проблематики концепта, его природа полностью не изучена, и открываются все новые грани ее осмысления. Современные исследования концепта останавливаются на таких свойствах, как способность к самоорганизации, самодостраиванию, саморегуляции, фрактальности и неограниченной вариативности.

В языковом концепте сливаются социокультурные, ментальные и психологические категории. Концепт не возникает из ничего, это продукт конвергенции процессов, протекающих в окружающей действительности, в теле и психике человека. Языковые концепты – это многозначные, неизменно меняющиеся системы, возникающие при конвергенции подсистем различных уровней: понятийного, перцептивно-эмоционального, сенсорно-афферентного, телесного, языкового. Концепты действуют в соответствии с универсальными закономерностями. Концепты определяют мышление, способ познания и отражения действительности, являются языковыми средствами, характеризующими человеческие интенциональности.

Без речевых актов невозможно возникновение коммуникации, социальное взаимодействие людей. Система языка не может быть противопоставлена остальному миру. Она – его часть, продукт коэволюции (совместного развития) биологических, психических, социальных и культурных систем. Человеческий мозг категоризирует, классифицирует информацию, однако люди не обмениваются данными, как серверы, а передают информацию, фильтруя в зависимости от окружения, социальных норм, морали. В мозг извне поступает информация, в нем она фильтруется, систематизируется. Концепты – это прослойка, дающая возможность взаимодействовать человеку и социобиологической среде.

Язык – коллективный продукт, в рамках которого мы мыслим, взаимодействуем с детства, поэтому осознать действительность без помощи языка невозможно. Язык – это выражение субъективного мышления, знаний и эмоций. Языковой опыт человечества – не врожденная способность, не заданные культурные концепты и речевое поведение. Язык представляет собой неотъемлемую часть мысли, сознания, и в то же время является основой мысли, а также орудием сознания. Сознание неразрывно связано с языком, но также имеет связь с коммуникацией и социальной средой, его содержание представляет собой систему, сеть исторически сложившихся и непрерывно пополняемых знаний, а также накопленный апперцептивный опыт и качественные состояния сознания.

Агнация языка и мышления, их сопряженность свидетельствуют о том, что свое наиболее точное выражение мысль получает именно в языке. Язык обладает нечеткой семантикой, а также семантической чувствительностью. За человеческой речью всегда стоит сознательный агент, усваивающий «процедуры» мозга и облекающий в речевые формы «результаты вычислений».

Посредством концептов невозможно полностью передать всю связь языка и мышления, для этого необходимы такие конструкты, как мемы, феномены, квалиа.

Концепт как результат личностной категоризации, обобщения, сравнения, анализа в процессе жизнедеятельности человека приобретает множество личностных черт, что придает ему субъективную окраску. Концепты существуют во множестве вариаций, для них невозможно выявление математических закономерностей и проверка на наличие схожих параметров. Выяснение значений и причин структурно-функциональных изменений и развития концептов невозможно без понимания субъективных характеристик личности. Если попытаться типизировать концепт, то будет происходить его некоторое упрощение.

С помощью языка можно изучить структуру сознания, частично осветить когнитивные процессы, протекающие в человеческом мозге. Язык отражает действительность, предстает в виде отсортированного, пропущенного через призму социальных табу, установок, мемов продукта, воплощенного средствами языка, причем это воплощение происходит на уровне концептов.

Языковая деятельность – это один из модусов когниции. Однако имеются другие когнитивные способности, которые не являются языковыми. Есть несколько типов бытия: мир окружающей действительности, действительность, отраженная в мышлении, и семантическая действительность (модификация мышлением действительности).

Все эти типы бытия обособлены друг от друга, но взаимодействуют и неразделимы. Нельзя рассматривать язык в отрыве от бытия, социальной действительности. Само функционирование языка, окружающей действительности, мыслительных процессов и сознания обусловлено их интеграцией.

Д. Деннет утверждает, что в сознании нет места феноменологии, а язык играет главную роль. Согласно Деннету, язык является транслятором культурных мемов, которые определяют порядок действий.

Важная составляющая сознания – это феноменальная компонента (квалиа), касающаяся личностной составляющей сознательного опыта. Она несопоставима с сознательным опытом и плохо поддается компьютеризации. В качестве доказательств существования квалиа был проведен ряд экспериментов: «Довод летучей мыши» (Т. Нагель), «Теория инвертированного спектра» (Дж. Локк, М. Шлинк), «Философский зомби» (Д. Чалмерс), «Комната Мэри» (Ф. Джексон), «Explanatory gap» (Дж. Левин). Квалиа существует, так как язык опирается на пережитые свойства когнитивного опыта.

Д. Деннет предложил исключить понятие «квалиа» из описания сознания, как «колесо, которое функционирует, но не приводит в движение важную машину восприятия» [8]. Деннет описывает квалиа такими чертами, как невыразимость, простота и однородность, приватность (владение только носителем опыта), безошибочность. Деннет резюмирует, что квалиа опирается на свойства, которых не существует. Он утверждает, что в сознании нет места феноменологии, а язык играет главную роль. Тогда остается неосвещенной такая сторона сознания, как феноменологическая природа интенциональности сознания и его ментальных составляющих феноменов.

Согласно Деннету, язык играет роль транслятора культурных мемов, которые определяют порядок действий. Мем – это «репликатор структурирования и отражения определенной части человеческого опыта», передаваемый посредством языка [2]. Каждый мем – это алгоритм, построенный из концептов в языково-культурной социальной среде. Понятие «мем» стало объектом изучения зародившейся научной дисциплины – «меметика». Основным ее содержанием является изучение эволюционных моделей передачи информации на базе концепции мемов. Другой термин, который возникает при рассмотрении мемов, – «мемплекс», комплекс, состоящий из множества мемов. Мемплексы включают группы мемов, объединение схожих элементов. Мемплекс представляет собой самостоятельную единицу, обладающую определёнными свойствами. Набор догм, социальных табу, политические воззрения представляют собой примеры мемплексов. С. Блекмор относит к мемплексам такие модели человеческого поведения, как альтруизм. Любой мем, попадая в мозг, проходит строгий отбор, в результате которого мы принимаем его или отторгаем. Несмотря на то что в области меметики проведено много исследований и написано множество литературы, неизвестно, каким образом реплицируются и передаются мемы между индивидами от поколения к поколению.

Д. Чалмерс оппонирует Д. Деннету: операции с когнитивным содержанием и феноменальные квалиа – взаимозависимые свойства сознания [7]. Определение квалиа было дано американским философом Кларенсом Льюисом и использовано в книге «Разум и мировой порядок», однако существовали синонимы: непосредственные ощущения, феноменальные качества, квалитативное содержание ментальных состояний.

Квалиа априори окутаны субъективностью. Эти квалитативные переживания невозможно постичь, они не могут быть полностью переданы другому лицу, так как невозможно посредством языка отразить все прочувствованные смыслы. Они никак не могут быть постигнуты кроме личностного переживания. Каждый квалитативный компонент опыта – это элемент субъективной реальности. Язык и речевое поведение – это связующий элемент между квалиа и интенциональными состояниями. Квалиа – личностные, субъективные переживания, составляющие рефлексивный опыт, они являются основой сознания. Эти феноменологические сущности не могут быть описаны с помощью языка, это непроговариваемая единица в сознании индивида, внутренние качественные переживания. Феноменальные состояния не поддаются описанию только с помощью языка или любых других отражений (жестов, мимики). Феноменологический аспект представляет собой наличие реальности, принципиально не сводимой к языку, обладающей своей имманентной логикой. Язык уже надстроен над этой основой.

Глубже понять природу возникновения и взаимодействия языка и сознания позволяет сопоставление их взаимосвязи с механизмами функционирования живых организмов в окружающей среде. У. Матурана и Ф. Варела для описания такого взаимопроникающего взаимодействия в своей работе использовали понятие рекурсии, под которой понимали реакцию организма на результат своей деятельности в социобиологической среде с последующей корректировкой поведения. Эта корректировка может быть направлена на изменение состояния как самого организма, так и на множественные изменения элементов окружающей среды. Многоуровневая рекурсия порождает возникновение единства организма и социобиологической системы. С помощью языка мы проводим «лингвистическое распознавание лингвистических различий» [5]. Формирование языковых конструкций стало возможным благодаря согласованности действий социума. Каждый человек, являясь биологическим существом, наделенным сознанием и погруженным в социальную среду, при-

способливается к ней и воздействует на нее. Сознание человека зависит не только от окружающей действительности, но и может воздействовать и изменять ее, что в свою очередь порождает новый виток изменения сознания. Выступление перед аудиторией, презентация проекта своим результатом несут не только изменение сознания субъектов общения, но и возникновение обратной связи, которая приводит к детерминированному воздействию на выступающего. Возникает устойчивая связь человека и общества, которая приводит к созиданию и развитию, координации их деятельности. Формирование и развитие лингвистического поля является результатом рекурсии лингвистических взаимодействий людей. По отношению к языку и сознанию более уместно говорить о косвенно рекурсивной связи. То есть функция сознания вызывает функцию языка (как облачение феноменальных состояний в языковую форму), которая в свою очередь вызывает функцию сознания (язык формирует сознание).

У каждого индивида имеются личностные феномены, накопленный феноменальный опыт, поэтому для наилучшего воспроизведения сознания необходимо видеть и понимать мир с точки, находящейся вне его. Однако это невозможно. Сознание рисует образы действительности как проявление его организации, а далее взаимодействует с этими образами, модифицирует их в свете текущего опыта и отражает в языке. Феномены сознания являются исходными данными, которые необходимо объяснить. Элиминация феноменов из проблемы сознания напоминает избавление от «трудной проблемы» и попытку механизировать сознание.

Наиболее верная репрезентация специфики сознания достигается в терминах философии языка, теории речевых актов, аутопоэзиса, лингвистического поля сознания, феноменологии. Нейробиологические и информационные подходы к сознанию не должны исключать ментальную составляющую сознания, а также накопленный апперцептивный и рефлексивный опыт, феноменальную природу, интенциональность. Применение такого коллективного продукта, как язык, и такого индивидуального продукта, как концепты и мемы, позволит построить лингвистическое поле сознания.

Если свести все линии предшествующих рассуждений в одну точку, то рассмотрение когнитивных процессов в совокупности с феноменальными предпосылками, ментальной природой, субъективностью, апперцептивным и рефлексивным опытом продвигает нас по пути объяснения проблемы сознания.

Список литературы

1. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / пер. с фр. и послесл. С. Зенкина. – М.: Академ. проект, 2009.
2. Деннет Д. Виды психики. – М.: Идея-Пресс, 2004.
3. Докинз Р. Эгоистичный ген / пер. с англ. Н. Фоминой. – М.: АСТ:CORPUS, 2013.
4. Матурана У. Биология познания // Язык и интеллект. – М.: Прогресс, 1995. – С. 95–142.
5. Матурана У., Варела Ф. Древо познания. – М.: Мысль, 2001.
6. Микешина Л.А. Философия науки. – М.: Прогресс-Традиция, МПСИ, Флинта, 2005.
7. Чалмерс Д. Сознательный ум: в поисках фундаментальной теории. – М.: URSS-Editorial, 2013.
8. Юлина Н. С. Головоломки проблемы сознания: концепция Дэниела Деннета. – М.: Канон+, 2004.
9. Nagel T. What Is It Like to Be a Bat? // Philosophical Review. – 1974. – Vol. 83. – P. 435–450.

Анализ принципа фокусно-идеографического восприятия потока языка как целостности

В статье рассмотрен принцип фокусно-идеографического восприятия языкового потока в виде речи или письма в русле чувственной и объективирующей деятельности сознания. В результате отмечается специфика внутренней языковой упорядоченности при внешней направленности восприятия на основе сравнения образцов узнавания языкового потока как целостности. Кроме того, выявляется диалектический характер деятельности сознания при восприятии языка, который, в свою очередь, представляется средой с многогранной организацией символично-метафорического уплотнения различных уровней содержательности.

The article presents the analysis of the principle of focus-ideographic perception of a language stream in the form of oral or written speech within the frame of sensual and objectivizing activity of consciousness. Comparing cognizance samples of the language stream as an integrity, the author points out internal language orderliness notwithstanding external orientation of perception, as well as the dialectic character of consciousness activity in the process of language perception, the language being represented as a certain medium with a multi-focal organization of symbolic-metaphorical consolidation of various content levels.

Ключевые слова: пространство языка, идеографема, образец узнавания, сравнение, фокус, языковой поток.

Key words: language space, ideographeme, cognizance sample, comparison, focus, language stream.

Интуитивист А. Бергсон, рассуждая об особенностях механизма нашего восприятия, отмечает, что «...нет ощущения без “экстенсивности” или без “чувства объёма”» [1, с. 635]. Отмеченный эффект обусловлен тем, что «наше “я” касается внешнего мира только своей поверхностью» [1, с. 771]. По Бергсону, для мышления, равно как и для восприятия, присущ «кинематографический механизм», физически обеспечивающий реальность для нашего сознания путём восстановления утраченной интеллектом непрерывности всякого изменения, движения, потока. Отображение реальности при восприятии сводится к процессу соединения в иллюзорную совокупность потока кадров, что, следовательно, включает в себе и наличие поверхности, на которой это соединение осуществляется и которая как бы размещена на условной «границе» мира и сознания; временное

единство при восприятии преобразуется в единство пространственное. В основе восприятия как такового Бергсоном полагается зрительный фактор, поскольку чувство зрения – «разведчик осязания, оно подготавливает наше действие на внешний мир» [1, с. 947]. В своих работах Бергсон не вторгается в сферу бессознательного. Предпосылки для своих заключений он находит, в частности, в античной греческой философии.

Тематизируя концепты сознания и восприятия на основании тезисов Бергсона, примем, что жизненный порыв уподобляется творческой деятельности сознания, т. е. сознание – непрерывный и изменяющийся творческий поток. Восприятие же возможно как «чистое восприятие», являясь исходным пунктом познания; восприятие – познавательный процесс, идущий от органов чувств до практической деятельности сознания, ориентированной на неё мозгом.

Вспомним, что в рамках идей постструктурализма мир и общество состоят из «необъятных облаков языковой материи» [9, с. 154]. Вводя в своих работах концепт «поверхности языка», Ж. Делёз, прежде всего, апеллирует к терминологии стоиков («стойки открыли поверхностные эффекты» [6, с. 24]) и выражает корреляты их философских понятий в своих оригинальных разработках. Делёз также активно анализирует творчество Л. Кэролла и приводит цитаты его работ: «Гладкая Поверхностьность – это характер речи...» [6, с. 28].

Тем самым в контексте научной методологии мы отмечаем сходство и взаимосвязи научных разработок различных направлений философской мысли (и будем это делать ниже с привлечением лингвистического знания), имеющих отношение к языку. В рамках данных подходов обращение к языку осуществляется в терминах «поверхности», что послужит отправной точкой для рассуждений. Концептуальная связанность идей, упоминаемых в данной статье, подчёркивает «пространственные» свойства языка и носит собирательный и уточняющий характер, дополняющим образом формируясь вокруг достижений интуитивизма и «позитивной метафизики» Бергсона, а также оригинальных разработок постструктуралистов, богатый и уникальный по содержанию опыт которых требует зачастую осторожной интерпретации при переходе к научности от присутствующей им литературности.

На основании обобщения совокупности взглядов, концептуально дополняющих друг друга и тезисно упомянутых выше, формируется концепт, ставший известным во второй половине XX в. как «поверхность языка» у Делёза [6] или «пространство языка» у

М. Фуко [11]. Данный концепт, обоснование которого обеспечивается выводами проблематики восприятия в работах Бергсона, может быть рассмотрен с претензией на статус принципа. «Принцип» в этом случае должен пониматься как исходная предпосылка мышления, вскрываемая интуитивистским методом.

Итак, восприятие языка осуществляется пространственным образом. Опыт эпохи постмодерна позволяет подтверждать этот вывод использованием возможности «осматриваться вокруг» как во временном, так и концептуальном плане. Общее в качестве пространственных свойств языка отмечается зачастую у совершенно не сходных по философскому мировоззрению авторов.

Цель данной работы – выявление существенных особенностей языкового восприятия с учётом обозначенных пространственных эффектов сознания для получения выводов, претендующих на гносеологический характер.

Как считает Фуко [11], не имеющее «места» и «недоступное осмыслению» пространство языка, образованное пересечением языкового и пространственного как локус встречи явлений и возможных порядков, невозможно найти. Языку, тем не менее, присуща своеобразная, т. е. «своя», языковая, логичность, которая позволяет ему достигать готовности к восприятию. Но «в чем состоит эта логичность, которая явно не определяется априорным и необходимым сцеплением и не обуславливается непосредственно чувственными содержаниями»? [11, с. 32]. Мы отвечаем – в целостности.

Как представляется Фуко, язык сам в себе, т. е. интерпретированно не обусловленный, обладает минимумом формальности, а форма ему присваивается нашим логическим мышлением в целях закрепления за ним понятных трансляционных свойств¹. Мышлением же и создаётся сетка координат пространства, где мы логически упорядочиваем вещи. Иными словами, культурное «развитие» языка есть не что иное, как лепка уникальности его формы, исходя из условий конкретной эпохи. Взятый как бы из ниоткуда² язык подвергается культурной архитектонике со стороны актуальной социальной рефлексии; в современном обществе принято объяснять то,

¹ Науки о языке зачастую подытоживают особенности набора культурологических практик по оформлению языкового нечто, на которое первоначально указывают ощущения услышанного и считанного.

² Эволюционистская точка зрения всё-таки не в силах указать на первопричину феномена языка, если рассматривать его как изобретение, поскольку он очевидно иррационален (не говоря уже о споре первичности речи и письма).

что «говорит» язык. Языком управляет, согласно Фуко, культура путём создания «эмпирических порядков».

Но есть область, которая «предшествует словам, восприятиям и жестам» [11, с. 34]. И поэтому нам необходима такая история, которая обнаруживает след чистой возможности без какой-либо её оценочной интерпретации. В этом смысле поиск должен быть направлен на преодоление всякой герменевтической возможности, т. е. на ограничение до-словесным, до-смысловым воплощением языка – таким, которому не могли бы быть приложены толкование или перевод. Требуется в буквальном смысле выявить пространство языка.

Поиск «эпистемологического поля» требует безрационального, внелингвистического обнаружения языка как не имеющего места пространства, как дерридариянского «следа». Отказ от трансцендентной аксиоматики (т. е. априорных идей и ноуменов) служит поводом для вывода языкового феномена из подчинённости какому бы то ни было началу или идеальному образцу, т. е. условию возможности «нарастающего совершенствования» или девальвации. Требуется найти такую грань языка, посредством которой он будет определяться как не нуждающаяся в прибавке ценность, т. е. без учёта его фольклорной надстройки. В этом случае остаётся говорить о феномене чистого восприятия того, что затем воспроизводит в нас рефлексию языка.

Характер настоящих рассуждений можно считать в какой-то мере феноменологическим с учётом рассмотрения аспектов чувственного восприятия как «праисконного опыта» по Гуссерлю [5] и трактовки представления как объективирующей функции актов сознания. Здесь в непосредственном виде мы можем признать «трансцендентальную психологию», чистое восприятие: «...живя в восприятии, направлять свой наблюдающий и теоретизирующий взгляд не на воспринимаемое, но вместо этого на само же восприятие...» [5, с. 280].

Поскольку речь идёт о восприятии, «язык» или «языковой поток» не следует понимать как свод правил или тезаурус, поскольку последние являются артефактами. Словари и предписания по словоупотреблению могут выступать только в качестве следствий языкового анализа, которому всё же предшествует осуществляющийся язык. Язык в непосредственном выявлении есть движущееся: «язык не есть продукт деятельности (Ergon), а деятельность (Energeia)» [4, с. 70].

Для трансцендентального рассмотрения требуется отстранённость от качества воспринимаемого. В таком случае целесообразно

применять понятие «языковой поток», под которым будем понимать также и «язык» в целом. Поскольку «каждый язык заключается в акте его реального порождения» [4, с. 70], то следует рассматривать языковой поток в точке, предшествующей анализу содержимого.

Обратим внимание на речь и письмо в живом потоковом восприятии. Как отмечал Бергсон, существует «двигательная схема слышанной речи» [1, с. 520]. Обоснованное мнение автора состоит в том, что «в основе распознавания есть, стало быть, явление двигательного порядка» [1, с. 500]. При этом следует учитывать, что «схема, при помощи которой мы скандируем слышимую речь, отмечает только её выдающиеся контуры» [1, с. 521]. Для этого эффекта Бергсоном удачно применяется термин «распознавание». То есть речь при восприятии подвергается в первую очередь распознаванию. В этом мы видим нюансировку принципа языкового восприятия. Следует также уточнить, что «распознавание» более всего подошло бы для автоматического поиска с использованием неизменных эталонов, в случае же восприятия уместнее говорить об «узнавании», учитывая «...бесперывное раздвоение настоящего на восприятие и воспоминание...» [1, с. 1036].

Относительно восприятия текстового носителя потока языка Бергсон отмечает, что «...от каждого слова, и даже от каждой части фразы вы замечаете только несколько букв или даже несколько характерных черт, ровно столько, чтобы была для вас возможность угадать остальное; вам кажется, что вы видите это остальное...» [1, с. 993]. С учётом феномена воспоминания, следующего тенью за восприятием, автор уверен, что «обычное чтение, в большей своей части, есть отгадывание» [1, с. 994]. Таким образом, в случае восприятия текста снова наблюдаем фактор узнавания, что в целом и роднит между собою, казалось бы, такие отличные друг от друга процессы восприятия речи и восприятия письма.

«Акустический образ» Ф. де Соссюра также говорит о сравнительном характере восприятия языка. Мы не читаем в смысле приобретения, а сравниваем.

Поскольку «...мы познаём вещи только в виде образов, мы должны поставить вопрос на почву образов и только образов» [1, с. 425], то будем также принимать, что фактор узнавания присущ отрывкам воспоминаний или образов. Представляется, что в контексте лингвистической тематики уместнее использовать «образец» как наличный языковой предшественник внутреннего образа, идеи. В результате формируем связку – «образец узнавания».

Такие образцы представляют собой возбудители получаемых впечатлений, питающих идею, поэтому они подходят под смысловое значение «идеографемы». При рассмотрении особенностей восприятия языкового потока мы получили, что идеографические (для текста) и идеофонические (для речи) особенности восприятия в отношении получаемых от них эффектов сознания могут быть тематически отождествлены и не создают существенного повода для разделения исследовательского усилия. В таком случае возникает возможность говорить об общих свойствах мышления языкового потока, которое осуществляется образно-пространственно.

Наконец, следует уделить особое внимание изучению отношения между воспринимаемым потоком языка и образцом узнавания. Как уже упоминалось, процесс узнавания языкового потока во многом заключается в отгадывании, а затем, «восстановив воспринятый предмет как какое-то независимое целое, мы восстанавливаем вместе с ним последовательно всё более отдалённые условия» [1, с. 514]. Иными словами, мы всегда воспринимаем часть, пребывая в уверенности о наличии на её месте целого. Поскольку язык воплощён в поверхности, целокупную природу которой мы отгадываем по образцам узнавания, снова отметим зрительный характер этого процесса. Зрению, как известно, присуща такая характеристика, как фокусность (зрению как пространственно-дифференцирующей, фотообъективной функции). Фокус неизбежен там, где осуществляется взгляд вообще. Мы, в общем-то, и выделяем взгляд как таковой только по способности к сосредоточению, что и есть фокусирование.

Теперь дадим характеристику фокусно-идеографического восприятия: это процесс восприятия языка как потока, присущий сознанию и заключающийся в пространственном узнавании с фокусным характером места языкового потока при сравнении с образцами, хранящимися в памяти воспринимающего, в результате чего пространственно воспринятое воплощается в личностную невербальную идею, которая затем ещё подлежит преобразованию в формат общепринятых в социальной реальности категорий содержательности.

Языковой поток в виде речи или письма запускает процедуру сознания также же в потоковом исполнении. В результате сравнений поточно формируется момент удовлетворённости в восприятии. Сознание оценивает воспринимаемый поток в соответствии с имеющимися в памяти образцами, которые, в свою очередь, также получены из результатов всех предыдущих и текущего сравнений.

Кроме того, формируется состояние оценочных ожиданий ещё не принятого к оценке потока.

Следует полагать, что восприятие языковых потоков происходит идеографически/идеофонически¹. Читатель/слушатель не выделяет отдельные буквы, слоги, слова по трудоёмкому алгоритму перевода звуков в понятные образы. Воспринимающее сознание не делит воспринимаемый поток, принимая перерывы в нём как временные паузы, т. е. по-иному оцениваемый, но поток. Фонематическое деление речи – процесс условный, при текстовом же варианте пробелы воспринимаются в качестве специальных букв или своего рода знаков пунктуации, «символами потенции», по умолчанию входящими в алфавит и в тексте графематически выражаемыми пробелом. Нельзя утверждать, что сознание отделяет знаки друг от друга посредством помышления некоего ничто между ними, а не различием как таковым (скорее, «различАнием» [7]), которое и формирует «семиотический фильтр» [8].

С накоплением опыта выработки образцов детализация и гибкость сознательных идеографем уточняется соразмерно задействованности образно-понятийного аппарата человека. Детализация идеографем происходит в процессе освоения, перестройки – т. е. тогда, когда требуется более тщательное считывание незнакомого носителя. Понижение уровня детализации означает, что, например, идеографемой временно может восприниматься буква или часть буквы². Базисной составляющей впервые обучающегося сознания можно считать архетипы коллективного бессознательного.

Таким образом, идеографемой следует считать не отдельный знак, фигуру, начертание или их комплекс, а находящееся в удерживаемом фокусе внимания движущееся и захваченное в конкретный момент времени место языкового потока. Объективно язык «по самому своему существу одновременно и детерминирован, и “размыт”» [3, с. 4].

Образец узнавания, как сам язык, есть живая стихия языка. Он не имеет границ и неразрывно связывает вовлечённые в фокус условные части единого языкового потока с невовлечёнными. Эти места потока соотносятся друг с другом как оттенки одного цвета: наиболее насыщенные есть наиболее активные, т. е. находящиеся в

¹ «По сути, каждая графическая форма может иметь двойную значимость – идеографическую и фонетическую» [7, с. 227].

² Так, например, при обучении буквам *и* и *п* объясняют их различие расположением «перекладины», и какое-то время она воспринимается отдельным начертанием. То же самое можно применить по отношению к буквам *е* и *ё*, *и* и *й*, *б* и *в*.

фокусе непосредственного внимания. Образец в своей связанности с языковым потоком метафорически представляется узором бесконечного кружева, выделяемым посредством внимания. По своей сущности он содержит в себе весь язык, так же как и капля воды родственна целому морю. Образец языкового потока, находящийся в фокусе внимания – оттянутый вниманием «щипок», тянущий за собой всю безграничную материю.

Образы памяти не неизменны. Сознание стремится запоминать «лучшее», отвергая «худшее» (ненужное и обременяющее), стремясь при производстве потока оценок восприятия к удовлетворённости при сравнении ожидаемого и действительного. Такое совпадение возможно тогда, когда воспринимаемые потоки языка освобождены: 1) от внутреннего влияния воспринимающего сознания и 2) от внешнего воздействия. Иными словами, полная удовлетворённость в восприятии языкового потока возможна, если вся совокупность фундаментальных языковых различий полноценно воспринята без языковых примесей, не входящих в сформированный «семиотический фильтр».

Всё, что являет в языковом потоке «духовную силу» [4], представляет собой смыслы, уже извлечённые из потока языка сознанием. Сознание, восстанавливая свою личность, тем самым одухотворяет всё вокруг и механику языка. Сознание в языковой деятельности испытывает противоречивое воздействие на себя и от себя же самого: с одной стороны, оно должно самоустраняться при восприятии сообщений для исключения отрицательного влияния на оценку восприятия (воление), с другой – вынуждено активно мифологизировать возбуждаемые из своей глубины безымянные образы (представление).

Фонема выполняет функцию различителя морфемы (понятие которой ввёл Б. де Куртэнэ). Если первая является неделимой по форме, то вторая – неделимой по содержанию. Таким образом, обе они представляют собой абстракции. То же говорилось выше и про графематическое отображение языкового потока. Все возможные статические и математические полагания для «частиц» языкового потока изначально выступают только как условные допущения. Есть мнение, что «фонологическая система в нормальном случае усваивается человеком бессознательно» [8, с. 565], а графическая – сознательно, путём обучения. Подобная осознаваемость воспринимаемой графической системы делает текст отличным от речи, но по большому счёту только при смысловом освоении языка.

Графема представляет собой законченный, персонифицированный именем объект. Представления, связанные с ним, неизбежно мифически окрашиваются и подразумевают идею с уникальным сюжетом¹. В акте восприятия чтение текста нетрудно приравнять к процессу внутреннего проговаривания. Читающий выслушивает собственную речь, переводя сознательное идеографическое качество в бессознательное идеофонческое² и обратно.

При анализе содержательности текста учитывается его уровневая организованность, выражающаяся в сложной внутренней взаимосвязанности текста как «сущности» с «самодовлеющим характером» [3, с. 6]. И.Р. Гальперин предлагает считать текст уровнем речи. Цементирующий материал содержания текста при глубоком рассмотрении смещается к его стилистике, к разного рода приёмам, таким как: «контекст, социальное взаимодействие, дейксис, размытость, сарказм, типы дискурса, обрывки, вариативность» [3, с. 10].

Содержательно-концептуальная информация, содержательно-фактуальная информация, содержательно-подтекстовая информация, язык как разновидность кода, сверхфразовое единство, импликация, интеграция, перспекция, – все эти понятийные организации свидетельствуют о смысловом взаимопроникновении частей текста в единое целое. Последовательное восприятие информационной цепочки текста затрагивает доступ к его целостности и фактически его нескончаемости. «В организованности текста как объекта нашего наблюдения таятся силы, хотя и подчиненные законам его организации, но всегда способные вырваться из цепких лап детерминизма. Эти силы воздействуют на текст, заставляя его “дышать”...» [3, с. 48].

Информационная цепочка различий в языковом потоке, обеспеченных знаками, представляет собой также знак, носитель куда более содержательных смысловых структур, которые возможно оценивать только при наиболее общих подходах, утверждающих целостность языкового восприятия. Знак текста стремится в своей целостности к символу, указующему на целостность потока, на второстепенную роль воспринимающей стороны, когда сам язык определяет задачи автору и получателю. Избегая «пলেখановского иероглифизма», отметим, что символ всего языка как потока выражает «принцип бесконечного становления с указанием всей той закономерности, которой подчиняются все отдельные точки данного становления» [10, с. 20].

¹ «Нас берет в плен картина. И мы не можем выйти за ее пределы, ибо она заключена в нашем языке и тот как бы нещадно повторяет ее нам» [2, с. 128].

² «Так, я мог бы сказать, что написанное внушает мне звук. – А мог бы выразиться и так: буква и звук при чтении образуют единство, как бы сплав» [2, с. 150].

Подытожим результаты проведенного рассмотрения. Язык в качестве потока развёртывается в сознании иллюзорной пространственной моделью, края которой ускользают за фокусную границу восприятия. Внутри фокуса восприятия обнаруживается абстрактный образ, идея, порождаемая в результате сравнения с хранящимися в памяти образцами узнавания. Таким образом отмечается двойственная работа сознания по непосредственному качественному («внешнему») восприятию образцов и параллельно текущему («внутреннему») воспроизведению образов в представлении. Пространственная модель языка не имеет границ как в отношении совокупности его структурных компонентов (поскольку они абстрактны), так и в отношении подготовленной к извлечению содержательности, поскольку её компоненты так же условны и неотделимы друг в друга. Языковой поток представляет собой целостность, членимую разумом для обеспечения возможности её восприятия.

Список литературы

1. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память / пер. с фр. – Мн.: Харвест, 1999.
2. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I / пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева / сост., вступ. ст., примеч. М.С. Козловой. – М.: Гнозио, 1994.
3. Гальперин И. Р. Текст как объект лингвистического исследования. 4-е изд., стереотип. – М.: КомКнига, 2006.
4. Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию / пер. с нем.; общ. ред. Г.В. Рамишвили; послесл. А.В. Гулыги и В.А. Звегинцева. – М.: Прогресс, 2000.
5. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / пер. с нем. А.В. Михайлова; вступ. ст. В.А. Куренного. – М.: Акад. проект, 2009.
6. Делёз Ж. Логика смысла / пер. с фр. Фуко М. Д 29 *Theatrum philosophicum* / пер. с фр. – М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998.
7. Деррида Ж. О грамматологии / пер. с фр. и вступ. ст. Н. Автономовой. – М.: Ad Marginem, 2000.
8. Зализняк А.А. Русское именное словоизменение. – М.: Языки славянской культуры, 2002.
9. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н.А. Шматко. – М.: Ин-т эксперим. социологии; СПб.: Алетейя, 1998.
10. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – 2-е изд., испр. – М.: Искусство, 1995.
11. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой; вступ. ст. Н.С. Автономовой. – СПб.: А-сад, 1994.

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И МАССОВЫХ КОММУНИКАЦИЙ

УДК 165.324

О. В. Джиган

Влияние современных технологий на научную картину мира

В статье исследуется влияние современных конструктивных нано-, био- и информационных технологий на построение научной картины мира и трансформацию процесса познания. На примере достижений этих технологий показывается, что их развитие и внедрение сопровождается появлением широкого ряда социальных, этических, психологических, а также экологических проблем, потенциальные риски которых нельзя не оценивать в эпоху нанотехнологий.

The author considers the influence of advanced constructivism nano-, bio- and information technologies on the creation of scientific worldview and the transformation of cognitive processes, arguing that the said technological development and its application result in a wide range of social, ethic, psychological and ecological problems and potential risks that cannot be underestimated in the era of nanotechnologies.

Ключевые слова: научная картина мира, конструктивизм, саморазвивающиеся системы, нанотехнологии, биотехнологии, информационные технологии, технологическая сингулярность, искусственный интеллект, нейроинтерфейсы.

Key words: scientific worldview, constructivism, self-developing systems, nanotechnologies, biotechnologies, information technologies, technological singularity, artificial intelligence, neurointerfaces.

Научная картина мира является представлением о мире, которое содержит в себе теоретические знания, образующие основания науки. Благодаря схематизации и упрощению действительности картина мира способна выделить сущностные связи из многообразия реального мира, что является основной целью любой науки. Это

своего рода предельно абстрактная «матрица» порождения искусственных объектов и процессов [9, с. 135–143].

Оказывая влияние на формирование мировоззрения, научная картина мира представляет собой «предмет исследования соответственно определенному историческому этапу развития науки, форма, посредством которой интегрируются и систематизируются конкретные знания, полученные в различных областях научного поиска» [9, с. 135]. Таким образом, картина мира является моделью объектов или процессов, которые выступают предметом исследования на определённом этапе человеческого развития. Общей характеристикой любой научной картины мира является то, что она строится из «небольшого набора теоретических конструктов, которые онтологизировались, отождествлялись с исследуемой реальностью», «связи и отношения конструктов, из которых она построена, фиксируются в виде онтологических принципов» [10, с. 4].

Научная картина мира меняется на каждом историческом этапе развития научного знания. Так, в XVII – первой половине XIX в. в науке господствовала механистическая картина мира, в которой в качестве системы онтологических конструктов выступали неделимые атомы, абсолютное пространство и время, прямолинейные силы. Принципы, формируемые согласно этим конструктам, образовали базис физического знания, сделав механистическую картину мира первой научной онтологией физики, одновременно проецируемой и на природу в целом, и на социальную жизнь. В XVIII столетии эта картина мира была дополнена. Наряду с представлениями о неделимых атомах в неё вошли такие невесомые субстанции, как теплород, электрический и магнитный флюиды. На теорию флюидов опирался Ламарк, выявляя эволюционные ряды организмов, что впоследствии легло в определение биологической картины мира, тем самым конструируя биологию как особую научную дисциплину. Механистическая картина мира внесла свой вклад и в становление социологии как науки, которая видела общество в качестве механической системы. Таким образом, общенаучная картина мира соединяла в себе физическую картину мира, естественно-научную и картину социальной реальности.

На сегодняшний день ключевым в формировании технологического развития и современной научной картины мира является такое понятие, как саморазвивающиеся системы. Для этих систем характерны переходы от одного вида саморегуляции к другому, а также энергоинформационный обмен с внешней средой, обмен веществом, открытость и способность к развитию. К подобным системам отно-

сятся объекты живой природы, такие как организмы, биогеоценозы, популяции, а также современные продукты биотехнологий, генной инженерии. Наиболее перспективными примерами саморегулирующихся систем можно считать компьютерные сети, формирующие диалог между человеком и ЭВМ, и объекты современных нанотехнологий.

Развитие нанотехнологий существенно увеличивает возможности человечества, что способствует формированию серьёзных сдвигов в жизни общества. На сегодняшний день именно они являются одним из центральных направлений в развитии производства, имея всепроникающий характер, подобно повсеместно используемым информационным технологиям. Данные технологии являются ведущей отраслью науки и техники, направленно конструирующей изделия с определённо заданными свойствами при помощи манипуляции атомами и молекулами. «Нанотехнология начинает конструировать предметы и материалы, оперируя теми единицами реального мира, которые философы-эмпирики считали логическими конструкциями из чувственных данных (атомы, элементарные частицы), а конструктивисты – простыми фикциями» [7, с. 38]. Согласно исследованиям Н. В. Даниелян, «для конструктивизма проблемы соотношения естественного и искусственного не существует, так как для него не существует естественного» [5, с. 234]. В основе нанотехнологий лежит идея конструирования реальности, идея о том, что человек способен сам стать конструктором реального мира. Поэтому с уверенностью можно сказать, что данный вид технологий, являясь передовой отраслью науки на сегодняшний день, представляет собой фактор формирования современной научной картины мира, конструируя объекты неживой природы и моделируя с их помощью объекты живой природы. Следовательно, нанотехнологии выступают как самостоятельная сила воздействия на человека, общество и природу. Есть основания полагать, что изменения в технике, связанные с нанотехнологиями, будут значительнее, чем изменения, произведенные предшествующими технологиями. Проникая в жизнедеятельность природы, они меняют не только форму жизни, но и само её существо.

«Использование инструменталистской (конструктивистской) парадигмы в качестве методологии нанотехнологий имеет ещё один аспект, это – активная роль познания» [1, с. 6]. Можно полагать, что разум активен на всех уровнях своего восприятия, поскольку данные технологии позволяют моделировать «изобретения» живой природы благодаря манипуляции отдельными атомами и молекула-

ми и открывают невиданные ранее перспективы для творчества. Проводя философскую рефлексию над данной проблемой, уместно сделать вывод, что с помощью развития и применения нанотехнологий в науке и общественной жизни возможно возникновение цивилизации со своими идеалами и духовными ценностями.

Развитие нанотехнологий внесёт огромный вклад в преобразование общества на всех его уровнях. Нанотехнологии изменят всё – начиная от здоровья, благосостояния общества, социально-психических условий жизни до безопасности государств. Кардинально изменится физический мир человека в результате модификации уровня его чувствительности, что приведёт к необратимым последствиям. Поэтому необходима философская рефлексия социальных последствий нанотехнологий и анализ их влияния на проектирование социальной реальности, так как они способны изменить смысл человеческой жизни и социальные ценности людей. Мощь данного вида технологий несёт не только положительный эффект, но и угрожает всей человеческой цивилизации. Следовательно, эти технологии носят двойственный характер: конструктивный и в то же время деструктивный.

Достижения и развитие нанотехнологий неизбежно затронут многие области человеческой деятельности, такие как медицина, робототехника, информационные технологии, электроника, искусственный интеллект и т. д. «Именно развитие нанотехнологий определит облик XXI века, подобно тому, как открытие атомной энергии, изобретение лазера и транзистора определили облик XX столетия» [2, с. 3]. Согласно мнению экспертов, данные технологии способны произвести революцию на уровне манипулирования материей, как в своё время произвели компьютеры в сфере информатизации общества. Конструирование и изменение пространственно-временной структуры сознания – это следствие осуществления технических операций на атомно-молекулярном уровне. Нанотехнологии кардинально отличаются от всех научно-технических дисциплин, неся в себе общую цель всех задействованных в них наук, таких как физика, химия, биология, экология, электротехника, механика и многих других. Поэтому в первую очередь в качестве центрального вопроса встаёт философское осмысление направлений развития нанотехнологий, а также социальных, этических, психологических проблем, возникающих с появлением данного научно-технического направления.

С развитием нанотехнологий неразрывно связано развитие сферы биотехнологий. Благодаря современным разработкам в этой об-

ласти теория адресной доставки лекарств в лечении болезней становится реальностью. Уже удалось синтезировать наночастицы PLNs (platelet-like nanoparticles – тромбоцитоподобные наночастицы), выполняющие функции человеческих тромбоцитов – клеток крови, отвечающих за процесс свёртываемости. Их можно вводить в кровь пациента для пополнения его собственного запаса данных клеток, инициируя процесс восстановления сосуда и тем самым останавливая кровотечение. Эти наночастицы способны имитировать гибкость, форму и поверхностную биологию тромбоцитов человека, что сможет ускорить процесс естественного заживления, а также станет возможным адаптированное лечение для каждого конкретного пациента. Такое открытие – это прорыв в области остановки кровотечений. Выполнив свою функцию в организме, сформированный из наночастиц тромб через некоторое время растворяется, когда необходимость в его присутствии исчезает. Синтетически созданные PLNs дешевле и имеют более длительный срок хранения по сравнению с аналогичными человеческими компонентами крови, что имеет существенное значение в экстренных ситуациях. Возможно, благодаря подобным технологиям в будущем станет реальностью изобретение лекарства от рака, нацеленного исключительно на уничтожение злокачественного новообразования без затрагивания здоровых органов и систем организма, которое происходит в настоящий момент при использовании методов химиотерапии.

Также удалось повысить возможности растений по захвату солнечной энергии на 30 % благодаря внедрению в хлоропласты растения – органеллы, осуществляющие процесс фотосинтеза, – углеродных нанотрубок при помощи новой технологии LEEP, и «научить» растения распознавать оксид азота (основной загрязнитель воздуха). Детектирование оксида азота стало возможным благодаря особому полимерному покрытию нанотрубок, которое под воздействием загрязнителя способно давать слабую флуоресценцию. Для таких бионических растений стал возможен захват света на недоступных для них ранее длинах волн: ультрафиолетового, зелёного и ближнего инфракрасного спектра. Сращивание био- и нанотехнологий позволит создать бионические растения, способные осуществлять мониторинг окружающей среды на наличие в ней различных инфекций бактериального или грибкового генеза, а также различных пестицидов. И это только некоторые созданные на сегодняшний день с помощью объединения нано- и биотехнологий открытия, кардинально меняющие процесс познания человека и все существовавшие до этого представления о научной картине мира.

Стремительное развитие технологий и ускорение технологического прогресса указывает на переход к так называемой точке технологической сингулярности в сфере информационных технологий, которая возникнет, согласно математику и писателю В. Винджу, во временном промежутке между 2005 и 2030 годами [13, p. 12]. Термин «сингулярность» происходит от латинского *singulus*, что означает уникальность, неповторимость каких-либо событий или явлений.

Благодаря совершенствованию и развитию техники человечество стоит на рубеже глобальных перемен, носящих неоднозначный характер. На данный момент чётко определяются три ветви в науке, которые способны привести человечество к сингулярности, которая кардинально изменит современную научную картину мира. К ним относятся нано-, био- и информационные технологии.

Именно современные информационные технологии способствовали формированию новых представлений о научной картине мира. В результате сращивания информационных технологий с нано- и биотехнологиями появились квантовые и биокомпьютеры, которые позволили открыть новые научные направления. Информатика как наука об информации выступает в качестве главного катализатора, запускающего сингулярность и в целом научный прогресс. Симбиоз информационных технологий, нано- и биотехнологий способен предоставить человечеству два важнейших прорыва: сильный искусственный интеллект, предполагающий способность компьютеров к рефлексии и осознанию себя, а также интерфейс типа «мозг-компьютер», осуществляющий одностороннюю или двустороннюю связь мозга с электронными устройствами.

Искусственный интеллект обычно рассматривается в трёх значениях: «1) научное направление, ставящее целью моделирование процессов познания и мышления, использование применяемых человеком методов решения задач для повышения производительности вычислительной техники; 2) различные устройства, механизмы, программы, которые по тем или иным критериям могут быть названы “интеллектуальными”; 3) совокупность представлений о познании, разуме и человеке, делающих возможным саму постановку вопроса о моделировании интеллекта» [8, с. 159–160]. Согласно мнению ряда исследователей, искусственный интеллект позволит получать новые знания и будет способен решать новые задачи. Как полагает М.Ю. Гутенев, «...системы искусственного интеллекта направлены на моделирование или имитацию человеческого мышления, в частности способности к рефлексии» [4, с. 227]. А. Тьюринг впервые поставил вопрос о возможности создания ис-

кусственного интеллекта в своей статье «Вычислительные машины и разум». Им рассматривался вопрос о том, возможно ли заставить машину осуществлять мыслительный процесс. А. Тьюринг предложил тест, в процессе которого люди должны по ответам на заданные вопросы определить, кто из их собеседников является машиной, а кто – человеком. Если не удавалось раскрыть машину, замаскированную под человека, то считалось, что машина обладает разумом [11]. В связи с проигрышем Г.К. Каспарова компьютерной программе Deep Blue в 1997 г. и ничьей между В.Б. Крамником и программой Deep Fritz в 2002 г. вопрос о создании интеллекта, похожего на человеческий, становится всё актуальнее. Цель исследований в области искусственного интеллекта – имитация с помощью машин деятельности интеллекта человека. Поэтому остро встаёт вопрос о соотношении естественного и искусственного. По замечанию Д.И. Дубровского, «...теоретическое соотнесение искусственного интеллекта с естественным интеллектом – важнейшее условие основательного осмысления возможностей искусственного интеллекта, перспектив его развития, а в то же время и одно из актуальных направлений исследования сознания» [6, с. 26].

В качестве примера создания искусственного интеллекта с помощью нанотехнологий можно рассмотреть использование наночипов, способных программировать виртуальную реальность в мозге человека. В результате модифицируется уровень чувственного восприятия человека, что приводит к формированию новых отношений технически изменённого бытия и сознания человека, изменяется культура впечатлений. При перспективе слияния человека и машины встаёт вопрос об идентификации человека. Меняется сам образ жизни индивида, происходит увеличение продолжительности жизни, что приводит к отмене биологического старения и даже, возможно, возникновению феномена бессмертия, что способно спровоцировать изменение смысла жизни в сознании человека. Всё это потенциально влечет, с одной стороны, угрозу перенаселения планеты, следствием чего станет исчезновение важных биологических видов, а с другой – расслоение общества по социальному статусу, ведь не каждый сможет позволить себе бессмертие. Человек сможет стать творцом природного и социального миров, а без оценки моральных последствий это несёт большую угрозу существованию жизни на планете.

Не менее перспективным является введение нанороботов не только в отдельные клетки нервной системы – нейроны, но и в отдельные синапсы, представляющие собой межклеточные контакты, передающие сигнал (нервный импульс). По мнению некоторых ис-

следователей, изучение этой процедуры будет способствовать пониманию того, как мозг человека формирует образы и понятия. Тем самым станет возможным загрузка в компьютер и использование полученной записанной информации для моделирования и продолжения мыслительного процесса человека. Также станет возможным взаимодействие нейронов с внешними вычислительными устройствами, даже с мозгом другого человека посредством нанороботов. Они смогут программировать мыслительный процесс и даже чувственные образы, контролируя работу нейронов. Объединение машины и мозга человека позволит выйти на новый уровень коммуникации. Согласно уже разрабатываемой теории информационно изменяемых свойств материалов, информация будет циркулировать в цепи «человек – машина – вещество». Станет возможным обмен информацией через мозг между квантовым Интернетом и квантовыми компьютерами, содержащими нейроинтерфейсы (интерфейсы типа мозг-компьютер) [5, с. 238]. М. Николелис и М. Лебедев с коллегами нейробиологами подтвердили возможность использования нейроинтерфейсов для передачи сигналов из мозга в мозг через Интернет [12, р. 1–5].

При рассмотрении современных технологий нельзя оставить без внимания оценку их влияния на окружающую среду. Отсутствие необходимых знаний о позитивных или негативных последствиях той или иной новой технологии увеличивает вероятность появления технологических рисков. Природа изучаемых на наноуровне явлений ещё не до конца исследована учёными, однако нанотехнологические продукты всё чаще начинают появляться на современном рынке. Внедрение синтетических наночастиц может оказать неблагоприятное воздействие на биосферу. Негативно может сказаться проникновение в человеческое тело этих выпущенных в окружающую среду частиц в процессе производства или вследствие постоянного применения нанотехнологичной продукции. Пока неизвестно, как будут распространяться и взаимодействовать данные частицы и какое влияние они окажут на здоровье человека и природную среду. Возникает сложность в оценке рисков от новых технологий, так как ещё не существует необходимый массив количественных данных, а заключения делаются посредством опроса экспертов различных научных сообществ с разными ценностными ориентирами, имеющих неодинаковую степень информированности о реальном положении дел в конкретной области. «Международные соглашения в области нанотехнологий не фокусируют внимание на вопросах ресурсов и окружающей среды, представляющей широкий гуманитарный интерес» [3, с. 82]. Кроме того, использование нано-

технологий при разработке новых видов вооружения затрудняет оценку рисков их внедрения, поскольку исследования приобретают статус закрытых.

Таким образом, нанотехнологии необходимо рассматривать не только в контексте новой высокой технологии, но и в качестве «новой сферы креативно-конструктивной деятельности человека» (термин введен Н.В. Даниелян). Синергетическая «коэволюция» человека с самим собой будет характерна в период господства нанотехнологий, что приведет к построению новой научной картины мира.

Список литературы

1. Абрамян А. А., Аршинов В. И. и др. Философские проблемы развития и применения нанотехнологий // *Наноиндустрия*. – 2008. – № 1. – С. 1–11.
2. Алферов Ж. И., Копьев П. С. и др. Наноматериалы и нанотехнологии // *Нано- и микросистемная техника*. – 2003. – № 8. – С. 3–13.
3. Грунвальд А. Техника и общество: западноевропейский опыт исследования социальных последствий научно-технического развития. – М.: Логос, 2010.
4. Гутенев М. Ю. Актуализация исследований искусственного интеллекта в философии // *Проблема сознания в междисциплинарной перспективе* / под ред. В. А. Лекторского. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. – С. 226–230.
5. Даниелян Н. В. Конструктивистский и научно-рациональный подходы в естественных науках: моногр. – М.: Изд-во МГОУ, 2011.
6. Дубровский Д. И. Искусственный интеллект и проблема сознания // *Философия искусственного интеллекта: материалы Всерос. междисциплинарной конф., Москва, МИЭМ, 17–19 янв. 2005 г.* – М.: ИФ РАН, 2005. – С. 26–31.
7. Лекторский В. А. Реализм, антиреализм, конструктивизм и конструктивный реализм в современной эпистемологии и науке // *Конструктивный подход в эпистемологии и науках о человеке* / отв. ред. В. А. Лекторский. – М., 2009. – С. 5–40.
8. Петрунин Ю. Ю. Искусственный интеллект // *Нов. филос. энцикл.: в 4 т. Т. 2.* – М.: Мысль, 2010. – С. 159–160.
9. Стёпин В. С. Теоретическое знание. – М.: Прогресс-Традиция, 2003.
10. Стёпин В. С. Конструктивные основания научной картины мира // *Конструктивизм в теории познания* / отв. ред. В. А. Лекторский. – М.: ИФРАН, 2008. – С. 4–27.
11. Тьюринг А. Вычислительные машины и разум // *Глаз разума* / отв. ред. Д. Хофштадтер, Д. Деннетт. – Самара: Бахрах-М, 2003. – С. 47–69.
12. Pais -Vieira M., Lebedev M., Wang J., Nicolelis M. A Brain-to-Brain Interface for Real-Time Sharing of Sensorimotor Information. – Ohio, 2013. – 10 p.
13. Vinge V. The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era // *Proceedings of a symposium cosponsored by the NASA Lewis Research Center and the Ohio Aerospace Institute and held in Westlake*. – Ohio. 1993. – P. 11–22.

УДК 101.1 : 316.77

Д. В. Скрипченко

**Формирующая роль масс-медиа
в российской социальной реальности**

В статье рассмотрены особенности российского информационного поля с точки зрения социальной философии. Раскрывается значение понятия «информация» и условия его применимости в российской медиасреде. В качестве объектов рассмотрения берутся газеты, телевидение и Интернет.

The article deals with the peculiarities of Russian informational field in the perspective of social philosophy, the author interpreting the meaning of the concept “information” and the conditions of its applicability in the Russian media sphere, using newspapers, television and the Internet as the basis for analysis.

Ключевые слова: масс-медиа, реальность, Луман, четвертая власть, дискурс, самореференция, Интернет, общество.

Key words: mass-media, reality, Luhmann, fourth power, discourse, self-reference, the Internet, society.

Российское медийное пространство наглядно иллюстрирует, что в сложившейся политической обстановке «власть» медиа оказалась неспособна удержать независимое положение по отношению к трем основным ветвям власти и, формально занимая невидимую четвертую ветвь, крепко вросла в вертикальное дерево России и его три основные ветви.

Перед тем как перейти непосредственно к анализу российского информационного поля, нам бы хотелось раскрыть ракурс понятий «информация» и «реальность», используемых в данной статье. Для этого обратимся к методологии немецкого социального теоретика Никласа Лумана.

Масс-медиа, являясь одними из главных составляющих информационного общества, имеют непосредственное отношение к информации. Информационный поток, продлевая и оправдывая свое существование, навязывает нарочитую новизну: «Принцип новизны порождает семантическую структуру “мира новостей”, существенно отличную от структуры самой ситуации (а также от смысловой структуры иного типа текстов). На первом месте оказываются не причины события и даже не оно само, а наиболее “важные” его ре-

зультаты и последствия» [9, с. 77]. Передача информации становится возможной посредством коммуникации. Описывая процесс коммуникации, Н. Луман выделяет три ее важнейших элемента: сообщение, информация, понимание [8]. Средства медиа, непрерывно актуализируя настоящее, порождают горизонт неопределенности будущего; путь к этому горизонту должен обслуживаться все новыми потоками информации.

Лумана интересует принципиальный вопрос о специфической *реальности* масс-медиа. Он выделяет ее двойкой характер. **Первую** реальность он обозначает как «реальная реальность». Она строится на теории социальной коммуникации. *Коммуникация* есть не только акт отправки сообщения и не его содержание как таковое. Коммуникация есть триединство информации (содержания), сообщения (передачи содержания) и понимания сообщения адресатом. Н. Луман говорит, что в случае с масс-медиа нельзя быть уверенным в чужом внимании и понимании – его можно только предполагать. **Вторая** реальность конструируется из самих медиа, но в то же время ей придается самостоятельный статус (событие, когда-то рассказанное, передается снова уже как новое). У масс-медиа нет доступа к иной реальности, кроме той, какую они сами же и конструируют. На этом уровне возможно стирание границ между пониманием мира как он есть на самом деле, и тем, как он наблюдается. Здесь обнаруживается производство средствами масс-медиа особой иллюзии, чего-то, что для других выглядит как реальность.

Касательно «реальной реальности» Луман фиксирует разграничение между коммуникацией вообще и масс-медийной коммуникацией в частности. Для подлинной автономности ей необходим собственный бинарный код.

В системе масс-медиа такой бинарный код выглядит как **«информация vs не-информация»**. Только если нечто обозначается как информация, можно начинать операции с системой масс-медиа. Но, обозначив что-то как информацию, мы априори обозначаем нечто иное, чуждое этой медийной системе, как «не-информацию».

Что все-таки следует считать информацией? С одной стороны, это то, что посылает отправитель; с другой – то, что получает адресат. Разница значений между отправителем и получателем, по Луману, и будет являться информацией: «...различие в сообщении, его дифференциации на то, что остается индифферентным, и то, что требует продолжения (изменения) системы коммуникации» [1, с. 9–10]. Из этого посыла вытекает, что коммуникация осуществляется при улавливании изменения между внешним сообщением и внут-

ренной базой данных получателя, его способностью к восприятию. Подлинной информацией не будет просто готовое сообщение.

Луман предполагает, что подлинная информация – это не то, что отправляет адресант, и не то, что получает адресат. Но при этом медиа, обладающие собственной сконструированной реальностью, способны контролировать и определять значимость информации. Это минирамка, очерчивающая определенный кусок информационного поля, выхваченный из пространства и отделенный от него. В этой связи он становится способным на перемещение.

Масс-медиа России чрезвычайно интересны тем, что на их примере можно четко проследить развенчание утверждений о свободных и информативных медиа. Важная проблема современных российских масс-медиа состоит в осознанных или неосознанных искажениях современной российской действительности, ее исторического прошлого, а также в очерчивании неопределенных, но в основном позитивных перспектив российского будущего. Искажения весьма различны. Это не только предоставление ложной информации, но и ее частичное утаивание и замалчивание, фрагментарное её предоставление, придание значительности объективно менее значимым информационным аспектам и уменьшение значимости действительно важных. Политическая карта современной России в схеме «город – деревня» ставит в неравное положение российскую деревню, водружая город в центр паутины и завязывая на него все остальные потребительские нити, отдаляя зону «цивилизации» и комфорта от российской глубинки и навязывая ей картину дня глазами федеральных каналов.

Бурная медийная трансформация российской прессы и телевидения в 1990-х гг. изначально подтверждала статус масс-медиа как четвертой ветви власти или по крайней мере отражала свой этимологический смысл быть посредником (*medium*). Внимание общества к происходящим в стране событиям было огромным. Прямые телепередачи политических событий и обильный поток разнообразных документальных и художественных фильмов о преступлениях времен советской власти способствовали широкой политизации масс [6]. После распада СССР новые российские медиа, громко заявляя о себе, стали открыто претендовать на право быть проводниками и носителями общественного мнения. Но, с другой стороны, масс-медиа, «изначально возникнув как контрольно-пропускной пункт между государственной властью и населением, затем научились и стали все мощнее влиять на оба этих лагеря и в итоге встретили сопротивление – активное и пассивное – обоих» [3, с. 370].

Этому, в частности, способствовали или обильное количество недостоверной и иррациональной информации, или же поучительно-просвещенческий тон [6]. В этом смысле новые российские медиа продолжили советскую традицию. Они видели своей задачей не отрешенное информирование публики или формирование достоверной картины реальности и картины мира, но просвещение, агитацию и организацию масс во имя различных истинных ценностей и идеалов.

В разной степени эти положения характерны и для российской современности. На примере государственных телеканалов можно наблюдать успокаивающую, одомашненную риторику, с одной стороны, и своеобразные «двухминутки ненависти» – с другой [10]. В первом случае, например, зачастую за один выпуск новостей неоднократно подчеркивается верность политического курса, проводимого руководством страны. Само руководство страны, живущее особой жизнью в российском медийном поле, – это своего рода заповедник истины, который нужно сохранять. Во втором случае, как правило, иронично-негативно оценивается антироссийская позиция противоположных геополитических лагерей или популярных медиаклише, таких как коррупция, война, преступность.

Обращает на себя внимание и ярко выраженный способ российских медиа очень быстро публично «уничтожать» политически неудобных оппонентов. Так, скажем, было в случае с бывшим мэром Москвы Ю. М. Лужковым, когда все центральные каналы и государственные печатные СМИ в один день обрушились на него с критикой после решения президента «уволить в связи с утратой доверия». Здесь медийный абсурд обнаруживает сходство с романом Франца Кафки «Превращение». Буквально за один день человек превращается в насекомое, которое не жалко и которое можно и нужно раздавить. После «уничтожения» привычная жизнь продолжается, а «уничтоженный» политик исчезает из медийного поля зрения.

Таким образом, можно отметить, что, несмотря на квазиплюрализм мнений и содержания, большинство современных российских медиа, по существу, сохраняют преемственность от советских.

Для сравнения мы предлагаем посмотреть на работу официальной пропаганды СССР, когда языковая политика советской власти на всем протяжении её существования включала в себя в качестве важной составляющей так называемую «борьбу за чистоту языка», имевшую не столько культурно-просветительский, сколько политико-идеологический характер. Советские масс-медиа буквально творили определенный «дискурс в себе». Язык газетного слова, с одной

стороны, обобщает и стандартизирует и с другой – «выдавливает» эмоцию у адресата. Вот, например, заголовки статей из Ленинградской правды от 10 февраля 1930 г.: «Ежедневно надо выполнять не меньше 5 % плана засыпки семян»; от 18 февраля того же года: «В январе перелома не добились. Февраль – ударный месяц. Выправим все показатели!». Данные заголовки представляют собой своего рода слово-действие, саму статью при этом читать не обязательно. В заглавия выносились короткие, легко укладываемые в память фразы, не допускающие двусмысленности. Были характерны одно-сторонние прямолинейные оценки, не позволяющие сознанию блуждать в дебрях противоречий. Об этом свидетельствуют также заголовки статей, например, в саратовской газете «Коммунист» (от 24 января 1937 г.): «Смерть заговорщикам!», «Свора кровавых собак», «Воздать злодеям по заслугам», «Подлейшие из подлых». Данные статьи-заявления подаются как манифесты, а не как информация. Обилие восклицательных знаков и утвердительный тон предложений говорит о специфическом дискурсе долженствования, объясняющего, «как все есть на самом деле». Лексика советской прессы 1930-х гг. носит императивный характер, не допускающий поправок и толкований. Информативная хроника в советской прессе была неотделима от поучительного тона, сами же информативные рамки были зависимы от политического вектора в конкретный период времени и легко передвигались вместе с ним. В условиях жесткой цензуры иной точки зрения быть не могло.

В современной России, где печатные издания перестали быть массово востребованными, а политическая жизнь «стабильно» перекошена, скорее, на сторону власти, отдается предпочтение не политической, а в большей степени развлекательной оппозиции «попсы и зоны» [7]. Для российского государственного телевидения характерно большое количество развлекательных и криминальных передач. На примере содержательного анализа телевещания можно увидеть, что «через демонстрацию обыденного и общепринятого, проговаривание правильного и неправильного, обсуждения различных установок, стереотипов и ценностей в телепрограммах о стиле жизни, различных ток-шоу производится самоутверждение сообщества в его привычных границах» [7, с. 103]. Конечно, помимо уже известного, осторожно ищутся возможности и для введения в медийное поле определенных инноваций. Однако новшества лишь по-иному обыгрывают привычные стандарты масс-медийного поведения.

Если советское телевидение было слишком удалено от зрителя, то российское стало пытаться угадывать его самые понятные и про-

стые настроения. Мысли на телеэкране облакаются в образное тело, но в этом проявляется исключительно их призрачная «реальность». Эти знаки или образы не имеют собственного времени, а получают его займы из внешнего мира. Примерно с середины 1990-х гг. экранные образы берут на себя больше функций и заслоняют собой реальный мир. Для современного российского ТВ скорее характерно не изменение мира, как было в начале 1990-х, а изменение значения мира. Образы, как и смыслы, теряются в общем шуме, претендуя на законченность и всеобъемность, и превращаются в искаженные заклинания для повторения и тупого восприятия. Эти образы суть своего рода прозрачная пленка, придающая образам видимость истины, – пленка, сквозь которую зритель смотрит на реальность, но не видит самой пленки и, таким образом, сам процесс наблюдения остается ненаблюдаемым [12].

После переизбытка неотрефлексированной информации 1990-х, где особо остро и часто поднимался вопрос смерти, войны, агрессии, терроризма, современные российские масс-медиа стремятся оправдать ожидания общества в отдыхе и стабильности. Само слово «стабильность» в пространстве масс-медиа стало своеобразным медиа-мемом. Для этого в телеэфире подчеркивается «плюшевость», домашность и уютность современности по отношению к «ненавистным» 1990-м.

Между тем В. Беньямин, говоря об искусстве, делает важное замечание, разграничивающее развлекательную индустрию и произведение искусства [2]. Так, произведение искусства в противоположность обыденному представлению не само входит в индивида, а погружает индивида *в себя*, заставляет его раствориться в себе. Развлекательная индустрия, подчеркивает Беньямин, напротив, оказывается вовлеченной в сознание индивида всецело. Новое искусство визуального, несмотря на присутствие в мире движимых образов, зачастую не может быть подвержено оптической проверке.

Говоря о современном российском интернет-пространстве, нужно отметить, что Интернет – своего рода альтер-эго телевидения, в которое попадает всё вытесненное с телеэкранов. Способности Интернета виртуализировать реальность уводят субъекта в ту же мусорно-визуальную сферу, которую занимало и еще занимает телевидение. Интернет открывает возможности, с одной стороны, для вуайеризма, подглядывания за властью или шоу-бизнесом, а с другой – в силу своей интерактивности дает возможность площадки для высказывания мнений, снимая в обществе излишки напряжения. В последнее время как государственные, так и частные телеканалы

не оставляют Интернет без внимания, пытаются догонять его и идти параллельно с ним. Но подборка материалов из Интернета для показа на экране ТВ зачастую весьма избирательна и лишь преследует те или иные конъюнктурные цели.

Сам Интернет со времени своего появления в России отлично лег на российскую горизонтальную действительность. Он является довольно простым и эффективным способом коммуникации граждан между собой. Но в то же время слово в Интернете далеко не всегда проходит сущностную и культурную инициацию, в результате чего оно «провисает» в бесконечном «забалтывании» и не может быть определяющим для какой-либо реальности. С эпохой Интернета появляется колоссальный неконтролируемый поток информации, перемешавший в себе визуальную картинку, устное и письменное слово: «...основной характеристикой грязи является недостаток дифференцированности: смешение всех красок подряд дает “грязный цвет”, неограниченное измельчение любого материала дает пыль, повсеместно воспринимаемую как загрязнение, подлежащее постоянному удалению, и так далее» [5, с. 186]. Как следствие власть не сильно боится мнения своих граждан, которым и в Интернете можно манипулировать. Манипуляции в российском Интернете осуществляются, в частности, посредством мемов и так называемых комментаторов-«троллей». «Тролль», выходя за общепринятые рамки коммуникации, создает заведомо провокационную информацию, для «обсуждения» которой подключается интернет-сообщество и другие «тролли» [4]. Практика «троллинга» в России очень популярна перед предвыборными кампаниями или во время обсуждения тех или иных значимых событий в общественной и политической жизни страны. Постепенная эволюция Интернета и возможность приобщения к нему все большей части населения России позволяет сказать, что Интернет стал забиваться теми же шумами и просто мусором, которые характерны для телевидения. Все это отдаляет Интернет от идеала чистой информации, которую становится все тяжелее искать.

По-своему российский Интернет является воплощением отдельных идей российского анархизма, где отсутствуют и не признаются никакие авторитеты, выкладываются компрометирующие власть материалы, ведется борьба с интеллектуальной собственностью, процветает пиратство, а любая цензура и ущемление свобод встречаются в штыки.

Вместе с этим Интернет собирает вокруг себя разные группы граждан, позволяя консолидироваться по интересам. Появившиеся

во второй половине 2000-х гг. социальные сети сыграли важную роль в организации протестных акций несогласных с прошедшими выборами в 2011 и 2012 гг. Именно в это время стало возможным более-менее четко увидеть оппозиционное движение в России, вышедшее из-за компьютера в реальный мир. В некотором смысле для России это стало эскизом воплощения прямой демократии в обществе. Похожие процессы, конечно, наблюдались и в арабских странах, но каждое протестное движение в конкретной стране было вызвано конкретными внутренними причинами. Так, локомотивами в консолидации протестных сил в российском Интернете были известные оппозиционные блоггеры, которые во многом определяли настроения протестов и задавали им определенный политический курс [13].

Помимо политических, в рунете популярны гражданские активисты, привлекающие внимание к актуальным проблемам в обществе и также перенаправляющие активность пользователей из Интернета в реальный мир. Среди данных активистов в разной степени представлены как оппозиционные к власти силы, например «Синие ведерки», так и провластные организации, такие как, например, движение «Стоп-Хам». Тем не менее большинство формальных участников данных сообществ в Интернете являются скорее пассивными наблюдателями и распространителями информации о сообществе, чем его активными участниками за пределами Интернета и снимающей их видеокамеры.

Таким образом, мы всегда можем подозревать, что российские масс-медиа нами манипулируют. Однако просто обвинение медиа в манипуляции не влечет видимых последствий ввиду невозможности входа в эту закрытую систему и прямой коммуникации между отправителем и получателем информации.

Оглянуться на слово из телевизора и попробовать разрушить его сакральность означает лишний раз назвать иллюзию иллюзией, но не уловить ее суть, которая так ловко преумножает сущности. Самореференция масс-медиа перманентно создает, по сути, одни и те же технические образы. Российское телевидение – весьма замкнутая в себе структура, в которой понятие «не-истинное» не обязательно означает «не-информативное», такое, о чем нельзя было бы говорить.

Используя социологические данные [11], можно сказать, что основным источником информации в России по-прежнему является телевидение, а следовательно, именно оно во многом определяет и формирует современную российскую реальность.

Оппозиционные силы получили мощную площадку в Интернете, однако здесь существует ряд проблем, таких как: преследование лидерами оппозиции своих личных политических интересов, отсутствие единого перечня требований к российскому руководству среди граждан, слабость Интернет-оппозиции в небольших городах и населенных пунктах. Тем не менее интернет-сообщество развивается, если оно не встретит контрмер со стороны государства, то, безусловно, есть тенденция ко все большему влиянию Интернета на российское общество.

Список литературы

1. Антоновский А. Ю. Никлас Луман: эпистемологическое введение в теорию социальных систем – М.: ИФ РАН, 2007.
2. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. – М.: РГГУ, 2012. – С. 190–235.
3. Большаков В. Ю. Эволюционная теория поведения. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2001.
4. Внебрачных Р. А. Троллинг как форма социальной агрессии в виртуальных сообществах // Вестн. Удмуртского ун-та. Философия. Социология. Психология. Педагогика. – 2012. – № 1. – С. 48–51.
5. Гурко С. Л. Об иллюзии свободы в Интернете // Влияние Интернета на сознание и структуру знания. – М.: ИФ РАН, 2004. – С. 182–189.
6. Засурский И. И. Масс-медиа второй республики. – М.: Изд-во МГУ, 1999.
7. Зверева С. С. «Настоящая жизнь» в телевизоре. Исследования современной медиакультуры. – М.: РГГУ, 2012.
8. Луман Н. Реальность масс-медиа. – М.: Праксис, 2005.
9. Никитаев В. В. Пространство и время WWW // Влияние Интернета на сознание и структуру знания. – М.: ИФ РАН, 2004. – С. 73–93.
10. Программа «Вести недели» канала «Россия 1», вып. от 16 марта 2014 г.
11. Россияне предпочитают узнавать новости не в Интернете, а по ТВ [Электр. ресурс]. – URL: http://newsru.com/russia/30jun2014/tv_survey.html (дата обращения: 02.10.2014).
12. Секацкий А. К. Онтология лжи. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000.
13. Dokuka Sofia Do online networks play role? A case-study of Russian protests // Центр изучения Интернета и общества. [Электр. ресурс]. – URL: <http://www.newmediacenter.ru/ru/science-ru> (дата обращения: 02.10. 2014).

Сопоставление образовательного процесса в сетевом обществе и «обществе знания»

Автор рассматривает образовательный процесс в сетевом обществе как происходящий с помощью сетевых технологий и современных компьютерных сетей. В статье вводятся понятия активного и пассивного учащегося, а также выявляются достоинства и недостатки образовательного процесса в данном типе общества. Статья содержит анализ образовательного процесса в «обществе знания».

The author considers the educational process in the Network society as the one realized by means of network technologies and modern computer nets, introducing the concepts of active and passive students and analyzing positive and negative forms of the educational process in the Network society as well as in the «knowledge society».

Ключевые слова: образовательный процесс, сетевое общество, «общество знания», активный учащийся, пассивный учащийся, сетевые технологии, компьютерные сети.

Key words: educational process, the Network society, the «knowledge society», an active student, a passive student, Network technologies, computer nets.

Сетевые технологии и образовательный процесс

Сетевое общество – это совокупность явлений, связанных с социальными, политическими, экономическими и культурными изменениями, вызванными распространением сетевых, цифровых и информационно-коммуникационных технологий. Примерами сетевого общества служат различные глобальные сети, мобильные системы связи и другие информационно-коммуникационные технологии. По мере ускорения информационного обмена, увеличения мобильности и гибкости реципиентов информации, уменьшения их локальной привязанности появляются микросообщества и новые социальные институты глобальной коммуникации. Обмен информацией ведется посредством сети в виде сообщений, обычно имеющих текстовую форму, т. е. направленных на определенного реципиента данной информации. Таким образом, в качестве фундаментальной единицы общества начинает выступать не индивид, а

сообщение. Жизнь индивида, микросообщества или социального института попадает под влияние и все более определяется характером и содержанием получаемых сообщений. Таким образом, возникает некая конструкция, «виртуальная реальность», в которой личность не может выйти за ее пределы, она заменяет ей реальный мир с его проблемами и трудностями.

Если в эпоху информационного общества средства массовой информации направлены на определенную потребительскую аудиторию, то в сетевом обществе человек сам выбирает интересующую его информацию, часто не подозревая, что она способна манипулировать его сознанием. Кроме того, создаваемая в информационных сетях «виртуальная реальность», т. е. информационные образы, воздействующие на сознание индивида, также может быть использована в целях манипулирования.

Следовательно, особенностью информационного общества является создание, систематизация и передача определенной информации, а особенностью сетевого общества – возможность бесконтрольного распространения любой информации, что способствует высокоэффективному влиянию этой информации на ее потребителей, т. е. членов сетевого общества.

В силу указанных причин одной из важных задач современной философии науки, согласно В.А. Лекторскому [4], становится выявление влияния сетевых технологий на современное общество, а также на формирование личности и ее поведение в окружающей социальной реальности.

XXI век – это эпоха информационных технологий и компьютерных сетей. В настоящее время существует большое количество сайтов, интернет-энциклопедий, несущих большие объемы информации. Также с помощью сетевых технологий есть возможность пользоваться электронными библиотеками: скачивать книги, журналы, статьи, можно заказать книгу.

В образовательном процессе существует такое понятие, как дистанционное образование. Оно представляет собой ведение диалогов в онлайн-режиме с помощью электронной почты, скайпа. Благодаря этому учащийся и преподаватель могут общаться в любое удобное для них время, находясь на расстоянии, даже в разных городах, странах. Примером этого является магистерское обучение автора в Великобритании в Университете Глиндор (Glyndwr University). С помощью сетевых технологий по электронной почте я отсылала научному руководителю части диссертации, а по скайпу мы обсуждали полученные результаты.

Посредством дистанционного образования ведётся обучение в институтах и колледжах как по очной, так и заочной формам обучения. Преподаватель создаёт сайт, на котором выкладывает свои лекции, семинарские занятия, домашние задания, вопросы к коллоквиумам и экзаменам. Студенты очной формы обучения могут просматривать материал заранее, а во время занятий задавать вопросы по тем моментам, которые были непонятны (материал лекции, решение задачи и т. д.). «На каждом семинаре предлагается разбирать задания, выполненные учащимися, объяснять возникшие трудности, проводить дискуссии по проблемным вопросам, соответствующим теме семинара. При этом необходимо проводить индивидуальную работу с каждым учащимся (замечания и комментарии по выполненным заданиям, объяснения, ответы на вопросы и т. п.) Все остальные учащиеся как бы “присутствуют” на занятиях и могут принимать активное участие в обсуждении, высказывая своё мнение» [1, с. 77]. У студентов заочной формы обучения занятия проходят в онлайн-режиме, однако сессии и государственные экзамены сдаются очно.

В процессе обучения иностранным языкам также используются сетевые технологии. Примером является перевод слов и статей с помощью сетевых словарей и программы Multitran, которая показывает значение слова в конкретном контексте.

Также с помощью сетевых технологий можно участвовать в стипендиальных программах, грантовых конкурсах. Мы можем взаимодействовать с зарубежными коллегами, обмениваясь с ними идеями и опытом.

В аспирантуре сетевые технологии позволяют дистанционно участвовать в конференциях, подавать тезисы докладов и статьи для публикации, обмениваться материалами с заинтересованными коллегами, подбирать интересующий тематический материал, работать в электронных библиотеках, слушать online-лекции ведущих мировых ученых, принимать участие в вебинарах по тематике проводимого исследования.

В образовательном процессе с помощью сетевых технологий могут принимать участие как активные, так и пассивные учащиеся. Активными учащимися являются те лица, которые вступают в диалог с преподавателем для обсуждения полученных знаний в данный момент времени. Пассивный учащийся «не участвует в учебном процессе в данный момент времени, но его высказывания за прошедший период используются (принимаются во внимание) активными учащимися» [1, с. 77]. Дистанционное образование

предполагает активное участие. Пассивное участие заключается в поиске материалов к статье, реферату. «Таким образом, каждый учащийся будет “присутствовать” на семинаре в удобное для него время и находиться в том месте, где у него есть возможность выхода в Интернет» [1, с. 78].

Достоинствами активного участия является живое общение с преподавателем, возможность задать вопросы, пассивного – поиск информации с помощью сети, а недостатком – отсутствие преподавателя, которому можно задать вопросы.

Сетевое образование является пассивным. Без «живого знания» сетевое образование неполноценно. Поскольку техника несовершенна, возникают помехи, отсутствует наглядность. Общаясь с преподавателем по скайпу, например, учащийся часто не понимает сообщения из-за медленной загрузки изображения или плохой слышимости в результате помех и шума.

Преимуществами образования с помощью сети являются:

- возможность заказать книгу, журнал, учебник с помощью интернет-ресурсов;
- лёгкий поиск информации в библиотеках разных стран мира;
- возможность догнать группу, если отсутствовал по болезни или по каким-то другим причинам;
- возможность поиска коллег в разных университетах и исследовательских институтах мира;
- возможность вступить в глобальное научное сообщество.

Недостатки:

- отсутствие «живого знания»;
- доступ к неполной информации;
- невозможность прочитать многие книги;
- закрытость части информации;
- дистанционное образование не является настолько объёмным, как очное.

Тем не менее сетевые технологии дают ряд преимуществ, которые позволяют сделать учебный процесс более удобным для обеих сторон и экономичным с финансовой точки зрения.

Трансформация представлений об образовании в «обществе знания»

В научное обращение понятие «общество знания», которое определяет тип экономики, где знания играют решающую роль, а их производство становится источником развития, ввел основатель менеджмента, профессор ряда американских университетов П. Друкер

в книге 1996 г. «Постэкономическое общество» (глава «От капитализма к обществу знания»). Знания в таком типе общества занимают первое место среди других факторов общественного развития.

Процесс переоценки движущих сил экономики начался в 70-х гг. XX в. Именно тогда человеческий фактор выдвигается на первый план среди других факторов производства. В это время американский экономист Г. Беккер разрабатывает теорию человеческого капитала, в которой речь идет о том, что вложения в человеческий капитал дают значительные по объему, длительные по времени, интегральные по характеру экономический и социальный эффекты.

Одним из первых признал ключевую роль знаний в экономике основатель современной неоклассической экономической модели А. Маршалл. С бурным технологическим прогрессом, формированием информационного общества проблема роли знания привлекла еще больше внимания. В это время заинтересованность данной проблемой наблюдалась у таких известных теоретиков, как П. Друкер, М. Кастельс, П. Ромер, Э. Тоффлер и др. Так, по мнению Э. и Х. Тоффлер, сфера знаний – это ось, вокруг которой «организуются» новые технологии, экономический рост, социальная стратификация [6]. В новых условиях на каждый доллар, который вкладывается в экономику «третьей волны», необходимо несколько долларов вкладывать в человеческий капитал – в обучение, образование. Самое главное при этом – трансформация не машин, а людей, перевооружение их сознания, переход к пониманию первичной значимости культуры в жизни человеческих сообществ.

Одновременно с перестройкой техносферы происходит революционизация инфосферы. Мир в целом перестает представляться как машина. Он заполняется инновациями, для восприятия и понимания которых необходимо постоянное развитие способностей, непрерывное образование, широкомасштабное мышление. На специфику знания как определяющего фактора развития указывает М. Кастельс: «В новом, информациональном способе развития источник производительности заключается в технологии генерирования знаний, обработки информации и символической коммуникации. Разумеется, знания и информация являются критически важными элементами во всех способах развития, так как процесс производства всегда основан на некотором уровне знаний и на обработке информации. Однако специфическим для информационного способа развития является воздействие знания на само знание как главный источник производительности» [2, с. 39].

По оценкам Мирового банка, сегодня физический капитал в современной экономике формирует 16 % общего объема богатства каждой страны, природный – 20 %, а человеческий – 64 %. В таких странах, как Япония и Германия, доля человеческого капитала составляет до 80 % национального богатства [5]. Таким образом, наиболее эффективной формой накопления сегодня становится развитие людьми собственных способностей, а наиболее выгодными инвестициями – инвестиции в человека, его знания и таланты.

В 2005 г. ЮНЕСКО подготовило доклад [3], в котором обосновывалась необходимость и значение перехода от концепции информационного общества к концепции «общества знания». В нем обращалось внимание на то, что возможности и ресурсы глобальной информатизации лишь в незначительной мере используются в процессе продуцирования и распространения знаний. Большая их часть способствует расцвету явлений, которые ничего общего с «обществом знания» не имеют: бессодержательные интернетовские «чаты», «шопинги» и т. п. Поэтому «общество знания» само по себе из информационного общества не сформируется, поскольку увеличение объема информации не обязательно приводит к приросту знаний. Необходимо, чтобы средства отбора, обработки, осмысления и использования этой информации также были адекватными заданию продуцирования и использования знаний для развития человеческого общества как в духовной, так и в материальной сферах. Понятие «информационное общество» определяется достижением технологии. Понятие же «общество знания» предусматривает более широкие социальные, психологические, этические, аксиологические и другие параметры.

Необходимо отметить, что в научном сообществе однозначного принятия этой рекомендации нет. И хотя ряд исследователей считает справедливым отождествлять эти понятия, а некоторые используют и такое понятие, как «информационное общество, основанное на знаниях», все же большинство исследователей рассматривают «общество знания» как высшую стадию информационного общества, становление которого стало возможным благодаря развитию информационных технологий. Можно заключить, что общество глобальных информационных связей – это лишь необходимое условие, среда для формирования «общества знания».

Согласно Всемирному докладу ЮНЕСКО, основными факторами перехода к «обществу знания» для человечества должны стать следующие [3]:

- доступ к качественному и непрерывному образованию для всех жителей Земли;
- сохранение культурного и языкового разнообразия;
- открытый доступ к сети Интернет, основанный на соблюдении прав человека, в частности свободы слова;
- эффективная инновационная система, которая объединяет в единый комплекс экономику, научные и разного рода исследовательские центры и учебные заведения;
- государство как инициатор и координатор становления и развития общества знания.

Становление такого общества основывается на развитии и системном взаимодействии науки, образования и инноваций. Поэтому человек, который хочет быть успешным в «обществе знания», должен уметь, в первую очередь:

- гибко адаптироваться к быстро меняющимся жизненным ситуациям;
- самостоятельно приобретая необходимые знания, умело применять их на практике для решения разнообразных проблем, чтобы на протяжении всей жизни найти в ней свое место;
- самостоятельно, критически мыслить, уметь видеть возникающие в реальном мире проблемы, трудности и искать пути их решения и преодоления, используя новейшие знания и технологии;
- четко осознавать, как эффективно эти знания можно применить на практике;
- быть способным генерировать новые идеи, творчески мыслить;
- самостоятельно развивать и совершенствовать интеллект, культурный уровень;
- быть человеком высокой нравственности.

В таком обществе растет значение междисциплинарного, системного знания, которое позволяет самостоятельно находить и принимать ответственные решения в условиях неопределенности, в критических и стрессовых ситуациях, в тех случаях, когда человек сталкивается с новыми весьма сложными природными и социальными явлениями и процессами.

Основными изменениями в сфере образования является изменение методов обучения, позиции ученика в процессе обучения, изменение целевых ориентиров.

Главное значение приобретает проблема введения новых методов образования при использовании двух различных подходов к организации учебно-образовательного процесса: внешнего процесса по отношению к обучающемуся, т. е. контекстного обучения, и внутреннего процесса, связанного с развитием личности, т. е. проективного образования.

Приведем основные характеристики контекстного обучения:

1) мотивация осуществляется с помощью методов активного обучения, способных разбудить в учащемся познавательный интерес для освоения знаний и получения образования;

2) обучающийся выступает объектом педагогического воздействия – как организационного, так и информационного;

3) отношение обучающегося к получаемым сведениям как к знаниям объективным, не зависимым от людей;

4) сотрудничество с другими людьми, помимо общения с педагогом-преподавателем, которое является одним из условий, но не обязательным, ускоряющим (или замедляющим) процесс усвоения знаний и влияющим на его качество.

К базовым характеристикам проективного образования можно отнести следующие:

1) изначальную мотивацию к обучению как его необходимое условие, которое продолжается до тех пор, пока существует мотивация;

2) рассмотрение обучающегося в качестве субъекта, предъявляющего определенные требования к учебному процессу;

3) установление между учителем и обучающимся, помимо дидактических, и недидактических отношений, например, взаимного обмена информацией;

4) отношение к знаниям как к информации, ее систематизация, приведение в порядок, установление истинности и непротиворечивости, предполагающее, что обучающийся сам из множества впечатлений, знаний и понятий, строит собственное представление о мире;

4) отношение к источнику сведений (учителю или преподавателю) основано на его авторитетности, признании превосходства в знаниях, нравственном опыте и т. п.;

5) приобретение образовательным процессом характерных черт взаимного обучения, имеющего целью получение нового знания в результате обмена как генерации нового в ответ на полученные сведения;

6) превращение образования в процесс информационного обмена с окружающими, происходящего в акте жизнедеятельности человека на протяжении всей его жизни.

Проективное образование создает условия для понимания образования как жизнедеятельности в двух формах: обучение и образование, когда образование перестает быть процессом усвоения знаний, совершаемым в специально организованных условиях, т. е. теряет сходство с обучением и начинает строиться на иных, непедagogических, принципах, совершаясь в форме бесед, консультаций, разговоров, совещаний, советов, обсуждений.

Обучение как индивидуализированный процесс, в значительной степени опирающийся на самообучение с учетом способностей и жизненных интересов студентов, определило в западных странах структуру и организацию всего учебно-воспитательного процесса, обусловив модернизацию форм и методов обучения, в результате чего студент превращается в активного субъекта. Он осознает себя, свои склонности и способности, зная, чего хочет добиться в избранной профессии, деле, жизни, что именно, на каком уровне и каким образом должен изучить.

Приведем основные характеристики индивидуализированного процесса обучения:

- индивидуальное учебное планирование, соответствующее способностям и склонностям обучаемых, когда каждый студент учится по своему личному учебному плану;
- программы для одаренных;
- изучение элективных предметов (по выбору);
- отказ от ряда дисциплин, не связанных с избранной профессией;
- учеба одновременно на двух факультетах или даже в двух учебных заведениях;
- возможность легко (при необходимости) менять профиль обучения, факультет, вуз, например, при ошибке в выборе будущей специальности;
- функционирование абсолютно открытых для всех возрастов особых учебных заведений с дистанционным обучением и многое другое.

В XXI в. образование является главным условием развития человечества, способствующим формированию «общества знания». Его основным отличием от других типов общества является то, что основной акцент делается на научное инновационное знание, которое формируется за счет использования информационных технологий получения и обработки информации при непрерывном личностном образовательном процессе. У образовательной сферы, которая является частью социальной и духовной сфер общества, есть самостоятельные направления развития. Они могут задавать вектор социально-духовного развития общества. Образовательная парадигма, ориентированная на человека, присутствующая в «общества знания», учитывает необходимость обеспечения насущных потребностей личности и решения глобальных проблем человечества. Согласно данной парадигме, подобный тип общества может формироваться только на основании саморазвития личности в рамках научной деятельности и непрерывного образования. Основу такой образовательной парадигмы составляет объединение естественно-научного, технического и гуманитарного знания, которое соединено с мультимедийными технологиями, чтобы достичь нового качества образованности личности и как результат более высокие требования к интеллектуальным параметрам работника.

По сравнению с сетевым обществом, образовательный процесс в «обществе знания» обладает гораздо лучшими качествами, поэтому надо стремиться обеспечить соединение знаний, которые уже имеются в обществе, с новыми формами их создания, приобретения и распространения, используемых в рамках модели экономики знания.

Реализация менеджмента знаний в образовательном процессе высшей школы предполагает создание инновационной образовательной среды, основанной на следующих идеях:

- образование в условиях информационного общества, и тем более «общества знания», приобретает самостоятельную ценность как основной метод приобретения конкурентных преимуществ на рынке труда;
- критерии качества высшего образования учитывают требования социальных партнеров образования, прежде всего работодателей;
- значимым элементом в образовательном процессе является активное использование информационных технологий, позволяющих осуществлять оперативное управление потоками информации и знаниями;

- информационная компетентность, основывающаяся на сопровождении жизненного цикла знания, является необходимой среди перечня компетенций, приобретаемых выпускниками вуза;
- приоритетность личностного знания перед информацией;
- наличие трехслойной структуры взаимодействия в образовательном процессе (лекционно-консультативное взаимодействие с преподавателем, научно-исследовательская работа с научным руководителем, инновационно-предпринимательская работа с представителями предприятий, организаций, фирм);
- формирование инновационного знания и инновационной культуры образовательного процесса как среды развития инновационной культуры личности, которой предстоит жить в «обществе знаний» и работать в организациях, где главными стратегическими преимуществами будут являться знания и инновации.

В «обществе знания» получение и распространение образовательных и научных сведений, качество обучения и образования должны рассматриваться как важнейшие задачи. Здесь также следует создавать сетевые общества, которые объединяют людей по интересам, так как они являются ключом к сотрудничеству и эффективному обмену знаниями и информацией. Информационные и коммуникационные технологии следует рассматривать как образовательную дисциплину и педагогические инструменты в развитии эффективных образовательных услуг.

Список литературы

1. Даниелян Н. В. Информационное общество – сетевое общество – «общество знания». – М.: ИИУ МГОУ, 2014. – 112 с.
2. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
3. К обществам знания: Всемирный доклад ЮНЕСКО, 2005. [Электр. ресурс]. – URL: <http://unesdoc.unesco.org/smages/0014/001418/141843>.
4. Лекторский В. А. Философия, общество знания и перспективы человека // Вопр. философии. – 2010. – № 8. – С. 30–34.
5. Мониторинг информационного общества и обществ знаний. Институт Статистики ЮНЕСКО. – СПб.: Рос. нац. б-ка, МОО ВПП ЮНЕСКО «Информация для всех», 2004. – 124 с.
6. Тоффлер Э., Тоффлер Х. Создание новой цивилизации. Политика третьей волны. – Новосибирск: Сиб. молодежная инициатива, 1996. [Электр. ресурс]. – URL: <http://www.net.kg/jornal/n5/JRNAL511.htm>.

УДК 168.4 : 165.22 : 140

Н. К. Матросова

Между системностью и целостностью: типологический подход¹

В статье рассматривается взаимосвязь понятий «системность», «целостность», «тип». Дан краткий исторический обзор становления понятий системности и целостности и их современное теоретико-методологическое прочтение. Сделан вывод о промежуточности типологических построений, вбирающих определенные характеристики как целостности, так и системности. Проанализированы структурные элементы понятия «тип». Рассмотрены отдельные положения синергетики как варианта постнеклассической интерпретации системного подхода и возможность их применения в отношении исследований типологической направленности.

The article examines the relationship of the concepts systemness, integrity type, the author presenting a brief historical overview of the formation of the concepts 'systemness' and 'integrity' as well as of their modern theoretical and methodological reading and insisting on the intermediate character of typological constructions absorbing certain characteristics of both integrity and systemness; also, analyzing the structure of the concept 'type'. Besides, the author analyzes a number of ideas of synergy regarding the latter as a variant of post-non-classical interpretation of the systemic approach as well as their applicability to typologically oriented research.

Ключевые слова: систематизация, целостность, типология, структура, синергетика, современная познавательная стратегия.

Key words: systemness, integrity, typology, structure, synergy, modern cognitive strategy.

Осмысление любого научного явления происходит в рамках уже сложившихся понятий и познавательных подходов. Концептуальное оформление типологических исследований исторически было связано, прежде всего, с понятиями «форма», «часть-целое». С XVII в. смысловое насыщение начинают обретать понятия «система» и «структура», также связанные с логическим выстраиванием типологических обобщений.

История научного познания демонстрирует тесные переплетения указанных понятий, каждое из которых, как правило, присут-

© Матросова Н. К., 2015

¹ Статья подготовлена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Квалитативизм как онто-методологическая установка новой гносеологической стратегии», грант № 13-03-00386.

ствуется в определении другого. Так, характеризуя систему, указывают, что она представляет собой совокупность элементов, образующих целостность, а в определении целостности часто используют понятие «система». Можно выделить две методологические позиции в отношении использования указанных понятий. Сторонники одной из них полагают, что понятие «целостность» не может быть рассмотрено вне понятия «система». К их числу относятся отечественные исследователи И. В. Блауберг, В. Н. Садовский, Э. Г. Юдин, И. З. Цехмистро и др. Однако есть значительное число авторов, которые считают понятие системности неприемлемым методологическим инструментом в анализе феномена целостности. Сторонниками указанной позиции являются В. Буркамп, М. Леше, О. Шпанн. Среди отечественных авторов, прежде всего, следует назвать Ю. Н. Солонина.

Отмеченные противоположности в понимании понятий «система» и «целостность» рождают попытки их согласования, что приводит к формированию понятий «системное целое», «системы с положительной целостностью», «системы с отрицательной целостностью», призванные, как полагают исследователи, адекватно отразить состояния социальных образований и являющиеся методологическими ориентирами в осмыслении как целостности, так и системности [5].

Исторически системное видение явлений мира складывается в Новое время. С XVII в. понятия «система» и «структура» начинают обретать характер методологического схематизма, признающего дробность объекта, части которого находятся в формальной связи друг с другом. Схематизм определил развитие системно-структурных представлений на длительное время, что в известной степени нашло проявление в положениях позитивизма. Определенную роль в этом сыграли и позиции универсализма, разработанные в философии Нового времени и проявившиеся в желании создать универсальное знание, будь то «пансофия» или «*mathesis universalis*». Уверенность в единообразии мира, подкрепленная успехами механики и математики, давала ученым XVII в. надежду на возможность выработать однозначные приемы познания, обладающие исчерпывающим характером.

В указанный период закладывался взгляд на мир как на некое единство, в котором автономные субстанции (монады, атомы) наделены свойством взаимодействия с другими элементами универсума, причем эти взаимодействия признавались носящими исключительно механистический характер.

Однако, несмотря на «генетическую» связь понятия «система» с положениями механицизма, становление системного подхода не проходило без обращения к понятию «целостность», к идеям органического единства мира. Известно, что Л. фон Берталанфи, представивший систему как комплекс взаимодействующих компонентов, истоки системного подхода видел в работах, явно тяготевших к проблематике целостности. Это были идеи античных авторов, прежде всего Платона и Аристотеля, работы Николая Кузанского, указывавшего на значимость единой гармонии, скрепляющей явления бытия, монадологическая концепция Г. Лейбница, натурфилософские исследования, занимавшие особое место в немецкой духовной традиции.

Понятия «система» и «целостность» постоянно присутствуют в философских контекстах. Но, несмотря на их «переплетения», между этими понятиями не без основания проводят демаркацию: неизменность и тождественность элементов системы, ее схематизм, нацеленный на отражение отдельных, отстраненных друг от друга элементов, противопоставляется неповторимости и своеобразию частей целого, единение которых образует целостность, замкнутую на все свои изменения. Названные характеристики позволили отметить, что «...системное мышление современной чеканки не отражает ни качества, ни сущности эмпирических объектов. Его специфика состоит в том, чтобы в высшей степени абстрактным образом – по большей части в форме математических моделей – фиксировать определенные *формы* организации, *отношения* порядка и *образцы* поведения вещей и процессов независимо от их эмпирического содержания. В этом состоит научная потенция системного мышления, но здесь одновременно и причина его ограниченности» [8, с. 140].

В отличие от системы, образ целостности характеризуется с использованием понятия «охватывающего единства» – полноты, вытекающей из внутренних, объективно сложившихся связей объекта. Именно эти характеристики, холистические в своей основе, позволили противопоставить понятия «система» и «целостность». Исследователями отмечается отсутствие в системном элементно-структурном подходе некоего «нематериального» остатка, витальности и эмерджентности, характеризующих холистическое видение мира. В то же время указывается, что «...пополнение наших представлений о целостности через систему пока является неизбежным путем, но “в уме” любой ученый должен держать ту особую цель, которая может быть обозначена как “постижение целостности”» [2, с. 115].

Сказанное предостерегает как от прямого отождествления системности и целостности, так и от их взаимного отторжения. Система представляет взаимосвязь составляющих ее элементов, но не является их аддитивной суммой. В системе, как правило, все элементы и связи упорядочены и распределены, и выпадение отдельного элемента может привести к ее разрушению. Целостность обладает устойчивостью, связанной с возможностью перераспределения в ней частей и функций, она наделена пластичностью параметров, что особенно характерно для так называемых органических целостностей. Взаимосвязь частей целостности происходит только в масштабах функционирования целого как «неразрывного единого».

В настоящее время происходит осознание мира как сложной многоуровневой системы, полной динамизма, что вызвало появление работ, пересматривающих традиционный подход к целому ряду понятий и методологических положений. В различных областях знания происходит отторжение однозначного восприятия мира, рутинности мыслительной деятельности; возникает «мягкая» теория смысла, констатация промежуточных свойств матриц и многое другое [4; 9; 12]. Понятие «система» также получает новые смысловые насыщения: говорят о сложных самоорганизующихся системах, о естественных системах (отражающих внутренний порядок, лежащий за многообразием отдельных объектов и явлений), о сложных адаптивных системах. Используется и понятие «мягкой» системы – начальной стадии выхода из хаотичного состояния без жестких зависимостей, характеризующейся слабой структурированностью и незначительными возможностями формализации.

Все это говорит о том, что в системных представлениях происходит отступление от жестких требований, предъявлявшихся к классическому варианту понимания системы. «Идет интенсивный поиск универсальных установок, позволяющих с новых позиций “собрать” в нечто целое рассыпавшуюся былую “уютную” классическую картину мироздания с ее тотальными однозначными связями» [13, с. 106]. Исследователи все чаще приходят к выводу, что связи между элементами системы не должны иметь строго однозначного характера, что следует учитывать их «живую» подвижность. Такого рода методологические установки, придающие понятию «система» большую «органику», не могут не сблизать его с характеристиками, присущими понятию «целостность».

Одним из фундаментальных проявлений системного мышления наших дней явилась синергетическая концепция, позволившая констатировать многообразие форм развития, возможность перехода от

однофакторных, линейных представлений к признанию сложности и нелинейности развития. Исследователи справедливо отмечают методологическую значимость синергетики для восприятия мира как целостности, как органичного образования в противовес механистическому видению мира. Неслучайно в характеристике синергетики мы встречаем положение, отмечающее «...несомненное сходство гештальтпсихологии и синергетики» [16, с. 47], что прямо указывает на логическое переплетение идей целостности и принципов самоорганизации.

В научной картине мира, определяемой синергетическим подходом, мы сталкиваемся с интерпретацией целого как множества «проектов» в результате случайного структурирования хаотических связей в сложной нелинейной системе, с отказом от видения мира, выстроенного из элементарных частиц. Эти положения мы находим и при выработке типологических построений (следует, однако, оговориться, что случайность структурирования в них отсутствует).

И синергетика, и типологические построения исходят из осознания внутреннего гармоничного единства анализируемого и стремятся выявить и зафиксировать его качественные состояния: синергетика – через выявление скрытых потенциалов малых флуктуаций, типология – обращаясь к внутренним, исконно-объективным структурным параметрам типологизируемых предметностей. В синергетическом мышлении действует принцип «целое в многообразии», благодаря которому целое приобретает возможность контролировать и направлять процесс своего развития, основываясь на внутренних показателях. В синергетике целое стало рассматриваться в процессуально-вероятностном ключе – как разнородное единое, содержащее множество потенциалов. Указанную характеристику мы находим и в исследованиях типологической направленности, обладающих фактом «...наличия и возможности не одной, а многих различных типологизаций вроде бы для одной и той же целостной проекции...» [1, с. 241]. При этом обобщения, представленные типологией, так же как и синергетические образования, не наделены той однозначной, механистической устойчивостью, которую мы привыкли встречать в системных образованиях. Они не требуют жесткости границ и могут быть охарактеризованы через понятие «фрактальность».

В центре внимания синергетики находятся диссипативные структуры. Диссипативность, исходная гетерогенность, характеризует и начальную стадию типологизирования, связанную с множеством состояний и показателей, предстающих перед исследователем

в «разобранном» виде, в «рассыпанности», которые следует привести к определенной форме. В литературе встречается указание на связь диссипативной структуры и архетипа, который справедливо может быть признан «онтологическим» истоком типологических построений. Исследователи отмечают, что «...архетип – это диссипативная структура, устойчивая компонента морфогенетического процесса, неизменная для всех организмов данной группы...» [3, с. 152]. Известно, что Г. Хакен указывал на возможность изучения эволюции, опираясь на диссипативные структуры, в строении которых записано их развитие, возникновение новой организации «из ничего», из водоворота энергии, падающей в равновесное состояние. Почти такую же терминологию мы встречаем при описании морфогенеза, направленного на выявление инвариантов развития, обобщений, логически близких типологическим. «Так научная теория органических форм связывается с теорией морфогенеза, и вопрос о конструктивных закономерностях в строении организмов получает свое объяснение в процессе индивидуального развития. В этом процессе происходит полное развитие организма из “почти ничего” (зиготы) до финальной стадии. И если исходная система относительно “проста”, то последние этапы развития характеризуются очень сложными и уникальными формами» [3, с. 147].

Понятие системы неразрывно связано с понятием «структура», инвариантом связей и отношений, возникающих как между элементами системы, так и между частями целостности. В анализе понятия «структур» можно выделить как конкретно-научные истолкования, так и варианты метафизической интерпретации. Неслучайно У. Эко отмечал, что идея структуры пронизывала философскую мысль «не только как идея всеобщности, связанная с представлениями о цельности мира, космоса, движимого формой форм, но и в приложении к частным “целым”, к ней прибегают, дабы располагать критериями упорядочения...» [17, с. 261–262].

Теоретико-методологическое обоснование трактовки структуры получают в XX в. Одно из них дано в каузализме. Каузализм искал объяснение поведения объекта во внешних воздействиях или составляющих его элементах, полагая их однозначными, и потому говорил о предопределенности функционирования всех системно-структурных образований. В этом случае мы сталкиваемся с упрощенным пониманием структуры как простого сцепления элементов, глубинное взаимодействие которых теряется или выносится вовне, что далеко от видения предмета в его целостной определенности. Многочисленные варианты истолкования структуры в последнее

столетие демонстрируют переход «от старых позитивистских концепций, характеризующихся своим чисто аналитическим подходом к действительности, к концепциям более синтетическим, рассматривающим всю совокупность элементов во взаимных отношениях и позициях, то есть в том, что, собственно, и составляет понятие структуры» [14, с. 291].

Провести резкие границы между понятиями структуры, целостности, типа очень сложно. Это, в частности, приводит к характеристике структуры как «целостной нерасчлененности». Структура явилась настолько значимой характеристикой типологических построений, что для многих исследователей она оказывалась синонимом понятия «тип». Близкое смысловое насыщение понятий «тип» и «структура» мы встречаем в работах К. Леви-Стросса. Большое значение исследователь придает структурным элементам, видя в них опору исследования этнологического материала. Именно структуры, несмотря на возможность их перехода от одного состояния к другому, позволяют сохранить социальные целостности – типы [7]. Структурированность важна для Леви-Стросса как залог этих переходов, а структурно-типологические приемы во многом становятся нормативными для исследований этнометодологической направленности.

В свете сказанного естественен вопрос: обладает ли структурированностью сама типологическая конструкция? Анализ типологических построений позволяет с уверенностью говорить о наличии устойчивой совокупности свойств и связей типологизируемых объектов и явлений, т. е. о их структурированности, которая в контексте исторического становления типологизации была связана, прежде всего, с морфоструктурными обобщениями. Как пишет Н. Г. Алексеев, «в качестве таких связей могут выступать либо следование во времени (таковы, например, некоторые типологизации культурно-исторического характера ...), либо расположение типов по принципу возрастания роли некоторого признака (так строятся многие психологические и социально-психологические типологизации...), либо по удельному весу комбинации нескольких признаков... Существуют и многие другие виды связи» [1, с. 241].

Выделяя структурные характеристики типа, исследователи прибегают к понятиям «ядро», «окрестности», «периферия». Мы встречаем указанную терминологию в типологических построениях археологов, в лингвистических исследованиях Р. Якобсона, её придерживался Ю.М. Лотман [6; 18; 10]. При этом отмечена структурная подвижность типологического образования. Динамические

соотношения между содержательным ядром и периферией типологического образования прекрасно изложены Ю.М. Лотманом [11]. В анализе семиотических систем он выделяет устойчивое ядро-инвариант и периферию, т. е. окрестности содержательного ядра, характеризующиеся неупорядоченностью и неустойчивостью. Семиотические системы, рассмотренные им через понятие «тип», демонстрируют как переход в сферу упорядоченного (ядра), так и вытеснение из устойчивого ядра, движение в неорганизованную периферию. И если содержательное ядро типологического образования может быть зафиксировано достаточно четко, то его смылосодержащая периферия во многом неустойчива. Элементы окружения ядра – это цепочка постепенных переходов и вытеснений (неслучайная характеристика понятия «тип» археологами через понятие «диффузная ячейка»).

Неизменность и качественная определенность структурного ядра типологического образования является его базисной характеристикой. В свою очередь на периферии может происходить накопление структурных форм, способных в дальнейшем осуществить динамический «прыжок» к инвариантному ядру. При этом исследователи выделяют порог принадлежности признаков, лежащих на периферии в отношении ядра (порогом принадлежности называют 0,65, тогда как сама принадлежность фиксируется в величинах от 0 до 1). В целом, несмотря на способность динамического «прыжка», исследователи отмечают скорее постепенный, нежели скачкообразный переход от фиксируемых на периферии признаков к ядру. Само же ядро должно обладать константностью и иметь сквозной характер в отношении всего исследуемого материала. Неслучайно Ф. Соммерс (Sommer) выделил свойство транзитивности как одну из характерных черт типологических построений [19].

Значимой особенностью базисных характеристик типологических построений (ядра) является их исходная, естественная структурированность. При этом в понятии «тип» происходит соединение структурно-морфологических характеристик исследуемого объекта и их содержательного насыщения. Так, группа артефактов, выделенных в археологический тип, как и набор показателей, характерный для языкового типа, обязана «держаться» показатели, приводящие к качественной определенности типологического образования. Сказанное, без сомнения, заставляет вспомнить методологию исследовательских программ И. Лакатоса.

Специфика типологических построений состоит в отсутствии неизбежного для большинства исследований противоречия между

«исторически преходящим» и «универсально значимым». Типологическое построение остается «универсально значимым», пока не утрачивает своего структурно-содержательного ядра, сам же факт устойчивости структурных параметров, будь то природные или социальные объекты – свидетельство их неизменности, охраняемой временем, их «отшлифованности» и как следствие «вневременного» характера. Вопрос о том, является ли теоретическая конструкция «проекцией разума» или разум согласуется с независимым от него порядком бытия, находит в типологических построениях утвердительный ответ. Типологические построения потому и отражают сущее, что это сущее дано в них как некий естественный порядок. Конечно, всегда имеется опасность выдать неполноту анализа за исчерпанность. Но в случае типологических построений мы можем говорить именно о «неполноте» характеристик, а не о их «привнесенности» в исследуемый материал.

Наличие структурных элементов целостных образований (тип) порой рождает отрицательную реакцию, вызванную неприятием присущих структуре соединений, разрезов, швов, созвучных механистическому началу и далеких от органичности целостности [15]. Однако существует разница в понимании «структурности», присущей органично-целостным образованиям, и системно-структурным подходом. В работах структуралистской направленности структура может оказаться «придуманной схемой», навязываемой объекту. Структуры органично-целостных образований «выявляются», а не «привносятся». В случае типологических образований можно говорить об исходной, естественной, «внутренней» структурированности объектов типологизации. Структуры типологической направленности легко выявляемы в закончивших свое развитие явлениях, прошедших апогей своего развития. Вот почему «типологическое» трудно выявить в «ускользающей», динамичной реальности.

На наш взгляд, системно-структурный подход не является законченной альтернативой принципу целостности, а между понятиями «система» и «структура», приобретающими в настоящее время новое логико-методологическое насыщение, и понятием «тип» нельзя проводить резких разграничений.

Проведенный анализ рождает вопрос: может быть, принцип целостности никогда не покидал сознание исследователей, но лишь имел в истории познания различные теоретико-методологические преломления, выраженные в понятиях «тип», «форма», «структура», а под внешним разнообразием методологических подходов сохра-

нялась конструктивно-положительная идея целостности? Исследовательская практика убеждает нас в том, что даже если принцип целостности к настоящему времени остается во многом не раскрытым и не до конца проанализированным, можно сказать, что потенциально он всегда присутствовал в научных изысканиях.

Список литературы

1. Алексеев Н. Г. Типологическая проблематика в изучении целостных образований // Системные исследования. Ежегодник. 1977. – М., 1977.
2. Васильев Г. Н., Келасьев В. Н. Самоорганизация целостности: Психосоциогенез. – СПб., 2003.
3. Захаров Б. П. Трансформационная типологическая систематика. – М., 2005.
4. Икрамов Х. Д. О почти нормальных матрицах // Вестн. Московского ун-та. – 2011. – Сер.15. № 1.
5. Ключников С. А. Уровни целостности социальных систем // Вопр. философии. – 2013. – № 4.
6. Лебедев Г. С. Археологический тип как система признаков // Типы в культуре. – Л., 1979.
7. Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М., 2001.
8. Леске М., Редлов Г., Штилер Г. Почему имеет смысл спорить о понятиях. – М., 1987.
9. Лотман Ю. М. Каноническое искусство как информационный парадокс // Лотман Ю. М. Об искусстве. – СПб., 1998.
10. Лотман Ю. М. Исторические закономерности и структура текста // Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. – М., 1999.
11. Лотман Ю. М. Культура и взрыв. – М., 1992.
12. Микиртумов И. Б. «Мягкая» теория смысла и парафраз // Логико-философские штудии-2. – СПб., 2003.
13. Орланов Г. Б. Детерминизм как эпистемологическая проблема // Эпистемология и философия науки. – 2011. – Т. XXIX. № 3.
14. Пэнто Р., Гравитц М. Методы социальных наук. – М., 1972.
15. Солонин Ю. Н. К проблеме единства научного знания // Гуманитарий. Ежегодник. – № 1. – СПб., 1995.
16. Хакен Г., Хакен-Крель М. Тайны восприятия: синергетика как ключ к мозгу. – М., 2002.
17. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – СПб., 1998.
18. Якобсон Р. Типологические исследования и их вклад в сравнительно-историческое языкознание // Новое в лингвистике. – Вып. 111. – М., 1963.
19. Sommers F. Types and ontology // The Philosophical Review. 1963. Vol. 7. № 3–4.

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

УДК 130.2 : 303.446.23

А. Л. Висленко

Сравнительный анализ состояния социокультурных систем на примере российско-германских отношений

Рассматривается метод сравнительной оценки динамики состояния национальных социокультурных систем с помощью вычисления количества удельной информации на примере истории взаимоотношений России и Германии. На основании этих данных и исторически обусловленных тенденций межнациональных контактов делается вывод о наиболее вероятной ближайшей перспективе развития этих отношений.

The article describes the method of comparative estimation of national socio-cultural systems dynamics based on specific information quantity calculation using the history of Russian – German interrelations as an example. Considering the used data and historically conditioned tendencies of international contacts, the author offers the most probable immediate perspective of the said relationships.

Ключевые слова: международные отношения, Россия, Германия, история, динамика, информация, кризис.

Key words: international relations, Russia, Germany, history, dynamics, information, crisis.

Объективная оценка динамического состояния разных культур или одной и той же культуры в разные периоды её существования является одной из важных задач, решение которой в политологии, культурологии или социологии невозможно без привлечения естественно-научных методов. В качестве критерия обычно выбираются самые разнообразные параметры, среди которых особую популярность в последнее время получил фактор информации. В настоящей работе предлагается метод оценки состояния межкультурных отношений двух или более социокультурных систем на основании сопоставления, с одной стороны, – истории и доминирующих тенденций

этих взаимоотношений, с другой – характеристики текущего состояния систем, определяемой через удельный вес информации, обращающейся в социуме. Примером будет служить динамика взаимоотношений социокультурных систем Германии и России.

Рассмотрим кратко историю и состояние взаимоотношений двух народов, культур и государств.

Представления о русских в Германии очень лабильны и изменяются под влиянием конкретных исторических условий, событий и обстоятельств. Поначалу они складывались благодаря документам или запискам послов, купцов, шпионов и прочих заезжих людей, отражавших рост взаимного интереса двух народов и государств по мере формирования их национального самосознания. Среди первых таких описаний хорошо известны книги австрийского дипломата С. фон Герберштейна «Записки о московитских делах» (1549), посла голштинского герцога Фридриха III в Москве с 1633 по 1635 г. и ученого Олеария «Описания путешествия в Московию и Персию» (1647), обширное «Исследование о внутреннем состоянии жизни народа и особенностей сельскохозяйственного устройства России» прусского чиновника барона А. Гакстгаузена, посетившего Россию в 1843 г., и ряд других.

На основании этих первичных характеристик впоследствии складывались постоянные стереотипы в представлении немцев (европейцев) о русских. Постепенно сформировалось в целом негативное мнение о «дикой Московии»: боязнь и настороженность в отношении русских, основанная на мнении о непредсказуемости их действий, страх перед неопределенностью и фатальностью мировосприятия в сознании русских, представление об отсутствии порядка и законов в России.

Новые современные представления о русских актуализировались на рубеже XX–XXI вв. и имеют в основном также негативный оттенок, а динамика их в последние годы такова. Согласно опросам в 1996 г. русским симпатизировали 25 % немцев и, напротив, не испытывали симпатии 29 %, ещё 26 % не определились в своем отношении, а 20 % опрошенных никак не относились к русским [4]. В 2008 г. конфликт в Южной Осетии резко ухудшил отношение немцев: 51 % населения ФРГ заявили, что они разочарованы в России [1]. Но уже к 2012 г. мнение изменилось. Репрезентативный опрос, проведенный институтом Forsa¹, показал, что 80 % граждан

¹ Институт социального анализа (Кёльн) лидер по разработке и применению компьютеризированного телефонного интервью (САТИ).

ФРГ имеют позитивное представление о русских, 88 % считают их гостеприимными, а 78 % смелыми. Вместе с тем 45 % немцев полагают, что их соотечественники имеют негативное представление о русских по причине больших социальных различий. Более 90 % опрошенных считали экономические отношения с Россией очень важными и признавали, что это сотрудничество имеет большое значение для Германии [5].

Следует полагать, что влияние на изменение мнений немцев о России оказывает состояние экономических связей. В 2013 г. товарооборот между двумя странами превысил 70 млрд долларов, уступая только Нидерландам. Как и в России, большинство немцев не придаёт особого значения общности или различию социокультурных факторов и менталитета двух народов. Однако следует учитывать, что мнение населения зачастую не имеет прямого отношения к мнению правящей элиты государства, которая составляет обычно не более 2–3 % населения страны, но может иметь собственные интересы или быть подвержена влиянию третьей стороны. Поэтому следует обратить внимание на внутривнутриполитические исследования в обеих странах, совместные программы, круглые столы, общественные дискуссии, заседания двусторонних комиссий и прочие мероприятия, отражающие мнение руководящих элит по этому поводу.

Так, в ноябре 2013 г. авторитетный немецкий Фонд Ф. Эберта¹ представил программу «Российско-германские отношения в 2030 году: четыре сценария» [1]. Общим для всех возможных вариантов стала ориентация на их зависимость от быстро изменяющегося социокультурного состояния России, при этом Германия рассматривалась как статичная система. Необычен «оптимистический» сценарий, согласно которому к 2030 г. Европу постигнет тяжелейший кризис, что вынужденно приведёт к тесному сближению двух стран, вплоть до отмены визового режима.

Следует отметить два момента. Во-первых, во всех сценариях развития отношений цены на энергоносители представлены либо как снижающиеся, либо как низкие. Во-вторых, более интересный тезис связан с утверждением, что на картину двусторонних отношений будут оказывать влияние ценностные ориентиры. Известно, что Европа переживает кризис либеральной идентичности, который сопровождается мощной атакой на привычные моральные устои и их основного носителя – христианские церкви. Россия же считается

¹ Фонд им. Фридриха Эберта (Friedrich Ebert Stiftung) – один из старейших политических фондов Германии (1925), близкий к программе социал-демократии.

консервативной страной, где огромное влияние на настроение и поведение людей оказывают традиционные, в первую очередь православные, ценности.

Однако образ России, формируемый сегодня в СМИ, является политически более односторонним и негативным, нежели тот, который складывается у тех, кто имеет непосредственные деловые, культурные или личные контакты с Россией. Личный опыт имеет огромное значение в формировании позитивного образа страны, но, к сожалению, количество немецких туристов в России очень мало – всего лишь около 1 % немцев посещают нашу страну в год, а, к примеру, финнов – более 20 % [3].

Помимо личностных и экономических отношений в межкультурных контактах важную роль играют межгосударственные отношения, которые в случае России и Германии ведут своё начало с 1700-х гг., когда были установлены официальные контакты с Пруссией, ставшей идеологическим и организационным центром будущей объединённой Германии. Между Пруссией и Россией за всю историю их взаимоотношений был только один военный конфликт, известный как Семилетняя война (1756–63). Эта война развивалась катастрофически для Пруссии и могла обернуться её фактической гибелью, если бы не внезапный выход России из военных действий по указу большого поклонника Фридриха II нового русского императора Петра III. В период наполеоновских войн в Европе Пруссия занимала колеблющееся положение между противоборствующими сторонами. Полностью разбитая Наполеоном в столкновениях 1806–07 гг., страна сохранила своё существование только благодаря требованиям российского императора Александра I, который одним из условий Тильзитского мира между Россией и Францией поставил сохранение суверенитета Пруссии. Когда в начале 1812 г. под давлением Наполеона Пруссия обязалась включить в состав «Великой армии» 20-тысячный вспомогательный корпус, многие немецкие офицеры уехали в Россию, чтобы защищать честь Германии на стороне России. В середине XIX в. Пруссия получила поддержку России в борьбе за расширение собственных территорий и воссоединение германских народов в центральной Европе. В результате ряда победоносных войн вокруг Пруссии объединились южные и западные германские территории, и в 1871 г. было объявлено о создании Германской империи (II рейх), к которой быстро присоединились государства, ранее не входившие в состав Северо-Германского союза – Саксония и другие южногерманские страны, за

исключением Австрии. Так фактически при поддержке России в Европе появилась новая мощная держава – Германская империя с населением 41 058 000 чел.

Вплоть до Первой мировой войны отношения между Россией и Германией были вполне дружественными и по большей части почти союзническими. Россия всегда приходила на помощь сначала Пруссии, а затем и Германии в вопросах войны и мира. Очень интенсивны были и культурные контакты. В XVII–XIX вв. существовал колоссальный взаимный обмен и влияние в философии, литературе и науке.

Немцы играли видную роль на службе русскому государству ещё со времён Ивана Грозного и Алексея Михайловича. Среди них были люди разных сословий и профессий: церковные и государственные деятели, учёные и путешественники, писатели и промышленники и пр. В истории России было около 300 военных и гражданских губернаторов, вице- и генерал-губернаторов и наместников немецкого происхождения, не считая воевод допетровского периода; из 12 министров финансов империи 5 были немцами; из 13 академиков первого состава Академии наук 9 являлись приглашенными немецкими учеными; с уроженцами Германии связано появление и последующее функционирование в России железных дорог, медицина и аптекарское дело, организация и работа Топографического депо и Общества защиты животных и др. Всего на службе Российской империи к началу XX в. состояло примерно 35 тыс. немцев.

При Николае I в царствующем доме развился обычай выбирать невест для великих князей и наследников престола из знатных немецких родов. Этот процесс был взаимообразным: немецкая знать часто принимала в свои ряды выходцев из России. Показательно и то, что сегодня в Германии действует 38 храмов и 80 приходов Русской православной церкви (Московского патриархата), устроенных ещё на средства Российской империи или русской эмиграции.

В сентябре 2013 г. ВЦИОМ провёл всероссийский опрос 1600 человек в 130 населенных пунктах в 42 областях, краях и республиках России (статистическая погрешность не превышает 3,4 %) на тему «Мнение россиян о немцах» [3]. Главным качеством немцев россияне считают порядок – 67%, а к наиболее ярким чертам относят уважение закона – 30 %, приверженность традициям – 26 %, уважение власти – 20 %. Наиболее распространенные представления о Германии: «товары, производимые в этой стране, в целом ка-

чественные» – 42 %, и «в этой стране люди живут хорошо» – 41 %. Отношения России и Германии оцениваются на 3,65 балла из 5, причём около 70 % оценивают отношение самих немцев и властей Германии к России как наиболее дружелюбное по сравнению с другими странами. Однако культуру Германии считают не слишком близкой (6,76 по шкале от 1 до 11, где 1 – наиболее близкая), по сравнению, например, с белорусской (2,29) или украинской (2,34), но более близкой, чем американская (8,41). Укреплению российско-германских отношений более всего может способствовать развитие экономического сотрудничества (49 %), туризма (29 %), политического партнерства (23 %) и отношений в сфере культуры (20 %). Видно, что в целом отношение русских к немцам скорее позитивное и основано, прежде всего, на признании их экономических успехов.

Конечно, немцы хорошо помнят, что 25 лет назад именно Россия, даже наперекор мнению других европейских стран и вопреки собственным интересам, была инициатором объединения двух Германий.

Таким образом, следует констатировать, что особенностью отношений России и Германии в прошлом, за редким исключением, было:

- уважительное отношение к партнёру как к равному историческому и культурному субъекту;
- отсутствие принципиальных претензий территориального, экономического, культурного или иного свойства;
- проведение в отношении второй стороны дружественной или нейтральной политики.

Однако с оформлением собственных конкретных геополитических интересов Второго и впоследствии Третьего рейхов, с увеличением расхождений в национальных ориентирах российско-немецкие отношения ухудшились. Причём этому ухудшению не помешали интенсивные экономические связи, которые, например, в начале XX в. были беспрецедентно глубокими. После Второй мировой войны расхождение стало ещё более радикальным как один из результатов действия «плана Маршалла», включавшего в себя культурную переориентацию Германии на американизацию.

Сегодня у политологов нет единого мнения по поводу оценки состояния отношений между Россией и Германией. Несмотря на заложенный ещё канцлером К. Аденауэром курс на самостоятельную политику, направленную на европейскую интеграцию, понятно, что

пока на территории Германии находятся 52 тыс. американских солдат (второй по величине контингент войск США за её пределами) и размещены 20 атомных бомб (неподалеку от г. Бюхель в федеральной земле Рейнланд-Пфальц), ни о какой политической самостоятельности Германии говорить не приходится.

Политическая практика и теоретический социокультурный анализ показывают, что экономические, культурные и прочие отношения между странами в широкой перспективе уступают первенство действиям, основанным на моральных и, шире, ментальных ценностях, которые исповедует правящая элита. Поэтому сегодня доминирование англо-саксонских ценностных ориентиров в современной Европе сохраняет *status quo*, при котором Германия обладает ограниченным суверенитетом во внешней политике, следуя в фарватере политики США. Более того, в условиях украинского кризиса стало очевидным усиление зависимости внешнеполитического курса Германии от атлантических ориентиров.

Однако между предпочтениями властных элит и интересами немецкого общества, включая бизнес-круги, существует явная диспропорция, внутренняя динамика которой ещё пока не вполне очевидна. При этом рост национального самосознания немцев сопровождается подъёмом леволиберального движения. Эти внутренние противоречия вызваны многолетней принудительной денацификацией немецкого народа, направленной в конечном счёте на подавление национальной идентичности. Прививаемое извне постоянное ощущение вины начинает вызывать отторжение в немецком обществе, приводя к неустойчивости национального коллективного сознания.

Итак, при рассмотрении перспектив российско-германских отношений стоит учитывать различные факторы, совокупность которых можно оценить как социокультурное состояние каждой из сторон в целом, поскольку именно это, в конце концов, определяет обоюдную заинтересованность в статусе взаимных отношений. Не вникая глубоко в обоснование принципа оценки такого состояния социокультурных систем, отметим, что этот анализ носит статистический характер и потому может считаться научно обоснованным [2].

Результаты его показывают, что нынешнее состояние Германии и России как социокультурных систем различно. Если для Германии характерно снижение активности и нисходящий тренд в направлении к кризисной зоне, то Россия уже более 20 лет находится в критической переходной фазе между двумя разными состояниями, пройдя переломную фазу в направлении подъёма.

В критической фазе состояния социокультурных систем существует несколько равновероятных вариантов развития, реализация которых зависит от относительно слабых псевдослучайных событий информационного типа. Поэтому и межкультурные отношения между такими системами могут развиваться по различным сценариям. Предположительно возможны два наиболее вероятных генеральных варианта развития российско-германских отношений, которые условно обозначим как политический и экономический.

Экономический вариант близок к анализу Фонда Ф. Эберта – медленное сползание экономики Германии в кризис, который будет сопровождаться тотальным упадком всей социокультурной системы страны. Результатом поиска выхода из этого состояния может стать тесное сближение с Россией, в первую очередь, экономическое, как с единственным источником ресурсов, которые могут помочь выходу из кризиса и дать толчок к новому развитию страны. В этом варианте Россия рассматривается исключительно как сырьевой придаток Германии, неспособный на самостоятельные политические и экономические решения и действия. Такой вариант действительно возможен в том случае, если политическое и экономическое развитие нашей страны будет сохранять зависимость от экономики и политики Запада.

Кроме того, при экономическом варианте от Германии потребуется принятие решения об использовании традиционных или альтернативных источников энергии. Ориентация на традиционные энергоисточники представляется наиболее вероятной в силу целого ряда причин, к которым относятся в первую очередь характерные архетипические свойства немецкой нации: умеренность, бережливость, экономность, стремление к порядку и определённости. Мода на охрану окружающей среды, щадящие технологии и жёсткие экологические стандарты популярна в современной Германии, однако только до тех пор, пока это не ударяет по карману среднего налогоплательщика. Так, в 2011 г. сразу после решения о закрытии атомных электростанций и переориентации на «чистые» и возобновляемые источники энергии сторонниками этого решения были 48 % немцев, согласных даже платить больше за электроэнергию ради этого перехода. Однако уже через два года после повышения цен на электроэнергию на 20 % уже 61 % населения Германии, скорее, склонялись к возврату к традиционным источникам энергии. В условиях кризиса такое решение тем более очевидно.

Существует и ещё одно обстоятельство, связанное с выбором Германией сырьевого партнёра. Дело в том, что Россия является са-

мым важным поставщиком энергетического сырья для Германии, покрывая 18 % ежегодного потребления энергии в стране (на 2012 г.). На втором месте находится Норвегия, чьи поставки нефти и газа составляют 11 %, далее следуют Великобритания – 7 % и Нидерланды с поставками газа – 5 %. Россия доминирует на восточном рынке нефти Германии, поставляя сырье по трубопроводам через порт Ротток, и присутствует на северо-западном нефтяном рынке Германии через терминалы Роттердам и Вильгельмсхафен, на которые в Германию приходит нефть из Норвегии и других стран. В целом в настоящее время энергетическая зависимость Германии от России и Норвегии является приблизительно одинаковой, однако нефтегазовая отрасль Норвегии более развита в техническом отношении по сравнению с Россией, хотя российские запасы углеводородов более значительны. Однако Норвегия традиционно имеет обширные культурные связи с Германией, обусловленные общими этническими и религиозными корнями, у них относительно схожие языки, в чём-то общая история. Всё это может оказать влияние на принятие конечного решения о выборе Германией энергетического партнёра для выхода из экономического кризиса, поэтому исход будущего выбора не очевиден.

Политический вариант развития отношений между Россией и Германией более радикальны и основан на предположении о росте политической независимости нашей страны и выходе из критического состояния. В этом случае форма взаимодействия двух стран будут определяться относительной динамикой уровня активности, которая, как оказывается, в настоящее время разнонаправлена. Если этот тренд сохранится в ближайшие 10–15 лет, что вполне вероятно, то конец 20-х гг. нынешнего столетия эти страны встретят совсем по-разному с точки зрения их внутреннего социального и политического положения.

Существующая в Германии культурная традиция ориентации на Восток (*Ostorientierung*), особенно ярко проявившаяся в германских геополитических концептах XX в. и сегодня проникшая в политическое общественное сознание иных европейских стран, диктует необходимость более тесного сближения Германии с Россией, возможно, вплоть до образования в будущем Евразийского союза, контуры которого намечаются уже сегодня (например, в проекте Таможенного союза) и необходимость которого имеет и политические, и экономические причины. В любом случае очевидно, что как бы ни развивались события, будущее отношений между Россией и Германией почти полностью зависит от действий России как в слу-

чае пассивного экономического сценария, так и при более активном политическом варианте. Причём последний представляется более вероятным по следующим соображениям:

- Россия как целостная социокультурная система по своему менталитету, истории и традициям является мировой державой, играющей заметную роль в мироустройстве, каковы бы ни были её временные трудности экономического, политического и иного порядка;

- социокультурное состояние России характеризуется сегодня положительной динамикой, что приводит к росту социокультурной активности во всех сферах;

- функция сырьевого придатка нехарактерна и неорганична для государства имперского типа, каковым по своей этнической, исторической и культурной природе является Россия.

История официальных отношений России и Германии на протяжении более чем 300 лет показывает паритет этих отношений, глубокое культурное, политическое и экономическое взаимопроникновение и стремление к пониманию. Отсюда можно сделать заключение, что в ближайшей перспективе (10–15 лет) и при исключении катастрофического сценария российско-германские отношения будут определяться в основном активностью российской стороны, иметь тенденцию к сближению позиций во всём спектре отношений, менять свою структуру в сторону большего сотрудничества в политической области при по меньшей мере сохранении нынешней экономической заинтересованности сторон.

С учётом нисходящего тренда в динамике социокультурного состояния Германии, который не может не ощущаться ответственными и серьёзными политиками и экономистами страны, немецкому руководству скорее раньше, чем позже придётся делать нелёгкий выбор между далёкими и на словах дружественными Соединёнными Штатами с их потенциально губительной для Евросоюза программой создания зоны беспошлинной торговли, и близкой, привычной и предсказуемой Россией.

Как показывает история, рациональные экономические интересы практически никогда не влияют на принятие серьёзных политических решений. Поэтому вероятное сближение Германии и России возможно только на основе общих идеологических установок, достаточно благоприятная почва для появления которых подготовлена многими веками совместной культурной истории.

Список литературы

1. Борисов Т. Европейский кризис может быть выгоден России // Рос. газета. 2013. 13 нояб.
2. Висленко А. Л. Динамика прироста численности населения и активность коллективного сознания социума // Университетский науч. журн. 2014. № 7. С. 135–143.
3. Пресс-выпуск ВЦИОМ № 2453 от 13.11.2013 «Россия и Германия: оценка нынешних отношений и перспективы их развития». Электронный ресурс. – URL: wciom.ru/index.php?id=459&uid=114603.
4. Российско-германские отношения в контексте европейской безопасности / под общ. ред. В. И. Дашичева, отв. ред. Н. К. Меден. – М.: ИЭ РАН, 2009.
5. Что немцы и русские думают друг о друге // Die Welt. 2012. 28 сент.

Компенсаторная теория в работах Германна Люббе и Одо Маркварда

В статье анализируется теория компенсации, в соответствии с которой человеку для выстраивания собственной идентичности в культуре модерна необходимо компенсировать процессы модернизации и рационализации современности. Вследствие этого для современной культуры характерна тенденция к консервации и реактуализации своего исторического происхождения.

This article deals with compensation theory, according to which humans in modern culture need to compensate modernization and rationalization processes to construct their identity. As a result, the tendency to the conserve and re-actualize its historical origins is a characteristic feature of modern culture.

Ключевые слова: теория модернизации, культура модерна, гуманитарные науки, рационализация, идентичность.

Key words: modernization theory, culture of modernity, the humanities, rationalization, identity.

В современной российской интеллектуальной – как профессионально-философской, так и публичной – среде сложилось весьма своеобразная дискурсивная ситуация, связанная с понятиями «модерн» и «модернизация»¹. С одной стороны, длительная интеллектуальная мода на постмодернизм провоцировала считать тему модерна давно закрытой по причине смены эпох. С другой стороны, под влиянием специфического дискурса власти в период с 2008 по 2011 г. понятие «модернизация» приобрело характер идеологического маркера, провоцирующего различные, часто прямо противоположные реакции: либо призывают двигаться по пути модернизации и быть ее проводниками; либо искать собственный, оригинальный способ развития. Обе реакции политически ангажированы – отношение к модернизации часто является своеобразным индикатором отношения к власти и производимой ей риторике. В этой связи следует заметить, что модерн явление неоднозначное и понять его специфику действительно нередко мешает производство

дискурса модернизации, «легко превращающегося в упаковку для идеологических доктрин» [2, с. 84].

Отвлечемся как от дискуссии с различными версиями теорий постмодернизма, так и от указанного идеологического прочтения соответствующих понятий. В основе нашего рассмотрения – существенно иная разработка теории общества модерна, сформулированная в работах ряда немецких философов второй половины XX в., сегодня (в политических координатах) нередко объединяемых в группу либеральных консерваторов [в частности, 7, с. 102–113] – Иоахима Риттера, Германа Люббе и Одо Маркварда. Работы этих философов, на наш взгляд, предлагают более сложный взгляд на структуру и процессы общества модерна, далекий как от поспешных объявлений о его завершении, так и тем более от поверхностной идеологизации.

Разумеется, придётся ограничиться одним из аспектов философско-теоретических построений указанных авторов (творчество которых намного шире по тематике, к тому же очень плохо представлено в России). Мы сконцентрируемся здесь в первую очередь на анализе «компенсаторной теории», сформулированной названными мыслителями. Основное преимущество компенсаторной теории заключается, на наш взгляд, в том, что она обладает фундаментальными теоретическими ресурсами для объяснения и понимания процессов современного общества, включая совершенно конкретные явления нашей жизни. Тем самым она позволяет избежать упрощенных трактовок общества модерна (в рамках целого ряда теорий «модернизации»), сводящих его только к одной из его тенденций.

* * *

Иоахим Риттер – известный как инициатор и главный редактор фундаментальной энциклопедии «Исторический словарь философии» (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 1971–2007), – в докладе (1961) «Задачи наук о духе в современном обществе» подчеркивает аисторический и абстрактный характер культуры модерна. Аисторичность модерна проявляется в том, что модернизация отдельных обществ не связана с особенностями исторического становления отдельных культур. Индифферентность отдельных элементов модерна по отношению к особенностям оригинальных культур позволяет ему распространяться «без границ», формируя ряд особенностей, благодаря которым мы можем говорить, в том числе, о процессе глобализации. Подобная нейтральность модерно-

вой культуры превращает общество в абстрактное образование, оторванное от собственного происхождения (Herkunft¹) и исторического становления [8, с. 281]².

Риттер замечает, что вместе с экспансией культуры модерна и модернового образа жизни в обществе появляется ряд явлений, которые не укладываются в «логику модернизации». Эмансипация от традиции в рамках процессов модернизации сопровождается особым вниманием к историческому становлению культур: именно в эпоху модерна впервые возникают музеи, реставрационные работы, проекты по восстановлению и сохранению памятников. «Расколдование мира» [1] ведет не только к аисторической рационализации жизни, но и приводит к появлению непредсказуемых этой рационализацией экстернальных последствий. Так, технический характер современной цивилизации компенсируется «открытием» природы как нетронутого ландшафта. Овеществление человека – восприятие его как заменяемой функции – порождает и обратную тенденцию: специфически модерновое внимание к субъективности и индивидуальности [11, с. 22].

Ключевым для Риттера является понятие раскола, раздвоения (Entzweiung): раздвоение здесь понимается как сохранение неоднородности культуры, в которой прогрессистские стремления уравновешены обращением к происхождению. Риттер работает с моделью культуры, в которой два полюса стимулируют развитие друг друга, но при этом, находятся в постоянном конфликте. Продуктивность этого конфликта будет максимальной в том случае, если в культуре легитимировано наличие обоих полюсов.

Их легитимация выражается не только в признании двух видов практик: практики модернизации и практики сохранения культуры. Эти же две тенденции обнаруживаются в области знания и науки: гуманитарные науки («науки о духе») имеют не меньшее значение в современном обществе, чем экспериментальные и естественные науки. Эпоха модерна формируется благодаря небывалому успеху экспериментальных наук, релевантность которых практическим задачам очевидна. Поддержать тенденции, направленные на компен-

¹ Понятие «Herkunft» является одним из ключевых для представителей школы Риттера. В немецком языке оно образует изящную игру слов в паре с понятием «Zukunft» (будущее), которую сложно напрямую передать в русском языке. В настоящем тексте перевод этого понятия контекстуально варьируется, исходя из стилистических соображений: «происхождение», «историческое происхождение», «история».

² Здесь и далее цитаты из трудов Риттера даны в переводе А. Б. Григорьева, перевод готовится к печати в издательстве НИУ ВШЭ (Москва).

сацию аисторичности модерна, способны науки о духе. Несмотря на их непрактический характер, науки о духе, ориентированные на обращение к историческому происхождению и восстановление исторического генезиса оригинальных культур, выполняют в модерновом обществе важную социальную функцию.

Обществу необходимы науки о духе, как «орган духовной компенсации (Kompensation)», они поддерживают баланс «исторического» и «аисторического», так как «будущее без прошлого не менее скверно, чем прошлое без будущего» [11, с. 25]. Задача наук о духе – гармонизировать раздвоение современной культуры. Позиция Риттера, основанная на признании необходимости раздвоения в обществе, позволяет избежать двух крайних позиций: превознесения прогресса как вершины современности и постоянных «жалоб на прогресс» в рамках культур-критической позиции¹, согласно которой прогресс рассматривается как главная причина духовного упадка [5].

Концепция Риттера получила свое дальнейшее развитие в форме компенсаторной теории, изложенной в работах Одо Маркварда и Германа Люббе². Риттеровское влияние в работах данных авторов прослеживается в том, что оба подчеркивают раздвоенность модернового мира. Неизбежность «раздвоения» в культуре выступает – прежде всего, в работах Одо Маркварда – и как принцип объяснения специфической потребности современного мира в гуманитарном знании, и как стратегия легитимации его необходимости и неизбежности в современном обществе. В независимости от того, будут ли гуманитарные науки выполнять свою роль, компенсаторные реакции будут присутствовать в культуре, усиливая ее внутреннее напряжение. Науки о духе позволяют смягчить конфликт и гармонизировать противоположные тенденции.

Точка зрения, против которой выступают теоретики компенсации, состоит в том, что науки о духе якобы «тормозят» модерн и являются избыточными для современного мира. Позиция, при которой

¹ Под культур-критикой понимается широкий спектр позиций, так или иначе связанных с критикой современной цивилизации. Однако исторически ближайшим образом так маркируется, в частности, позиция представителей Франкфуртской школы.

² Понятие «компенсации», как показывает Марквард, восходит к натурфилософскому допущению существования естественного баланса сил в природе (*balance naturelle*). В натурфилософских концепциях нанесение ущерба сопровождается и выравнивается компенсацией, на основании принципа «экономии природы» (*Oekonomie der Natur*) [12, с. 16]. Подробнее о генезисе понятия «компенсации» – в статье Маркварда «Компенсация» в Историческом словаре по философии [9, с. 912–918], а также «*Notio compensator*» [12].

признается двойственность современной культуры, позволяет утверждать, что упразднение наук о духе ведет к торможению современной культуры, так как усиливает ее внутреннюю конфликтность. Теоретики модерна показывают, что культур-критические атаки на культуру модерна, так же как заявления об «избыточном характере» наук о духе в современном обществе, не снимают двойственность современной культуры, но лишь создают ситуацию, когда вместо действенной компенсации, мы получаем фикции, не способные удовлетворить потребность в ней.

Развивая тему удвоения культуры, Люббе замечает, что модерн – уникальное историческое явление. Причина широкой экспансии модерна, в том числе в форме глобализации отдельных его элементов, основана не на его «аисторичности», а на его уникальной темпоральной динамике [8, с. 286]. Динамика модерна намного превышает динамику других культур, поэтому о пространственной экспансии можно говорить как о следствии особой темпоральной структуры модерна. Риттеровское противопоставление «аисторический модерн» – «исторические культуры» у Люббе приобретает более сложную форму: модернизационные процессы, обладающие мощной динамикой развития, противопоставляются сегментам, динамика которых или относительно мала, или обладает прямо противоположным вектором движения. Иными словами, Люббе отказывается от риттеровского деления культур на два типа (аисторическая – историческая культура) и подчеркивает, что в современном мире скорее нужно говорить об исторических и аисторических тенденциях в рамках одной культуры. Подобное смещение акцента при анализе культуры модерна позволяет, с одной стороны, выявить «исторические» тенденции в культуре, динамика которой задается принципиально аисторическими тенденциями, с другой стороны, выявить взаимоотношение двух типов тенденций внутри модерна – насколько они гармоничны или, наоборот, напряжены.

Термин «модерн» в работах Маркварда и Люббе имеет два различных значения. «Модерн» одновременно означает тенденции, направленные на рационализацию современного образа жизни, на освобождение от прошлого и т. д. («аисторические» тенденции, если использовать терминологию Риттера); и современную культуру, которая включает в себя как аисторические тенденции, так и компенсаторные реакции на них. Если под «модерном» подразумевается современная культура, то можно сказать, что компенсация аистори-

ческих тенденции принадлежит эпохе модерна так же, как и стремление освободиться от традиции¹.

Модерновый мир начинается там, где человек методически начинает выходить из традиции. Марквард в своем докладе «Zukunft braucht Herkunft» («Будущее нуждается в происхождении») [14, с. 67] выделяет следующие тенденции, направленные на нейтрализацию традиции:

- современные науки о природе стремятся к достижению результатов, которые независимы от традиции, они проверены экспериментальным путем и равноценны для любой культуры;

- внедрение техники в повседневную жизнь человека – ее глобальное распространение – приводит к тому, что практики, основанные на традиции, заменяются функциональными практиками;

- в современной экономике с помощью такого нейтрального средства обмена как деньги (нейтрального в том числе по отношению к традиции), продукты могут быть заменены на товары, что создает условия также и для появления глобального рынка.

- в современных информационных медиа, благодаря технике и образованию, независимым от традиционного языка, информация передается все в большем объеме и все с большей скоростью.

Эти объективные факторы формируют мир, который обычно описывают в категориях «глобализации», «стандартизации», «унификации». Подобные характеристики модернизации позволяют рассматривать ее как единое явление, в котором все свойства взаимно обуславливают и поддерживают друг друга. Так, если мы говорим, об унификации при модернизации, то вынуждены признать ее необходимость для пространственной экспансии. Только через унификацию глобальная экономика может иметь дело с контролируемыми показателями и результатами, продукты превращаются в товары, а традиционные действия – в функциональные [13, с. 57]. Поэтому критика модернизации предполагает критику всех тех факторов, которые составляют ее специфику. Иными словами, нельзя (непоследовательно) выступать против унификации и при этом принимать глобализацию. В аспекте повседневности мы можем также говорить об общей тенденции к ее рационализации и стандартизации. Коор-

¹ Терминологическое различие понятий «модерн» и «модернизация» использует, например, Д. Хопвуд. Эксплицитно у теоретиков компенсации данного разделения нет, но, с некоторыми оговорками, оно соответствует понятийным различиям, используемым в теории компенсации [6].

динамика глобальных процессов осуществляется через дисциплинарный характер навязываемых модернизацией практик.

В то же время применительно к каждой из этих характерных для модерна тенденций могут быть обнаружены их противоположности. Это объясняется тем, что каждая дисциплинирующая практика способна провоцировать определенный вид реакции – отторжение. Анализ «раздвоенной» культуры модерна, следовательно, во многом зависит от того, какое из свойств модернизации рассматривается как ключевое.

Для Люббе ключевой характеристикой, образующей условие возможности экспансии модернизации, является ее динамика. Ускоряющееся развитие модернизации связано с установкой на эмансипацию от традиции. Логика модернизационного процесса схематично заключается в следующем: чем меньше будущее будет зависеть от традиций, тем быстрее будет осуществляться модернизация. Благодаря прогрессирующему приросту знания все совершеннее будет становиться техника, которая производится на основе полученных знаний. Благодаря экономике техника все быстрее будет распространяться по миру, а за счет распространения новых медиа будет ускоряться доступ к получению информации, что в свою очередь будет стимулировать прирост знания. Модерн можно охарактеризовать как «мир ускоренных изменений» («Welt der Wandlungsbeschleunigung») [14, с. 69] или как мир «возросшей динамики инноваций». Традиция выглядит в этом процессе самоускорения как фактор, замедляющий модернизацию, поэтому в будущем для нее просто нет места. Для модернизации традиция не имеет позитивной ценности и рассматривается как фактор, затрудняющий развитие. Модернизационные тенденции, направленные на освобождение от традиции, позволяют вывести из современной культуры принцип «нейтрализации традиции», для которого традиционное не имеет будущего, так как будущее определяется негативно, т. е. через освобождение от традиции.

Марквард и Люббе подчеркивают: ни о каком серьезном отказе от модернизационных тенденций сегодня не может быть и речи; эмансипация от традиции привела к тому, что условия современной жизни несопоставимо лучше условий жизни человека других эпох. «Никто искренне не может желать возвращения того времени, когда, например, хирургические операции приходилось делать без наркоза» [14, с. 68]. Однако также опасно безоговорочно приветствовать прогресс как высшую ценность. Модерн – явление неоднозначное, и оценивать его стоит осторожно; наряду с очевидным

улучшением условий жизни людей, модерн «овеществляет» окружающий мир. Естественные и экспериментальные науки рассматривают сущее как объекты, техника превращает их в функциональные артефакты. Экономика превращает людей в рабочую силу, продукты – в товары. Процесс модернизации, «овеществление» мира создает условия, при которых современному человеку, в силу определенных антропологических особенностей, все труднее выдержать режим существования, устанавливаемый модернизацией.

Широко распространенным видом реакции на современную культуру является обращение к истории. Развитие дисциплинарно-исторического сознания, ориентированного на понимание, не просто цель, декларируемая теоретиками компенсации. Речь идет не о формировании какого-то принципиально нового движения в культуре, а понятийном определении того процесса, который уже имеет место. Параллельно с нарастающим ускорением современного мира растет тенденция к сохранению «неактуального» для процессов модернизации прошлого.

Одной из характеристик динамической цивилизации, по утверждению Люббе, является «неодновременность одновременного» [3]. Имеется в виду, что различные элементы современной культуры, несмотря на свою принадлежность к современности, неоднородны с исторической точки зрения. Неоднородность однородного усиливается благодаря специфическим для модерна практикам сохранения артефактов, которые уже устарели и – в рамках рациональной логики модернизации – должны исчезнуть. Ярким примером такой ситуации является сохранение устаревшей техники. Множатся музеи техники, и они наполняются экспонатами, которые буквально только что вышли из употребления, подтверждение чему – музеи компьютерной техники. Удивителен не процесс быстрого устаревания (он как раз объясним в рамках логики модернизации), а тот факт, что «устаревшие», и по сути «ненужные» для модернизации вещи стремятся сохранить. Реставрируются памятники, процветают музеи, восстанавливаются архитектурные сооружения. Как отмечает Люббе, для подобных практик важен не столько фактический «возраст» сооружения, сколько эмоциональный эффект, производимый старинным зданием.

Результатом развития современной цивилизации является не только ее прогресс, но и одновременно ее музеификация. В терминах компенсаторной теории музеификацию культуры можно рассмотреть как компенсацию ускоряющегося развития современной цивилизации: чем быстрее современная культура хочет оторваться

от собственного прошлого в процессе рационализации повседневности, тем интенсивнее идет музеификация культуры, выражающая стремление к тому, чтобы это прошлое сохранить.

Процесс музеификации подпитывается стремлением людей сохранить собственную идентичность в условиях ускоряющегося модерна. Модерновый мир – это мир бесцветный и безличный. Он устроен таким образом, что коммуникация в нем не предполагает понимания. Решая определенные проблемы рациональным образом, людей интересует сама проблема, а не индивидуальные особенности друг друга, обусловленные их индивидуальной историей. Строго говоря, модерн требует от человека анализа ситуации, а не понимания своей или чужой субъективности. В то же время «идентичность субъектов ... всегда содержит больше того, что можно понять из анализа условий настоящего времени» [4], отсюда проблема с самоидентификацией и с пониманием чужой идентичности.

Обезличенная современная цивилизация, вместе со специфической установкой на аисторичность, провоцирует компенсаторный интерес к индивидуальным, конкретным историям (людей или организаций). Стоит оговориться, что «обезличенный» употребляется здесь без всякого негативного оттенка; абстрагирование от индивидуальных особенностей собеседника зачастую помогает быстрее решить определенную проблему, так как формирует поле, на котором весом обладают исключительно рациональные аргументы, а не личное отношение к собеседнику. Большинство наших коммуникаций в большом городе основано на типизированных и рационализированных функциональных ролях, исключая интерес к личности другого человека. Современное общество поддерживает и институализирует пространства, на которых один участник коммуникации «в идеале» может быть заменен другим; это достигается за счет акцента на выполнении определенной ролевой функции, а не на индивидуальных особенностях личности, которая эту роль выполняет. Именно так формализована коммуникация между покупателем и продавцом в супермаркете. То же самое имеет место и в науке: условием успешности эксперимента является то, что один экспериментатор может быть заменен другим без ущерба для результатов эксперимента. Универсальный характер результатов эксперимента достигается за счет унификации тех, кто данный эксперимент осуществляет. Но, по словам Маркварда, экспериментатор не может быть лишь экспериментатором, а ученый лишь ученым: «Кто стремится ставить проверяемые эксперименты, должен исходить из взаимозаменяемости экспериментатора. Но экспери-

ментаторы – люди, а люди как раз не являются просто заменимыми... потому что люди, прежде всего, являются фактически различными... по меньшей мере за счет того, что они включены в разные традиции..., и они вообще не могли бы жить, если бы это было не так: мы, люди, в гораздо большей степени суть наши традиции, чем наши эксперименты» [10, с. 103]. Унификация, специфичная для современного мира в одних сферах, компенсируется интересом к индивидуальному и личному в других.

Историчность, интерес к истории и историям компенсирует одновременно и безличность, и аисторичность модерна. Истории интересуют нас тем больше, чем лучше они сопоставимы с нашим собственным «жизненным миром», чем больше рассказываемое прошлое может «оцениваться по образу настоящего». Личные истории способны пробудить интерес к особенностям того мира, на фоне которого данные истории разворачиваются. Исторический интерес в этом случае направлен не только на события политической истории, но и на локальные условия, в которых осуществлялась та или иная практика. Отсюда запрос на воссоздание или консервацию устаревшего «жизненного мира»; через его восстановление становится понятен смысл действий конкретных людей. Музеификация в этом контексте может быть рассмотрена как способ преодоления тех специфических трудностей в понимании, которые становятся все более актуальными в ходе прогрессирующей динамики модерна.

Специфические трудности для понимания задаются тем, что мир, который окружал наших дедов, в котором произошло формирование их жизненного мира, повседневных практик, определяемых этим окружением, а также рефлексии на основании этих практик, для нас становится все менее очевидными. Мы не жили в тех обстоятельствах, следовательно, у нас не было необходимости реализовывать определенные практики (писать письма от руки, например), у нас не было этого опыта, нам трудно понять те решения или выводы, которые были тем опытом обусловлены: «... желания и действия других людей остаются непонятными для нашего синхронического рассмотрения, – в той степени, в какой другие люди опираются на свой прежний опыт, унаследованные представления о действительности и однажды сформулированные оценки ситуаций, которые мы, вышедшие из другого прошлого, не разделяем или больше не разделяем» (4, с. 113).

Музеификация и интерес к личным историям являются двумя разными проявлениями одного и того же процесса: компенсаторной реакции на слишком быстро меняющийся мир. Оба процесса можно

рассматривать и как способ выстраивания собственной идентичности. Рассказ истории о себе, как и сохранение артефактов собственного прошлого, становятся необходимыми именно тогда, когда возникает опасность растворения идентичности в быстро меняющейся реальности.

Список литературы

1. Вебер М. Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избр. произв. – М.: Прогресс, 1990. – С. 707–735.
2. Куренной В. А. Россия после кризиса: вызовы модернизации. Избранные места из стенограммы Междисциплинарного круглого стола журнала «Гуманитарный контекст» // Гуманитарный контекст. – 2009. – № 2. – С. 84–91.
3. Люббе Г. В ногу со временем. О сокращении нашего пребывания в настоящем // Вопросы философии. – 1994. – № 4. – С. 94–113.
4. Люббе Г. Историческая идентичность // Вопр. философии. – 1994. – № 4. – С. 113–120.
5. Плотников Н. С. Реабилитация историзма. Философские исследования Германа Люббе // Вопр. философии. – 1994. – № 4. – С. 87–93.
6. Хопвуд Д. Культура современности в исламе и на Ближнем востоке // Отечественные записки. – 2003. – № 5(14). Цит. по strana-oz.ru/2003/5/kultura-sovremennosti-v-islame-i-na-blizhnem-vostoke
7. Hacke J. Die Bundesrepublik als Idee. Zur Legitimationsbedürftigkeit politischer Ordnung. Hamburg: Hamburger Edition, 2009.
8. Lübbe H. Exkurse II. Der Streit um die Kompensationsfunktion der Geisteswissenschaften // Lübbe H. Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart. Berlin Heidelberg: Springer-Verlag, 2003. S. 281–304.
9. Marquard O. Kompensation // Ritter J., Gründer K. (Hgs.) Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Basel/Stuttgart: Schwabe, 1976. S. 912–918.
10. Marquard O. Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften // Marquard O. Apologie des Zufälligen. Stuttgart: Reclam, 1986. S. 98–116.
11. Marquard O. Zukunft und Herkunft. Bemerkungen zu Joachim Ritters Philosophie der Entzweiung // Marquard O. Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien. Stuttgart: Reclam, 1994. S. 15–29.
12. Marquard O. Homo compensator. Zur antropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs // Marquard O. Philosophie des Stattdessen. Stuttgart: Reclam, 2000. S. 11–29.
13. Marquard O. Kompensationstüchtigkeit. Überlegungen zur Unternehmensführung im Jahr 2005 // Marquard O. Philosophie des Stattdessen. Stuttgart: Reclam, 2000. S. 55–59.
14. Marquard O. Zukunft braucht Herkunft // Marquard O. Philosophie des Stattdessen. Stuttgart: Reclam, 2000. S. 66–78.

История понятия «капитализм» в русском социокультурном контексте

В статье проведено сравнение истории понятия «капитализм» в русском и западном социокультурных контекстах. В тексте раскрыты предпосылки первого использования понятия «капитализм» в статье С. Н. Русанова и представлена первая словарная статья в России, посвященная данному понятию. Общепринятое положение в европейской литературе о том, что К. Маркс никогда не использовал понятие «капитализм», подвергается сомнению.

The article presents a comparison of the concept «capitalism» in Russian and European contexts. The author describes the history of the first usage of the term ‘capitalism’ by S.N. Rusanov in the first Russian article devoted to the concept, questioning the statement shared by Western scholars that Marx never used the concept ‘capitalism’.

Ключевые слова: капитализм, история понятия (Begriffsgeschichte), дух капитализма, А. Шеффле, В. Зомбарт, М. Вебер, К. Маркс, С. Н. Русанов.

Key words: capitalism, the concept history (Begriffsgeschichte), the spirit of capitalism, A. Schaeffle, W. Sombart, M. Weber, K. Marx, S. N. Rusanov.

История понятия «капитализм» в качестве объекта исследования связана с двумя важными моментами: 1) изначально это понятие появляется в печатной социалистической литературе, оно служит антонимом или боевым понятием (Kampfbegriff) по отношению к понятию «социализм» и несет в себе негативные коннотации [10]; 2) начиная с 1902 г. благодаря работе В. Зомбарта «Современный капитализм» понятие капитализма входит в научный оборот, в связи с чем наделяется позитивным значением и получает широкое распространение [11].

Полагаем, что необходимо реконструировать практические условия политизации понятия «капитализм» и ответить на вопрос о том, что послужило причиной введения понятия «капитализм» в научный оборот в качестве понятия, которое описывает реальные условия жизни общества. Научная история понятия «капитализм» неразрывно связана с понятием «дух капитализма». Наша гипотеза

состоит в том, что именно необходимость определить понятие «капитализм» в связи с понятием «дух» и послужила причиной привнесения позитивного смысла в значение понятия. В этой связи требуется ответить на ряд важных вопросов. Какие практики отражало это понятие? Почему мы продолжаем использовать его для описания того типа общества, в котором живем? Для развития предложенной гипотезы необходимо обратиться к реконструкции содержания понятий «капитализм» в работе А. Шеффле и «дух капитализма» в работах В. Зомбарта и М. Вебера.

Шеффле совершает первый шаг, «очищая» понятие «капитализм» от его «политического», «агитационного», «грязного» смысла. Он активно популяризирует естественную, справедливую природу развития капитализма, связанную с индустриальным прогрессом, говоря о том, что труд каждого – это вложение в копилку общего капитала. В своем сборнике лекций «Капитализм и социализм» [8, с. 306] Шеффле выдвигает тезис о том, что не через развитие капитализма мы сможем прийти к лучшему социализму, а что либеральный капитализм и есть лучшая форма социализма. По мнению Шеффле, хозяйственная гегемония капитализма – это совершенно свободный, с индивидуальной точки зрения, меновой оборот. Это означает, что каждый наемный работник уступает по свободному договору найма личных услуг продукты своего труда за заработную плату. Автор отмечает, что личная свобода и свобода мены становятся неразлучны с развитием капитализма. В этом отношении можно сказать, что через обоснование теории коллективного капитала Шеффле предложил понимать капитализм не в качестве антонима социализма, а в качестве синонима социализма как свободного обмена.

Второй шаг, способствовавший вхождению понятия «капитализм» в науку и обретению им позитивного смысла, связан с работой В. Зомбарта «Современный капитализм» (1902). Согласно Зомбарту, капитализм определяется как специфический способ хозяйства, основой которого является предприятие – наиболее совершенная форма организации, где действует материальная сила с целью извлечения прибыли. «Под словом “капиталистический дух” следует разуметь все те психические предрасположения, которые, как мы видели, свойственны капиталистическому предпринимателю, как-то: стремление к наживе, счетная способность, экономический рационализм» [3, с. 215].

По рассуждению М. Вебера: «“Капиталистическим” мы будем здесь называть такое ведение хозяйства, которое основано на ожидании прибыли посредством использования возможностей обмена, то есть мирного (формально) приобретательства» [1, с. 48]. Западный капитализм отличается от всех других капитализмов, по мнению Вебера, тем, что основной его характеристикой является рациональная организация свободного (формально) труда. В отношении капиталистического духа Вебер предлагает следующее определение: «Дух капитализма – это такой строй мышления, для которого характерно систематическое и рациональное стремление к законной прибыли в рамках своей профессии» [1, с. 85]. Выбор профессии, по Веберу, обуславливается религиозным воспитанием, т. е. протестантской этикой.

Из тезисов Зомбарта и Вебера очевидно, что счетная способность и экономический рационализм, воплощенные в духе капитализма, являются источником его зарождения. Так капитализм от неопределенного, меняющегося, оспариваемого в политических дебатах понятия входит в научный контекст рука об руку с экономическим рационализмом, который и придает ему универсальный, общезначимый и позитивный смысл. Иными словами, формируется концепция капиталистической рациональности, которая обосновывает процесс получения прибыли через этику призвания как труда и свободной самореализации.

Исходя из приведенных выше характеристик, важных для понимания концептуальной истории капитализма, обратимся к русскому контексту понятия «капитализм».

Известно влияние, которое было оказано на русских авторов теоретическими воззрениями К. Маркса. Заметим, что в западноевропейской литературе многие исследователи сходятся в том, что К. Маркс не применял понятие «капитализм»¹. Однако в переписке с русскими народолюбцами он это понятие употребляет. Причем использует Маркс понятие «капитализм» в одном письме, которое имеет интересную историю. В 1877–80 гг. в предреволюционной России развернулась большая полемика в политических журналах между народолюбцами и представителями либеральных взглядов вокруг переводившихся в то время на русский язык I и II томов

¹ «Karl Marx did not use the noun “capitalism” more than in passing, but he wrote much about the “capitalist era” and the “capitalist mode of production.” His analysis, his critique, and his predictions have influenced the use of the concept ever since the 1870s» (Jurgen Kocka. Writing the history of Capitalism // Bulletin of the GHI. 2010. Fall. P. 9).

«Капитала» К. Маркса. Одной из работ, способствовавших началу полемики, стала статья Ю. Жуковского «Карл Маркс и его книга о капитале», опубликованная в «Вестнике Европы» в 1887 г. Эта статья была прочитана Марксом при посредничестве Даниельсона, который периодически посылал ему русские печатные издания. Более того, Маркс написал ответное письмо, в котором использовал понятие «капитализм»: «Ему (Жуковскому) непременно нужно превратить мой исторический очерк возникновения *капитализма* в Западной Европе в историко-философскую теорию о всеобщем пути, по которому роковым образом обречены идти все народы, каковы бы ни были исторические условия, в которых они оказываются, — для того, чтобы прийти в конечном счете к той экономической формации, которая обеспечивает вместе с величайшим расцветом производительных сил общественного труда и наиболее всестороннее развитие человека» (курсив мой — *Е.Н.*) [5, с. 222]. Правда, письмо Маркса, написанное в 1877 г., попало в Россию только через девять лет, когда уже после его смерти Энгельс обнаружил это письмо и посчитал своим долгом отправить. «Письмо Карла Маркса» было опубликовано в 1886 г. в «Вестнике Народной Воли» в Женеве и в 1888 г. в «Юридическом Вестнике» в Москве.

Важным и интересным моментом является то, что уже в 80-х гг. XIX в. в русской народофильской среде понятие «капитализм» имело широкое употребление и являлось объектом политических дебатов, начало которым положила статья Н. С. Рusanова «Проявления капитализма в России», опубликованная в 1 и 2 номере «Русского богатства» в 1880 г. [6]. Добавим также, что первая научная словарная статья о капитализме появляется в России в 1900 г. [7, с. 239].

Н. С. Рusanов является малоизученным автором, и зачастую, когда говорят о распространении понятия «капитализм» в русском контексте, первенство отдается известному ученому В. П. Воронцову [2, с. 224; 4, с. 255], автору статьи «Развитие капитализма в России», опубликованной в девятом номере «Отечественных записок» в 1880 г. Однако статья Воронцова является ответом на статью Рusanова, поднявшего вопрос о проявлениях капитализма в России почти годом ранее.

По оценке современного энциклопедического издания в своей работе «Рusanов изложил марксистскую точку зрения применительно к русской действительности» [9, с. 525]. Статью Рusanов начинает с того, что необходимо найти ответ на вопрос, по какому пути

развития должна пойти Россия – по европейскому пути капиталистического производства или по пути развития производства народного. Автор дает оценку известных споров марксистов и народников. Позиция Русанова по отношению к противостоянию этих двух подходов внутри экономической теории такова: первые неправы в утверждении применимости теории Маркса к России, а вторые страдают из-за того, что излишне идеализируют русский народ, а именно великую русскую общину (или «мирь», мирское владение). Аргумент Русанова состоит в том, что одно только существование общины в России не гарантирует избегания всех прелестей капиталистического производства. Русанов утверждает, что идея особенности русской общины, пропагандируемая народниками, является ненаучной, так как русская община сравнивается с германской, находящейся уже на последней стадии разложения, а не в ее нормальном состоянии.

Важный момент в размышлениях Русанова состоит в том, что русская община не может быть приравнена к первобытной общине, так как она держится на сознательном отношении к ней ее членов. Более того, как отмечает автор, Россия находится в торговых отношениях с Западной Европой, что ведет к структурным изменениям в обществе. Таким образом, Русанов полагает, что современные проявления капитализма в России должны быть рассмотрены при следующих условиях: 1) непризнание закона фатальности разложения каждой общины; 2) необходимость доказать и обосновать процесс разложения русской общины через обнаружение тех признаков разложения западноевропейской общины, которые обусловили вхождение западного общества в капиталистический способ производства.

В ходе исследования Русановым состояния русской общины он приходит к выводу, что основным проявлением капитализма является процесс отделения земли как средства производства от производителя, который осуществляется в России повсеместно. Согласно Русанову, исходный пункт развития капитализма – это отделяющийся от земли труд, который ведет к формированию условий для присвоения чужого неоплаченного труда. Развитие кустарной промышленности создает ситуацию монополизации сбыта, что усиливает конкуренцию между промышленниками, тем самым фиксирует разделение на рынке на скупщиков и мелких производителей. Автор констатирует тот факт, что мелкий производитель вынужден удлинять свое рабочее время, что создает прибавочную стоимость, и этот процесс аналогичен процессу производства капиталистической про-

дукции за счет удлинения рабочего дня. Как отмечает Русанов, разница лишь в том, что рабочий продает себя капиталисту (промышленнику), тогда как в России квазисамостоятельный производитель продает свой труд торговцу – в обоих случаях имеет место прибавочная стоимость. Как утверждает Русанов, в России торговый капитал является капиталистическим, так как в его функционировании наблюдается понижение ценности единицы времени труда. Автор отмечает важный показатель развития капитализма в России в том, что кустарь, отделяясь от земли, переходит в разряд пролетариев. Одно из проявлений русского капитализма, по словам Русанова, состоит в том, что налицо отделение производителя от средств производства, а именно повсеместен тот факт, что крестьяне бросают земли – основное орудие производства. Таким образом, кулаки-скупщики «опутывают» кустаря и создают его трудом прибавочную стоимость и превращают ее в капитал. По мнению Русанова, такое положение дел создает условия для появления крупной промышленности и эксплуатации всего крестьянского населения. Автор говорит о том, что кулаки являются колонизаторами внутри своей собственной страны, они способствуют развитию колониально-капиталистических отношений. Прогноз Русанова таков: в России крупный торговый капитал и капитал промышленный (земледельческий и фабричный) придет на смену менее совершенным орудиям эксплуатации кулацкого капитала. «Мы стоим у преддверия капитализма. Община, при всем своем благодетельном влиянии на народ, когда он более или менее обеспечен, не в состоянии спасти его от “свободомыслящей” буржуазии, коль скоро он находится в неблагоприятных экономических условиях. Напротив, она сама разлагается в силу стремления крестьянского населения отделиться от земли, стремления, вынуждаемого этими же самыми неблагоприятными экономическими условиями» [6, с. 87].

Реконструкция тезиса Русанова о капитализме показывает, что понятие «капитализм» автором применяется для описания существующей социально-экономической жизни России с опорой на теорию прибавочной стоимости Маркса. На примере этой трактовки можно заметить, что провести четкое разделение, подобно тому, как это делают западные историки понятий, на «политическую» и «научную» историю развития понятия «капитализм» представляется весьма сложным. Использование понятия «капитализм» в России происходит в большей степени на научной почве развития марксистских экономических идей и не может быть охарактеризовано как сугубо идеологическое.

Список литературы

1. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избр. произв. – М., 1990. – 134 с.
2. Гловели Г. Д. История экономических учений. – М., 2011.
3. Зомбарт В. Современный капитализм. – М., 1903. – 306 с.
4. Копосов Н. Е. История понятий вчера и сегодня. – СПб., 2006. – 255 с.
5. Переписка К. Маркса и Ф. Энгельса с русскими политическими деятелями. – М., 1951. – 411 с.
6. Русанов С. Н. Проявления капитализма в России // Русское богатство. – 1880. – № 1, 2.
7. Словарь иностранных слов / сост. Н. Я. Гавкин. – Киев; Харьков, 1900. – С. 239.
8. Шеффле А. Капитализм и социализм. – СПб., 1872.
9. Энциклопедия «Политические партии России. Конец XIX – первая треть XX века». – М., 1996.
10. Hilger M-E, Kapital, Kapitalist, Kapitalismus // Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. III / Hrsg. Otto Brunner et al. Stuttgart, 1982. – S. 399–454.
11. Passow R. Kapitalismus: Eine begrifflichterminologische Studie. – Jena, 1927 (1918).

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 130.2 : 2

А. М. Прилуцкий, Л. Е. Андреева

Специфика структуры религиозного дискурса

В статье рассмотрены семиогерменевтические аспекты изучения языка религии. Авторы исходят из предположения о том, что элементы религиозного в зависимости от дискурсных особенностей их функционирования проявляют различные семиотические свойства. Представлено структурное описание религиозного дискурса в христианстве.

The article is devoted to semiotic and hermeneutic aspects of religious discourse, the authors arguing that elements of the religious display various semiotic properties depending on their functional discourse and offering a structural description of Christian religious discourse.

Ключевые слова: религия, религиозный дискурс, символ, знак, структурализм.

Key words: religion, religious discourse, symbol, sign, structuralism.

Семиогерменевтический подход в религиоведении ставит своей задачей изучение специфики функционирования элементов религиозного семиозиса в различных дискурсах и субдискурсах.

Дискурс (от лат. *discursus*) представляет собой достаточно сложное понятие, которое используется в различных философских и гуманитарных науках и направлениях – философами, лингвистами, литературоведами, искусствоведами, исследователями семиотики и психологии и др. Причем трактовка этого термина, как и многих терминов преимущественно гуманитарного (в широком понимании) предметного поля, еще не может быть признана достаточно устоявшейся – в зависимости от школы и направления предлагается то или иное понимание дискурса. Обобщая различные подходы к пониманию этого концепта, можно сказать, что дискурс – это условный комплекс, включающий в себя как стилеречевой компонент, так и

особенности мировосприятия и мировоззрения, набор исследовательских методов, способов доказательств.

Наибольший интерес в рамках нашего рассмотрения представляют, разумеется, дискурсы религиозные, но пространство исследования ими не ограничено, поскольку религиозные взгляды и представления, равно как их оценочная рефлексия, часто проявляются и в иных условиях, например, в бытовом общении, в СМИ, в официальных документах и т. д. Возможно, было бы интересным исследовать с семиогерменевтических позиций пространство научного религиоведческого дискурса: область терминологии, коннотаций, метафорики, – тогда герменевтический круг Шлейермахера замкнется. Но до тех пор, пока не рассмотрены базовые законы функционирования религиозных дискурсов, ставить такую задачу преждевременно.

В качестве своего рода пролегоменов семиогерменевтического подхода в религиоведении можно постулировать аксиому о том, что элементы религиозного семиозиса варьируют свои семиотические характеристики в зависимости от специфики дискурсов, в которых они функционируют. Такой семиотический дрейф развивается в нескольких направлениях: знак-символ, метафора-символ, метафора-аллегория. Вопрос о том, насколько направленность семиотического дрейфа элементов религиозного семиозиса обусловлена именно дискурсным составом религиосферы, в настоящее время еще не может быть решен, но подобное предположение представляется вполне возможным.

Как известно, интерес к исследованиям дискурса в европейской науке XX–XXI вв. не в последнюю очередь был обусловлен тем, что жесткая дихотомия «язык – речь», которую в свое время постулировал гениальный Фердинанд де Соссюр, утратила научный потенциал. В интерпретации некоторых структуралистов, в том числе и отечественных, эта оппозиция и вовсе выглядела как хороший аристотелизм с его категориальным противопоставлением материи и формы.

Полагаем, что постулированный выше подход позволит решить ряд теоретических и прикладных задач религиоведения, а именно:

- будет способствовать разграничению религиоведения, теологии, религиозной философии, поскольку очевидно, что в соответствующих дискурсах одни и те же семиотически значимые единицы развивают различные семиотические характеристики;
- позволит совершиться в той или иной степени переходу к концептуализации в религиоведении;

- будет способствовать дальнейшему развитию феноменологии религии, поскольку неразграничение в рамках феноменологического подхода элементов различных дискурсов, равно как элементов дискурсной и объективной реальности, ограничивает возможности феноменологии религии.

Современный опыт западноевропейских университетов показывает, что концептуальные границы таких дисциплин, как теология и религиоведение, не определены достаточно ясно. Так, в современной Финляндии то, что мы обозначаем как «религиоведение», изучается в рамках специальной дисциплины, называемой «теология религии» (Teologia uskontojen). Эта дисциплина ставит своей целью «научное изучение взаимодействий и взаимоотношений, существующих между различными религиями, при этом изучается содержание отдельных религий и свойственное им самосознание, которое выражается, например, в ответе на вопрос: «Что я должен в свете своей религии думать о представителях другой религии, их учениях и этике» [6, р. 9], т. е. соединяет проблематику религиоведения и теологии.

Сложности, обусловленные конвергенцией религиоведения и теологии [4, с. 57], становятся все более актуальными и для российской науки: разграничение предметных областей этих двух дисциплин, определение структуры религиозного и теологического дискурсов становится все более и более затруднительным. Очевидно то, что данная проблема в современном обществе обретает выраженную идеологическую направленность. Это, прежде всего, проявляется в некоторых аспектах дискуссий о возможности преподавания теологии в вузах и совершенствования курса «Основы православной культуры» для средней школы.

Говоря о специфике структуры религиозного дискурса, нельзя ограничиться только лишь изучением предметной области этой дисциплины, хотя и это тоже необходимо. Нашей задачей будет являться анализ сходств и различий религиоведческого и теологического рассуждения, того объективного содержания, которое вкладывается в понятия «мыслить религиоведчески» и «мыслить теологически». Таким образом, вопрос о границе религиоведческого и теологического дискурсов не может быть сведен к разграничению религиоведческой и теологической терминологии, – этот вопрос не может быть разрешен на формальном уровне. Говорить о наличии четких границ предметно-терминологических полей религиоведения и теологии не представляется возможным – и это, разумеется,

еще не дает оснований полагать, что терминология этих предметов тождественна.

Для определения специфики религиозного дискурса мы должны проанализировать парадигмообразующие установки мировосприятия, определяющие методы соответствующих, в нашем случае – религиозно-теологических и теологических – исследований. Поскольку и теология, и религиоведение являются дисциплинами, непосредственно связанными с изучением религии как таковой или (и) отдельных проявлений религиозного, то в начале исследования необходимо определить предметно-концептуальные границы, т. е. попытаться определить объем и содержание понятия «религия».

Учитывая, что формы передачи и сохранения религиозных традиций, религиозные верования (в широком смысле) не всегда имеют теологическое оформление, необходимо проанализировать генезис теологии как особой формы представления религиозного знания в связи с общественно-культурным развитием, разграничить мифологические и теологические представления, которые возникают на фундаменте мифологии (и подобно мифу являются вторичными или более сложными семиологическими системами), когда последняя перестает отвечать духовным запросам общества.

Мифологическая культура не способна ни образовывать теологические понятия, ни оперировать заимствованными из иных культур теологемами, – ее дискурсные особенности раскрываются в иной прагматической плоскости. По этой же причине к теологии нельзя отнести агиографическую литературу, поскольку она не преследует цели систематизированного догматизированного изложения знаний о божестве, но строит свое повествование в рамках литературного сюжета, говоря о последовательности событий, происходящих с конкретными людьми и соединенных единством действия и (или) героев. Несмотря на то, что подобная литература зачастую не лишена апологетической направленности, подобная апологетика не образует метода: это не теологическая апологетика.

Следует признать, что изучение эпистемологических особенностей религиозной духовности в настоящее время еще не привело к созданию сколько-нибудь стройной метафизической парадигмы, позволяющей определить место веры, религиозного откровения, религиозной интуиции и т. д. в многогранном, но едином процессе познания. Если концепция, согласно которой религиозные представления, развиваясь, стремятся, как правило, к раскрытию в упорядоченном дискурсе теологии, не вызывает сомнений по существу [5], то вопрос о том, насколько теология как таковая, т. е.

a priori, обладает парадигматической организацией, уже не может быть решен однозначно, так как не всякое упорядоченное знание является обязательно знанием парадигматическим. Подмеченные Делезом современные тенденции к избыточному структурированию теологического дискурса, присвоившие теологической структуре самостоятельную онтологическую ценность, на самом деле свидетельствуют, скорее, о вырождении теологии или о духовной деградации общества, неспособного более актуально интерпретировать богословские, в том числе морально-теологические, постулаты. По словам Делеза, «более нет нужды верить в Бога. Скорее, мы ищем “структуру”, то есть форму, которая могла бы быть заполнена верой, но сама такая структура не нуждается в заполнении, чтобы называться “теологической”. Теология теперь – наука о несуществующих сущностях, тот способ, каким эти сущности – божественные или антибожественные... оживляют язык и создают для него это великолепное тело (для чистого разума), разделяющееся в дизъюнкциях» [1, с. 367–368]. Данная проблема не ограничена вопросом о структуре теологического предметного поля – строго говоря, вопросы начинаются уже на уровне дефиниций базовых терминов.

Религиозный дискурс можно определить как совокупность коммуникативных действий или событий, направленных на передачу, сохранение и развитие религиозных представлений.

Говоря о религиозном дискурсе, необходимо учитывать свойственную ему синтагматическую иерархичность, поскольку он состоит из нескольких метаязыков, каждый из которых получает свою актуализацию в конкретной религиозной традиции на том или ином диахроническом срезе. Действительно, «оригинальный язык религии и ее символической системы, включая все философско-теологические и психологические тонкости, составляет систему взаимосвязных сложных сфер» [2, с. 160], и это затрудняет структурирование религиозного дискурса.

Тем не менее в качестве отправной посылки мы можем с некоторым абстрагированием от частных особенностей определить следующие компоненты религиозного дискурса в христианстве.

1. Таинство – сакральный центр религиозной традиции. Это особое, обладающее свойством повторяемости религиозное событие, в котором символизм слова и действия для верующего обретает особые формы. Например, в обряде христианского причащения для верующих ряда традиционных христианских конфессий хлеб и вино после произнесения священником установленных *слов* и соверше-

ния сопряженных с ними действий не только обозначают тело и кровь Христа, но неосвязаемо, однако действительно и действенно являются ими.

2. Пророческое откровение. Особая образно-вербальная форма коммуникации между отдельным человеком и Богом, в результате которой в религиозный дискурс включаются тексты, претендующие на нормативность; сюда же можно отнести сакральные тексты конфессий, претендующие на богодухновенный характер.

3. Тексты, восходящие к ранним этапам формирования церковной традиции-предания, авторитетные в силу патристического авторства и обладающие определенной нормативностью.

4. Богослужение как религиозная коммуникативная ситуация – хронотопная актуализация религиозной традиции и набор литургических форм, входящих в отношения синтагматической иерархичности.

5. Различные гомилетические жанры (поучения, слова, проповеди); сюда же относится популярный в патристический период жанр беседы, по сути, внутренний монолог, часто насыщенный элементами образно-поэтической речи (метафорами, метонимиями, олицетворениями, аллегориями).

6. Теологическая литература. Специальные тексты теологического содержания, насыщенные терминологией и тяготеющие к стилистическим особенностям научной речи.

7. Катехетические издания, популярное «духовное чтение», различные жанры и направления религиозной литературы, как ортодоксальной, так и апокрифической, направленные на религиозное просвещение и удовлетворение духовных запросов основной части верующих, не обладающих богословским образованием.

8. Религиозная публицистика, возможно, и художественная литература, актуализирующая религиозную проблематику в художественной форме.

9. «Церковное просторечие» – практически не изученная сфера, которую составляют профессиональные жаргоны священно- и церковнослужителей, студентов семинарий и т.д.

10. Субдискурсы народной религиозности.

Далеко не все перечисленные элементы религиозного дискурса в равной степени интересны как предмет семиотического исследования. Элементы религиозного дискурса, обозначенные под номерами 5–9, в семиотическом отношении мало чем отличаются от соответствующих светских параллелей: религиозная публицистика – от светской, «семинарский жаргон» (форма церковного просторечия).

речия) – от других, внецерковных профессиональных жаргонов. Их специфика проявляется не на семиотическом уровне, тогда как первые три компонента при семиотическом анализе позволяют определить своеобразие религиозного дискурса.

Так или иначе предметом религиозного дискурса является религия. При этом все-таки не следует утверждать тождественность понятий «религиозный дискурс» и «религия», хотя в рамках направления аналитической философии делались попытки уравнивать изучение языка религии и исследование феномена религии как такового [3, с. 32]. Если согласиться с обобщением Ю. А. Кимелева «Язык религии в широком смысле слова – это все языковые компоненты, используемые в религиозной [идеологии], теории и практике» [3, с. 32], получится, что религиозный дискурс вторичен по отношению к феномену религии, хотя и оказывает влияние на развитие и модификации религиозных представлений. Определить структуру религиозного дискурса – значит определить то достаточно общее, что позволяет прилагать понятие «религия» к различным формам религиозных традиций.

Список литературы

1. Делез Ж. Логика смысла / Фуко М. *Theatrum Philosophicum*. – Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – 480 с.
2. Иванов С.А. Язык идеологии и реальность жизни (на примере перевода некоторых богословских терминов) // *Вопр. филологии*. – № 1(22). – 2006. – С. 159–167.
3. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – М.: Мысль, 1989. – 285 с.
4. Козырев Ф.Н. Религия как предмет изучения: опыт построения феноменологической модели // *Вестн. ОГУ*. – № 2. февр., вып. 1. – 2006. – С. 57–66.
5. Прилуцкий А.М. Религиоведение и теология: проблемы границы (к вопросу об интеграции теологии в систему высшего образования современной России) // *Интеграция образования*, 2006. – С. 96–101.
6. Saarinen Risto. *Alku opista uskoihin* // *Theologia uskontojen maailmassa*. Jyväskylä, 2003. – P. 9–22.

**Соотношение искусства и религии в «Историях искусств»:
Вазари. Винкельман**

Объектом статьи является религиоведческий аспект проблемы соотношения религии и искусства, предметом – то, как эта проблема и это соотношение фиксируются и интерпретируются в истории изобразительного искусства, точнее, в работах, посвященных описанию искусства в его истории. Поскольку исследование феномена связи религии и искусства предполагает междисциплинарный подход, его можно и нужно осуществлять, анализируя то, каким образом этот союз предстает в истории искусства (во всяком случае, как эта история видится пишущим о ней). В этом смысле «Истории искусств» можно рассматривать как своего рода источниковедческую базу и одновременно основание для реконструкции характера восприятия роли и места религии в истории искусства как научной дисциплине.

The object of this article is the religious aspect of the problem of the relation of religion and art, while the subject is the way this problem and this correlation are recorded and interpreted in fine arts history, i.e., in the works devoted to the description of art in the history of its development. "Art histories" are regarded as a kind of both the source of and the basis for reconstructing the nature of perception of the role and place of religion in the history of art as an academic field.

Ключевые слова: искусство, история изобразительного искусства, религия, религиозное искусство.

Key words: art, fine art history, religion, religious art.

Поскольку как искусство, так и религия являются феноменами культуры, то их присутствие в ее истории дает основание рассматривать их как в связи с культурой в целом, так и друг с другом. Поэтому тема «искусство и религия» важна для обозрения того, как фиксируется или анализируется это соотношение не только религиоведами. Ведь если искусство связано с религией органично, то это должно найти отражение в искусствоведческой литературе. Поскольку теория искусства опирается на фактический процесс осуществления искусством самого себя, то она влияет и на эмпирические реконструкции его истории. И конечно, следует вспомнить о том, что история искусства как отрасль знания начина-

ется в Западной Европе относительно поздно (эпоха Возрождения) с осмысления именно европейской традиции.

Человек создает двух- и трехмерные изображения со времен палеолита до наших дней. В течение тысячелетий менялись предпочтения в выборе носителей (камень, кость, дерево, папирус, бумага, холст), материалов (уголь, графит, сангина, темпера, масляные краски), инструментов (каменные орудия, свинцовый грифель, перо, карандаш, кисть, гравировальная игла), усложнялась технология, расширялся репертуар сюжетов и образов¹. Большая часть дошедших до наших дней древних изображений является элементом культовых практик, и зачастую они используются и для реконструкции верований.

Изобразительная деятельность средневековых художников и в Западной, и в Восточной Европе была связана главным образом с церковью-институтом и церковью-храмом. Плоскостные и объемные изображения призваны были представлять мир священного, внеисторический мир неземной красоты, что могло бы предполагать и внеисторическую неизменяемость способов его земного выражения. Вопрос об изменении визуальных форм представления христианских истин, об их совершенствовании или упадке не стоял (хотя *de facto* трансформации происходили. Например, сменившая романский стиль готика). Заказчики, наверное, обращались к тем исполнителям, мастерство которых соответствовало их требованиям, но сравнивать, определять место современных им художников и скульпторов на исторической шкале не было необходимости. Рост самосознания художников приводит не только к выделению из цеховых организаций, к изменению их статуса и пониманию значимости их творческой индивидуальности, но и к созданию первых историй искусства, представлявших собою более или менее длинный ряд биографий. Писать историю искусства начали те, кто ее творили. Самый известный из них – Джорджо Вазари, плодовитый и востребованный художник, но в историю вошедший «Жизнеописаниями художников» (1550 г. и второе, существенно расширенное издание 1567 г.), – трудом, который принято считать началом истории искусства.

¹ Исследование истории искусства (графика, живопись, скульптура, архитектура) с «технологической» точки зрения осуществил известный советский искусствовед Б.Р. Виппер (1888–1967). Он показывает, как изобретения новых технологий дают новые выразительные возможности, но практически не упоминает о мировоззренческом компоненте [5].

Качественно новый способ исторического изучения искусства начинается, как известно, с «Истории искусства древности» (1764) И. Винкельмана, в центре метода которого оказывается само произведение искусства. Наверное, это стало актуальным тогда, когда историки искусства стали обращать внимание на сотворенное древними, отличающееся от привычной для европейского взгляда «нормы», и когда стала невозможной более или менее достоверная реконструкция «жизнеописания». В XIX в. историки искусства сосредоточиваются на вопросах, связанных с различными этапами, стилями, национальными особенностями европейского искусства, которое в Новое время являет себя не последовательной сменой стилей, а их сосуществованием, наложением, стремительным появлением все новых и новых языков и содержаний. Трансформации предмета истории искусств вызвали необходимость разработки методологической проблематики, в том числе формальных, исторических, мировоззренческих оснований систематизации и классификации. Искусство видоизменилось так, что стали говорить о конце искусства и его истории [7; 8].

В XX в. существенно расширяется аудитория, обращающаяся к истории искусства. Это уже не только специалисты-искусствоведы, интеллектуальная элита, но и самые разные слои населения. Именно потому, что современные книги такого рода издаются и много раз переиздаются [9; 10; 12] не для украшения интерьеров, а с образовательно-просветительскими функциями, то для их создания привлекают профессионалов, которые, не пугая потенциальную аудиторию сложной эстетическо-искусствоведческой терминологией, излагают материал с учетом если не новейших и дискуссионных, то устоявшихся и авторитетных концепций относительно истории и природы искусства.

Реконструкция становления, развития и современного состояния науки об истории искусств была осуществлена в энциклопедическом по охваченному материалу исследовании Ж. Базена «История истории искусства: от Вазари до наших дней». Жермен Базен (1902–1990) – крупный французский искусствовед, в распоряжении которого на протяжении тридцати пяти лет работы в Лувре находилось богатейшее собрание живописи этого музея. Его искусствоведение сочетает оба опыта – эмпирический и теоретический. Тем примечательнее то обстоятельство, что он практически ничего не пишет о религии в связи с историей искусства.

Вопрос о раннехристианском искусстве напрямую связан с религиозным контекстом в истории искусства, но он обсуждался ис-

кустведцами преимущественно в связи с утверждением значения искусства Рима эпохи упадка – Рима, из которого, как было принято считать, произошло средневековое искусство Запада.¹ Сравнительные исследования христианской иконографии и археологические открытия первых десятилетий XX в., особенно такого памятника, как Дура-Европос [2, с. 127–129], расширили круг источников, повлиявших на становление формы искусства христианской церкви.

Одна из актуальных проблем истории искусства – проблема барокко – обсуждалась искусствоведами не только с точки зрения формы, но и из исторических предпосылок. Такой подход не мог упустить из поля зрения события в истории церкви (Реформация, Контрреформация, Тридентский собор), синхронные с политическими, экономическими и прочими трансформациями. Заметим, что исторические предпосылки начала Нового времени в области искусства породили не только барокко.

Изобразительная традиция Византии стала предметом изучения в конце XIX – начале XX в., в том числе отечественными учеными [1; 6]. Она с трудом укладывалась в стадийные схемы, построенные на основе изучения западноевропейского искусства, выросшего из античного. Имея те же античные корни, Византия создает искусство, которое европейские историки характеризуют как «архаичское», или «иератическое». Разъясняя последний термин (от греческого *hierós* – священный), Ж. Базен замечает, что он «обнимал значительно более обширное смысловое поле, нежели то, к которому его хотели свести», поскольку «для греков ничто не являлось более “сакральным”, чем высокое греческое искусство V века» [2, с. 155]. Вероятно, византийскую традицию стали изучать гораздо позднее потому, что проблему соотношения образа и первообраза решили богословы, а форма и содержание образа не могут иметь истории. Интересно, что единый духовный источник и общие художественные корни дали весьма различные плоды на Западе и Востоке христианского мира.

Исследователи средневекового искусства имеют дело с изображениями, во множестве создававшимися, прежде всего, для церквей. В связи с изучением того, что, наполняя церкви, должно было просвещать и наставлять паству, возникла проблема: понятное хри-

¹ Альтернативная позиция была выдвинута специалистом в области позднеантичного и восточного христианского искусства Йозефом Стржиговски (1862–1941), который обосновал значение Востока в становлении христианского искусства, в частности, сопоставлением образных характеристик раннехристианской скульптуры с древнеегипетской, сирийской и пр. [13].

стианам прошедших веков оказалось труднодоступным для прочтения наследниками¹.

Однако, возвращаясь к тому, что вопрос о роли религии в процессе исторической трансформации изобразительного искусства занимает в книге Базена, казалось бы, неподобающе малое место, предположу следующее. Поскольку его предметом в данном случае была не его собственная теория истории искусства, а «история истории», то он излагал идеи, содержащиеся в больших и малых работах, появившихся в течение нескольких веков. Тем поучительнее то, что в трудах историков искусства, рассуждают ли они о форме или историческом контексте (в том числе, формировавшем изобразительность христианского средневековья), эта проблема практически отсутствует.

Обратимся подробнее к некоторым авторитетным историям искусства и начнем с той, что стоит у истоков науки – с труда Вазари. Жизнеописанию старых итальянских художников предшествует краткая «предыстория» вопроса, как она виделась автору сообразно с тогдашними знаниями и его собственными предпочтениями: искусство рисунка², появившееся у египтян и халдеев, было воспринято греками, у которых получили развитие скульптура и живопись, основанные на подражании природе [3, с. 62–64]. Выстраивая историю рисунка, Вазари упоминает, что каждый народ считает изобретателем себя, а начала искусства столь отдалены во времени, что нет возможности говорить уверенно о месте и времени его первого явления. Началом искусств была сама природа, образцом – «прекраснейшее мироздание», а учителем – «тот божественный пламень, вложенный в нас особой милостью, который поставил нас не только выше всех прочих животных, но сделал нас подобными, да будет дозволено нам это сказать, Богу» [3, с. 65].

В Риме искусства продолжались долго, «вплоть до гибели двенадцати цезарей», но явно клонились к закату, «теряя постепенно законченное совершенство рисунка» [3, с. 66]. Скульптура и «дру-

¹ Эмиль Маль (1862–1954), одним из первых предпринявший попытку расшифровать утраченный язык [11], прежде чем отправиться осматривать французские храмы, изучил десять веков христианской словесности [2, с. 159–161].

² «Так как рисунок – отец наших трех искусств: архитектуры, скульптуры и живописи, имея свое начало в рассудке, извлекает общее понятие из многих вещей, подобное форме или же идее всех созданий природы, отводящей каждому его собственную меру, то отсюда следует, что он познает соразмерности целого с частями и частей между собой и с целым не только в человеческих телах и животных, но и в растениях, а также в постройках, скульптурах и картинах» [3, с. 40].

гие наилучшие искусства» приходят в упадок при Константине, окончательно пав при переносе столицы империи в Византию. Падение искусства происходит не только из-за внешних исторических коллизий, но и по внутренней логике: «... когда творения рук человеческих начинают клониться к упадку, то они ухудшаются непрерывно, вплоть до того, хуже чего быть не может» [3, с. 67]. Разрушению античного наследия способствовали не только варвары, но и «пылкое рвение новой христианской религии», которая в «пламенном стремлении истребить и искоренить дотла малейший повод, из коего могло бы возникнуть заблуждение», «портила и повергала во прах не только все чудесные статуи и скульптурные и живописные работы, мозаики и украшения ложных языческих богов, но и память и почести, воздававшиеся многочисленным выдающимся людям», которым были поставлены памятники [3, с. 68]. Свидетельством упадка искусства до критической точки служат греческое «варварство» на Востоке и варварский готический стиль на Западе. Но постепенно вековое господство «манеры самой грубой и неправильной» в свою очередь клонится к закату, и в Италии со времени строительства Пизанского собора начинают улучшаться рисунок и искусства [3, с. 71]. Задача «Вступления» заключалась в том, чтобы показать сходство искусства с природой, с ее естественным ходом рождения, роста, старения и смерти, чтобы художники для своей же пользы могли «легче понять поступательный ход возрождения искусства и то совершенство, до коего оно поднялось в наши дни» [3, с. 73–74]. История «восстановления» искусства происходит в три этапа – детство, юность и расцвет.

Основной корпус второго издания «Жизнеописаний» включает художников, живших с 1200 по 1567 г. и начинается с Чимабуе, который «чуть не стал первопричиной обновления искусства живописи», если бы его славу не затмил «его воспитанник» Джотто [3, с. 79]. Завершается он жизнью и трудами Микельанджело, явление которого в мире было «знамением, ниспосланным Богом людям нашего искусства, дабы научились они по его жизни – как вести себя, по творениям его – какими должны быть художники подлинные и наилучшие» [3, с. 1129]. Но Вазари прибавляет и описания творений своих еще живущих современников. Воссоздавая образы художников, их индивидуальности, Вазари практически не касается религиозных оснований их личности и творчества, что можно было бы объяснить тем, что он имел дело с письменными источниками и произведениями. Но указаний на религиозную сторону деятельности, связанной, как и у других художников представленного перио-

да, главным образом, с украшением церквей, нет и в «Описании творений Джорджо Вазари, аретинского живописца и архитектора» [3, с. 1229–1259].

Вазари подробно обрисовывает жизненные перипетии и то, что побудило его зарабатывать искусством. Но описывает ли он росписи помещений дворцов своих покровителей или обстоятельства выполнения многочисленных заказов для больших и малых церквей, он сосредоточен на проблеме поиска выразительных средств, достижения совершенной формы. Приведу лишь один пример, связанный с изображением Рождества Христова на трансепте одной из церквей. Он хочет изобразить «...ночь, освещенную сиянием, исходящим от новорожденного младенца, окруженного несколькими пастухами, которые ему поклоняются». Для этого он «упражнялся в передаче красками солнечных лучей и изображал фигуры и все прочие околичности этой картины с натуры и в определенном освещении, для того чтобы они получились как можно более правдоподобными затем, так как сияние это не могло проникнуть за пределы хижины, я над ней и вокруг нее ввел дополнительный свет, исходящий от сияния ангелов, поющих в небесах: “Слава в вышних Богу”. Не говоря уже о том, что кое-где сами пастухи излучают свет, расхаживая с зажженными пучками соломы в руках, частично же свет излучают и луна и звезда, и ангел, являющийся некоторым из пастухов. Что же касается хижины, то я выдумал смелое сочетание всяких древностей с обломками статуй и другими сходными вещами. Словом, я довел эту вещь до конца, положив на нее все свои силы и знания, и, хотя я рукой и кистью и не сравнялся с великим моим желанием и волей к достижению совершенства в своей работе, тем не менее живопись эта многим понравилась» [3, с. 1235].

Как византийская и готическая традиции, объективно отличающиеся друг от друга стилистически и содержательно, не удовлетворяют Вазари недостаточной степенью реализма, т. е. подражанием природе, так и «восстановление искусства» не связано с наличным состоянием католической церкви. Но как человек эпохи, когда происходит не просто эмансипация искусства от церкви, а его самоопределение, будучи сам вовлеченным в этот процесс, Вазари ставит вопрос о самостоянии искусства, его особом предназначении, его характеристиках, отличающих его как особый феномен.

Труд основоположника современного искусствознания И. Винкельмана (1717–1768) посвящен другому периоду, но имеет цели, относящиеся к истории искусства в целом: «История искусства древности должна быть учением о его происхождении, развитии,

изменениях и упадке, а также о различных стилях народов, эпох и художников – и обоснованием всего этого по мере возможности с помощью дошедших до нас произведений искусства» [4, с. 7]. Но прежде следует коснуться основ искусства: «Где можно найти объяснение тому, в чем состоит красота той или иной статуи?, – задается вопросом автор. – Какой писатель взирал на нее глазами художника?» [4, с. 8]. То есть здесь обозначена довольно общая не только для историка искусства проблема – изучать феномен непосредственно или «из вторых рук», доверяясь суждениям предшественников. Винкельман приводит немало случаев того, когда интерпретации и оценки произведения строились, например, на основе неверно атрибутированных авторства, времени или сюжета¹.

Особый интерес для данной статьи представляет первая часть – «Исследование искусства в его сущности», где обсуждаются вопросы о происхождении искусства, причинах его несхожести у различных народов. В центре – искусство скульптуры, с которой в силу ее простоты по сравнению с рисунком и начиналось искусство. Причина возникновения одинакова у всех народов, «находивших в себе первые семена необходимого», поэтому нет оснований искать ему «какое-то особое отечество»; время же возникновения различно в силу разного возраста народов, а также зависит «от более раннего или более позднего использования искусства в богослужебных обрядах». Этим объясняется то, что «халдеи или египтяне прежде греков начали выставлять для почитания чувственные изображения порожденных фантазией высших сил» [4, с. 20].

Причины же отличий коренятся, прежде всего, в климате (местоположение страны, погода и употребляемая населением пища), который влияет на телосложение и в равной степени – на образ мышления; в последнем случае значение имеют также воспитание и форма правления [4, с. 29–30, 34–35]. Эти факторы определяют особенности искусства египтян: меланхолический склад характера, наружность, не способная внушить художнику идею высшей красоты, следование строгим древнейшим предписаниям в обычаях и богослужебных обрядах. Художники были приравнены к ремесленникам, и сын занимался искусством не по врожденной склонности и особому влечению и, следуя стопами отца, не пытался оставить свой след. Такое положение художников объясняет и от-

¹ Так, одна из причин превратных убеждений о наличии особого римского стиля, отличного от греческого, заключается в том, что в сценах, представляющих греческую мифологию, пытались усмотреть события римской истории и приписывали эти изображения римским художникам [4, с. 211].

сутствие у них необходимых познаний, прежде всего, анатомических – эта сфера ограничена познанием внутренностей и была доступна только потомственным бальзамировщикам [4, с. 37–41].

Во времена Винкельмана искусство финикийцев было представлено только некоторыми сохранившимися монетами с изображениями, еще меньше было известно об искусстве их соседей евреев, но по тому, что они призывали финикийских художников, вероятно, изящные искусства у них самих не были распространены. Телосложение древних евреев соответствовало идее красоты, но законы Моисея наложили запрет на изображение божества в человеческом облике [4, с. 64]. Персидские художники тоже «не стремились к высшей цели искусства, воплощению нагого тела...»; хотя у персов было красивое телосложение, но изображение обнаженных фигур противоречило, по-видимому, их представлениям о благопристойности. Другой причиной незначительности успехов на ниве искусства были особенности их религиозного культа: персы полагали, что богов не следует изображать в человеческом облике, а главные предметы поклонения – небо и огонь – не давали пищи воображению [4, с. 66–67].

Искусство египтян, финикийцев и персов развивалось в условиях неограниченного монархического правления, когда властитель не делил высших почестей ни с кем из граждан. Поэтому никто не удостоивался статуй, из-за чего «искусство этих народов связано преимущественно с религией и лишь в незначительной степени могло извлечь из обыденной жизни граждан пользу и стимул к развитию» [4, с. 68].

У этрусков политические обстоятельства сложились иначе: их цари не были самовластными правителями, а народ ревниво оберегал свою свободу. Эта свобода, «наставница искусств», и широкая торговля, которую вели этруски, «должны были пробудить у них стремление к соревнованию с художниками других народов, – в особенности же потому, что в свободных странах художник в большей степени может надеяться достичь истинного признания». Верховных богов этруски представляли и изображали исполненными достоинства, хотя некоторые из них выглядят диковинными и необычными. Стиль этруских художников изменялся. Как в египетском и греческом искусствах, здесь можно различить несколько стадий и периодов. Но даже в период своего расцвета искусство этрусков не достигло уровня греческого, что объясняется способностями и характером самого народа, который, судя по религиозному

культу и обычаям, был более меланхоличным, чем у греков [4, с. 71–77].

Утверждая оригинальность происхождения греческого искусства, Винкельман доказывает это эволюцией изображений божеств, которых уже почитали в виде зримых образов, но еще не умели придавать человеческий облик. Поэтому их обозначали обрубками дерева или четырехугольными камнями, на которые позже стали устанавливать головы, а еще позже научились отделять верхнюю часть фигуры от нижней, которой стали придавать форму ног [4, с. 20–22]. Особые успехи греческого искусства также объясняются климатом, государственным устройством и образом правления, обусловившими склад мышления греков, а также уважение к художникам, ролью и назначением искусства в обществе. С давних пор искусство использовалось для сохранения памяти о человеке в его образе, правда, поскольку в древности греки более ценили природные качества, нежели ученость, то первые подобные статуи посвящены отличившимся в физических упражнениях. Произведения искусства были посвящены богам и предназначались для самых священных и полезных отечеству целей, творения художников соответствовали гордым помыслам всего народа [4, с. 101–106]. Огромное влияние на историю греческого искусства имела история, свидетельствующая о том, что именно свобода способствовала его возвышению [4, с. 225]. Смена стилей происходит в связи с изменениями представлений о прекрасном и формах его воплощения. Скульптура и живопись достигли совершенства раньше архитектуры, поскольку, начавшись с подражания, нашли все необходимые правила в человеке. Скульптура же появляется раньше живописи, что объясняется особенностями каждого из этих видов искусства и их назначением и применением. Первая совершенствуется благодаря религиозному культу, сферу которого она и расширила, живопись же, хотя и изображала богов и предназначалась для храмов, но, видимо, не была «предметом глубокого религиозного почитания и преклонения» [4, с. 107].

Рассуждения о сущности искусства, о красоте как его высшей конечной цели и средоточии, о процессе складывания представлений о ней у художников и т. д. приводят к выводу, что принятые определения красоты в равной степени относятся к совершенству, постичь которое человек не в состоянии. Создатель одарил все свои творения этим совершенством в подобающей им мере, каждое явление обусловлено причиной, находящейся вне его, поэтому источник

красоты нельзя искать вне ее, он – в ней самой. «Это представление о красоте подобно духу, очищенному огнем от породившей его материи и стремящемуся воплотиться в некоем творении, тождественном первому мыслящему существу, созданному божественным разумом» [4, с. 114]. Греческое искусство идет от красоты человеческого тела. Поднимаясь от нее к воплощению красоты божественной, художники приближались к границе божественной природы, но не переступали ее [4, с. 123].

Итак, в «Истории искусства древности» культ оказывается важным, но не решающим для становления и совершенствования искусства. Он не столько его источник, сколько носитель (в определенных исторических обстоятельствах – единственный), и сущность искусства проявляется ярче, если предметы поклонения антропоморфны и способствуют выработке средств визуализации. Винкельман, с одной стороны, точкой отсчета в истории искусства делает античное воплощение красоты, явленное в совершенной форме обнаженного человеческого тела, с другой – пытается объяснить греческую красоту через вполне христианскую идею о Боге – создателе всего совершенства. Винкельман не теолог, хотя два года учился на теологическом факультете университета в Галле. Но, выстраивая историю искусства из рассмотрения самих произведений, он исходит из идеи, актуальной для его времени, однако неизвестной в древности (если не стоять на позициях прамотеизма).

Список литературы

1. Айналов Д. В. Эллинистические основы византийского искусства. Исследования в области истории ранневизантийского искусства. – СПб., 1900.
2. Базен Ж. История истории искусства: от Вазари до наших дней. – М., 1994.
3. Вазари Д. Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих / пер. с итал. – М., 2008.
4. Винкельман И. И. История искусства древности. Малые сочинения. – СПб., 2000.
5. Виппер Б. Р. Введение в историческое изучение искусства. 2-е изд. – М., 1985.
6. Кондаков Н. П. История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей. – Одесса, 1876.
7. Belting, Hans. The end of the history of art? Rev. translation of: Das Ende der Kunstgeschichte? 2nd ed. 1987.
8. Didi-Huberman G. Confronting Images: Questioning The Ends Of A Certain History Of Art: Pennsylvania State University Press. 2005.

9. Gardner's Art through the Ages. A Global history. Wadsworth Publishing. Enhanced 13ed, 2010.

10. Janson's History of Art/ The Western Tradition .8th Edition_2010.

11. Male, Emile. The Gothic Image: Religious Art in France of the Thirteenth Century. Harper and Row, 1972.

12. Stokstad Marilyn, Cothren Michael W. Art History. Vol. 1–2, 4 ed. Pearson, 2011.

13. Strzygowski J. Orient oder Rom // KLIO, Leipzig. – Vol. 2, 1902. P. 105–124.

УДК 2 – 673.5 (4) : 271.2 : 159.9

В. Ф. Федоров

Европейские культурные ценности и психология православной миссии

В России отношение к понятию «европейские ценности» противоречиво. Это объясняется идентификацией их с неправильно понимаемой толерантностью, ювенальной юстицией, однополыми браками. Миссия православия нуждается прежде всего в воспитании религиозной толерантности, чтобы избежать развития фундаменталистских и экстремистских тенденций в обществе.

In Russia, the attitude towards the concept “European values” is rather ambivalent as the result of identifying them with misunderstood notions of tolerance, juvenile justice, and same-sex marriages. One of the tasks of the Orthodox mission is to prevent fundamentalist and extremist tendencies in society, which is impossible without religious tolerance.

Ключевые слова: европейские ценности, религиозная толерантность, интолерантность, православие, миссия, свобода совести.

Key words: European values, religious tolerance, intolerance, Orthodoxy, mission, freedom of consciousness.

Сегодня в России представления о Европе и о европейских ценностях в массовом сознании (в частности, православных верующих) сводятся зачастую к тому, что она бездуховная и нехристианская, тогда как у нас в России вера жива и обличает растленных европейцев. Европа – это однополые браки, ювенальная юстиция, «греховная толерантность» и пр.

Любопытно, что наряду с этим мы слышим совсем другие высказывания о европейских ценностях вполне консервативных политиков, общественных деятелей и работников СМИ России [11]. Депутат Законодательного Собрания Санкт-Петербурга Виталий Милонов утверждает: «Если рассматривать европейские ценности в классической традиции, то это ценности христианства... Это консервативно-традиционные ценности». Ведущий программ Первого канала Михаил Леонтьев: «Я понимаю европейские ценности как христианскую традицию». Телеведущий Аркадий Мамонтов: «Положительные ценности – это прозрачность финансов, система состязательности в судах, борьба с коррупцией, социальная помощь населению..., я имею в виду шведский социализм. То есть примат

человеческой жизни, все для человека. Это хорошо, нормально и никаких вопросов не вызывает. Но есть и то, что вызывает у меня резкое неприятие и с чем я никогда не соглашусь. Во-первых, отказ Европы от признания христианства и христианских ценностей как основополагающих и то, что они были основой европейской цивилизации». Но эти же российские граждане и многие другие практикуют и другие оценки: «Сейчас европейскими ценностями считается толерантность, в том числе выходящая за рамки нормальных человеческих понятий, либеральная демократия – определенный, строго нормированный тип политического устройства, определенный тип экономики, тоже очень нормативный... европейские ценности – это непреодолимая воля сдохнуть и наконец закончить историю европейской цивилизации»¹.

Все чаще и все эмоциональней звучат сегодня в России заявления о неприятии для россиян европейского выбора и европейских ценностей, особенно после «европейского выбора» Украины. С новой силой обостряются дискуссии полуторастолетней давности на тему, является ли Россия Европой. В это же время в Европе раздаются голоса, указывающие на православие как на опасный фактор для европейской политической ситуации. Такой конфликт требует тщательного изучения.

Кроме того, возникает вопрос, каковы же психологические установки православного сознания в таком важном вопросе, как толерантность; является ли эта европейская ценность ценностью в православной миссиологии [12].

Но сначала – о давнем споре «является ли Россия Европой?». Нашему в последнее время антиевропейски настроенному обществу полезно вспомнить слова Достоевского: «О, народы Европы и не знают, как они нам дороги! И впоследствии, я верю в это, ... будущие грядущие русские люди поймут уже все до единого, что стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия...» [6, с. 536]. Осознание того, насколько дорога нам Европа, помогло бы понять, что такое европейские ценности.

Вызывает недоумение высказывание министра культуры В. Мединского: «Понятие “европейские ценности” – плод возбужденного ума интеллектуалов от североатлантической пропаганды, их не существует». Негативно руководитель минкульта отзывается и об

¹ Цитаты приводятся по публикации: Колотилов Василий. В Европе нет иммунной системы. [Электронный ресурс]. – URL: <http://pda.mn.ru/society/20131125/363535896.html>

общечеловеческих ценностях: «Как правило, под эгидой общемировых, так называемых общечеловеческих, или еще циничнее – европейских ценностей одно государство пытается навязать ценностную шкалу своей элиты другим народам, вот и все» [14].

Приходится признать, что сегодня отношение к общечеловеческим ценностям варьируется от полного отрицания такого понятия до постулирования их конкретного списка. Одной из промежуточных позиций является, например, формулируемая Френсисом Фукуямой идея о том, что в условиях современного мира, где никакое сообщество людей не существует изолированно, для мирного сосуществования культур некоторая общая система ценностей просто необходима [18].

Рассказывая о международном исследовании базовых ценностей людей, населяющих разные страны, включая Российскую Федерацию, заведующий сектором исследования личности Института социологии РАН и заведующий лабораторией сравнительных исследований массового сознания Высшей школы экономики Владимир Магун утверждает: «Россия – европейская страна, и нам всем важно понимать наши сходства и отличия от других европейцев» [15]. Не вдаваясь в детали исследования, отмечу лишь один из его выводов: «Мы не находим (у россиян) ни повышенной духовности, ни коллективизма-соборности. Скорее, наоборот – озабоченность материальным благополучием и преследование собственных интересов в ущерб благополучию окружающих» [15].

Пожалуй, самым известным и обстоятельным ответом на вопрос «Европа ли Россия?» в XIX в. была книга Н. Я. Данилевского «Россия и Европа». Подзаголовок книги – «Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому». В ней впервые в мировой науке был дан анализ цивилизаций (в том числе российской), предвосхитивший последующие изыскания Г. Шмоллера, А. Тойнби и Л. Гумилева. Очень высокую оценку этой работе дал знаменитый русский социолог и культуролог, живший после 1923 г. в США, Питирим Сорокин: «Начатая как политический памфлет высочайшего уровня, она демонстрирует политическую дискуссию такой пробы, что превращается в выдающийся трактат по философии, истории и социологии культуры и оканчивается как образец необычайно проницательного и верного по существу политического прогнозирования и проповеди» [3]. Разумеется, что сегодня, через 150 лет, не со всем, что утверждается в этой книге, можно согласиться. Так, например, Китай и Индия, о которых также пишет Данилевский, сегодня не являются умирающими цивилизациями, а переживают эпоху обновления.

Данилевский размышляет: «Итак, принадлежит ли Россия к Европе? ... Как угодно, пожалуй – принадлежит, пожалуй – не принадлежит, пожалуй – принадлежит отчасти и притом насколько кому желательно. В сущности же, в рассматриваемом теперь смысле, и Европы вовсе никакой нет, а есть западный полуостров Азии... Неужели же, однако, громкое слово "Европа" – слово без определенного значения, пустой звук без определенного смысла? О, конечно, нет! Смысл его очень полновесен – только он не географический, а культурно-исторический...» [5].

Сегодня среди российских ученых и политиков достаточно широко распространено убеждение, что «Россия была, есть и будет европейской страной... она принадлежит к европейскому христианскому миру, ее тысячелетняя история – интегральная часть общеевропейского процесса. При всем российском смешении народов и племен основополагающим является европейский культурный код. Европейские идеалы, равно как европейская наука и искусство, владеют умами и сердцами россиян. Европейская история так или иначе отозвалась в отечественном самосознании, воздействуя на становление России как государства и нации. Нас связывает единое духовное бремя, общие идеалы добра и красоты. Судьба Европы – наша судьба» [16].

Российские авторы книги «Европа: вчера, сегодня, завтра», в которой анализируются основные тенденции экономического, политического, социального и культурного развития Европы на рубеже XX–XXI вв., а также место и роль Европы в современном многополюсном мире, решительно утверждают: «Россия была и всегда будет Европой», «Россия – неотъемлемая, органическая часть европейской цивилизации». Однако при этом они добавляют: «Россия – это не только Европа, но и Азия» [7, с. 3–4].

Когда речь идет о том, каковы сегодня представления о европейских ценностях в массовом сознании, то помимо негативных высказываний у значительной части населения России есть и положительные представления. Те российские граждане, которые живут в европейских государствах, склонны полагать, что «обычные европейские ценности – доброта, честность, взаимопомощь, неприятие несправедливости, уважительное отношение к другим людям и к закону» [8], «европейские ценности – это свобода слова, уважение человеческого достоинства, равенство, демократия, независимость судов, соблюдение законов, толерантность и рыночная экономика» [9].

Какова же должна быть позиция православного миссиолога, т. е. православного аналитика, обеспокоенного тактикой и стратегией церкви в современном обществе? Очевидно, что нормативного определения понятия «европейские ценности» предложить не удастся. Каждую из таких ценностей имеет смысл обсуждать отдельно. Представляется чрезвычайно актуальным остановиться на проблеме религиозной толерантности. Ее непрерываемо относят к европейским ценностям.

После утверждения Федеральной целевой программы «Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе» на 2001–2005 гг. [17] и принятия в Санкт-Петербурге Программы гармонизации межэтнических и межкультурных отношений, профилактики проявлений ксенофобии, укрепления толерантности в Санкт-Петербурге на 2006–2010 годы [13] состоялось огромное количество конференций, вышло множество публикаций по теме толерантности. И все же в отношении к религиозной толерантности как ценности до сих пор в религиозных общинах нет единодушия. Есть много факторов как культурологических, так и психологических, объясняющих негативное отношение к толерантности. Такая ситуация требует сегодня тщательного анализа.

В 2013 г. отмечалось 1700-летие Миланского эдикта. 17 мая Константинопольский патриархат совместно с Советом епископских конференций Европы отметил весьма значимую для Европы и всего мира дату, организовав конференцию, посвященную религиозной свободе. Указ императора Константина, датируемый 313 г., предоставил право свободно следовать любому вероучению как христианам, так и последователям других религий на территории Римской империи. Эдикт был провозглашен совместно с соправителем Лицинием. У него был предшественник – эдикт римского императора Галерия 30 апреля 311 г., изданный в Сердики, на месте которой сегодня находится болгарская столица София. Этот эдикт прекращал вековые гонения против христиан. То был великий цивилизационный акт, единственный в своем роде документ, впервые формулировавший идею религиозной терпимости. Текст Сердикийского эдикта полностью сохранился на латинском и греческом языках. Его издание стало поворотным моментом в истории, который создавал условия для официальной христианизации Европы и мира. В современной культуре этот документ известен как «Эдикт толерантности».

Связь этих двух документов интересна, но для нас сегодня важно, что не только торжественные даты 2011 и 2013 гг. побуждают нас снова и снова обсуждать проблему веротерпимости, т. е. религиозной толерантности. Для многих противников толерантности это понятие представляется продуктом либерализма нового времени и уже поэтому вызывает негативную реакцию. К сожалению, не только высказывания людей малообразованных, но и публичные заявления некоторых православных иерархов и администраторов свидетельствуют о том, что понимание толерантности в церковной среде не соответствует научному и политическому пониманию этой категории. Неприятие толерантности как ценности означает интолерантность, нетерпимость, неприятие веротерпимости. Неожиданно было слышать от приснопамятного Святейшего патриарха Алексия II в декабре 2007 г. следующее суждение: «Сегодня мы сталкиваемся с ситуацией, когда не просто разрушаются традиционные ценности, но и активно внедряются в общественное сознание ценности ложные, например, толерантность, возведенная в ранг фундаментальной основы современного западного общества. Все существующие программы по формированию толерантности нацелены не столько на воспитание в людях “терпимости”, сколько на изменение духовных основ личности и характера межличностных взаимоотношений» [1]. Со своей стороны, Святейший патриарх Московский и всея Руси Кирилл, сегодняшний предстоятель РПЦ, заявил о том, что толерантность является пройденным этапом межнациональных и межрелигиозных отношений. «Слово “толерантность” описывает определенный этап, я хотел бы подчеркнуть – промежуточный – этап в развитии межрелигиозных отношений. Толерантность – это пройденный путь, это реальность, которая осталась за нашей спиной», – заметил Патриарх Кирилл в своей реплике на выступление президента Армении в ходе заседания Президиума межрелигиозного совета СНГ [10]. Таким образом, хотя это и «пройденный этап», но, очевидно, признается его необходимость.

«Опыт взаимодействия традиционных религий включает в себя такое понятие, как диалог и сотрудничество – это куда больше, чем толерантность» – заключил патриарх Кирилл. Однако именно способность и готовность к диалогу – существенный фактор толерантности согласно Декларации принципов толерантности.

Следует помнить, что уже в XIX в. в православной публицистике имела место острая полемика *за* и *против* терпимости. Достаточно вспомнить статью покаявшегося революционера Льва Тихомирова «К вопросу о терпимости». Обличитель В. С. Соловьева выступал еще до появления манифеста 1905 г. и не

прозревал трагедии преследования религий в XX в., которая не в последнюю очередь была обусловлена духовной слепотой тех, кто отрицал необходимость обновления – инкультурации. Дело в том, что секуляризация, материалистическое просвещение, воинствующий атеизм – все эти беды вызваны пороками клерикализации общества, а также сопутствующими болезнями (магизмом, фарисейством, триумфализмом и пр.). Отличие клерикализации общества от его воцерковления – это, прежде всего, игнорирование принципа свободы совести и дефицит религиозной толерантности.

Нетерпимость, агрессивность, поиск врагов и их агентов, нежелание начинать анализ болезней церковного общества с себя, навешивание ярлыков (демократ, либерал, обновленец, модернист, гуманист, защитник толерантности, национал-предатель) характерны для такого психологического типа личности, который и обуславливает модель поведения, называемого нынче фундаменталистским. Зачастую этому феномену сопутствует язык церковно-политической или просто политической демагогии, язык фарисеев. Их мотивы связаны не с преданностью церкви, но с феноменом прелести, известного в аскетике порока. Стремление же к мирному сосуществованию через диалог, через миссионерское сотрудничество, породившее экуменическое движение, чуждо этим далеким от веротерпимости и от всякой терпимости носителям – не веры, но идеологии.

Н. А. Бердяев отмечает, что «человек, в котором нетерпимость дошла до каления фанатизма, подобно ревнивцу, всюду видит лишь одно, лишь измену, лишь предательство, лишь нарушение верности единому, он подозрителен и мнителен, всюду открывает заговоры против излюбленной идеи, против предмета своей веры и любви». Сегодня среди «ревнителей православия» можно встретить людей, одержимых манией преследования, чувствующих себя окруженными врагами. Им мерещатся мировые правительства и заговоры. Такие страхи превращают их самих в гонителей и преследователей. Фанатику диавол всегда кажется страшным и сильным, он верит в него более, чем в Бога. Вера фанатика отрицательная. Актуально и сегодня звучат слова Бердяева, рассуждавшего о фанатизме в период расцвета нацизма: «Человек, допустивший себя до одержимости идеей мировой опасности и мирового заговора масонов, евреев, иезуитов, большевиков или оккультного общества убийц, – перестает верить в Божью силу, в силу истины ... Такой человек есть, в сущности, предмет психопатологии и психоанализа. Маниакальная идея, внушенная страхом, и есть самая большая опасность. Сейчас фанатизм, пафос общеобязательной ортодоксальной истины обна-

руживают себя в фашизме, в коммунизме, в крайних формах религиозного догматизма и традиционализма» [4, с. 44]. Фанатик всегда нуждается во враге, всегда должен кого-либо казнить. Фанатизм, как правило, означает социальное принуждение. Или он может принимать формы самосожжения, как, например, в крайних течениях русского раскола. Фанатизм крайней ортодоксии в религии носит сектантский характер. Чувство удовлетворения от принадлежности к кругу избранных есть сектантское чувство. Фанатизм накаляет волю и организует для борьбы, для причинения мучений и для перенесения мучений.

Одним из ярких проявлений установки на толерантность в православном миссионерском опыте является история, рассказанная митрополитом Сурожским Антонием (Блюмом). Старец Силуан Афонский расспрашивал одного православного миссионера на Востоке: «Ну, как же у вас идет миссия? – Очень неуспешно. Китайцы такие тупые, такие невосприимчивые, ничего не воспринимают». Силуан говорит: «А как же вы с ними поступаете? – Ну, я иду в капище, им говорю: “смотрите на свои идолы, сбросьте их, это камень, это дерево, это изуверство!” – А что случается дальше? – Они меня из капища выкидывают и остаются при своем...». И тогда ему Силуан говорит: «А знаете что: вы могли бы пойти туда, посмотреть, как они молятся, сколько у них благоговения и благочестия, и позвать нескольких из их священников и сказать: “Давайте сядем на ступеньки и поговорим; расскажите мне о своей вере...”. И каждый раз, когда они что-нибудь скажут близкое к христианству, вы могли бы им сказать: “Как это прекрасно! Но у вас чего-то не хватает. Хотите, я вам скажу?” – и прибавить ту солинку, которая может превратить приторность того, что вы слышали, во что-то вкусное, живое. Вот, если бы вы так делали, постепенно они усвоили бы очень многое из христианской веры; а когда вы им говорите, что всё, во что они верят, неправда, они не могут согласиться, потому что опытно знают, что многое – правда» [2].

Сегодня существенной характеристикой европейского интеграционного потенциала является экуменическая открытость. Я имею в виду атмосферу в обществе, которая свободна от ложных конфессиональных стереотипов, порождающих напряжения и конфликты. В первую очередь речь идет о межконфессиональных напряжениях внутри христианства, но, разумеется, перспектива здесь шире и следует иметь в виду межрелигиозные отношения в целом. Эта тема требует подробного анализа. Маловероятен успех интеграции, если до сих пор весьма прохладны православно-католические отношения в России. Некоторая острота антиэкуменических православных вы-

ступлений спала, призывы выйти из ВСЦ звучат реже, но в массовом сознании мирян и духовенства царит пока экуменическое невежество. Документ Архиерейского собора РПЦ 2000 г. ориентирует на стремление к единству, но ситуацию к лучшему он не изменил. Необходима серьезная экуменическая стратегия в богословском и религиозном образовании. Замечу также, что в России не проявлено никакого интереса к документу «Charta Oecumenica». Русская православная церковь, хотя и участвовала в его создании, подписывать не стала.

Что касается перспективы экуменического воспитания, то здесь можно провести параллель с вышецитированным размышлением Достоевского: «Европа нам второе отечество». Дефицит экуменичности и открытости – это недостаток религиозного образования в целом. Пока что мы еще не изжили идеологизированность нашего посткоммунистического сознания и не открыли для ищущих ценностей нашей веры. Мы пока еще не осуществляем в полной мере нашу христианскую миссию в посттоталитарном обществе. Есть уже добрые знаки, такие как «Социальная концепция», но нет еще открытости и толерантности не только к инославным и иноверцам, но и к неверующим, а порой даже к членам своей церкви, имеющим другое мнение.

Сегодня и для России, и для Европы, для общего нашего будущего важно осознать, *что* способствует интеграции, *что* ей мешает. Религиозно-нравственные ценности, не навязываемые, не только лишь провозглашаемые, но реализуемые в поступке, в жизни являются духовной основой, а экстремизм во всех его агрессивных проявлениях, называем ли мы его фундаментализмом или как-нибудь по-другому, препятствует единству и интеграции.

Сегодня необходим не только межконфессиональный христианский диалог, не только межрелигиозный диалог, но, прежде всего, диалог верующих и неверующих, религиозных и нерелигиозных людей, диалог гуманитарных и естественно-научных дисциплин, диалог специалистов и непосвященных во все проблемы технологий. Это общехристианская миссия. Она православная, и для православия особо актуальна потому, что верность традиции обуславливает очень непростое вхождение в культуру православия. Помощь тем, кому намерено православие открыться, требует больших усилий, чем каким-либо другим христианским конфессиональным традициям.

Часто не хватает общего языка, чтобы не возникали проблемы в словоупотреблении таких терминов, как «духовность», «святыня», «почитание святынь», «вечная память». Разумеется, даже в совре-

менном плюралистическом и либерально-демократическом обществе христианство сохраняет свою миссионерскую направленность. Однако миссия понимается не в смысле обретения новых членов общины, но как роль и задача церкви, т. е. прежде всего просвещение через диалог и открытость в общении.

Список литературы

1. Алексей II, патриарх. Речь в декабре 2007 г. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/356093.html>
2. Антоний (Блум), митрополит. О встрече (1968) // Новый мир. – 1992. – № 2.
3. Балугев Б. Споры о судьбах России. Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». – Тверь, 2001.
4. Бердяев Н.А. О фанатизме, ортодоксии и истине // Человек. – 1997. – № 9.
5. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. [Электронный ресурс]. – URL: <http://vehi.net/danilevsky/rossiya/03.html>
6. Достоевский Ф. М. Дневник писателя: избр. страницы. – М., 1989.
7. Европа: вчера, сегодня, завтра / под ред. Н.Н. Шмелева. – М., 2002.
8. Интервью с Дмитрием Врубелем [Электронный ресурс]. – URL: <http://pda.mn.ru/society/20131125/363535896.html>
9. Интервью с Евгением Ксензенко [Электронный ресурс]. – URL: <http://pda.mn.ru/society/20131125/363535896.html>
10. Кирилл, патриарх. Реплика на заседании Президиума межрелигиозного совета СНГ. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.pravoslavie.ru/news/50152.htm>
11. Колотилов Василий. В Европе нет иммунной системы. [Электронный ресурс]. – URL: <http://pda.mn.ru/society/20131125/363535896.html>
12. Оскольская И. Толерантность – детоводитель ко Христу? [Электронный ресурс]. – URL: <http://reshenie.vcc.ru/issues/a45214/view/article/531151>
13. Постановление Правительства Санкт-Петербурга от 11.07.2006 № 848 «О Программе гармонизации межэтнических и межкультурных отношений, профилактики проявлений ксенофобии, укрепления толерантности в Санкт-Петербурге на 2006–2010 годы (программа «Толерантность»)». – СПб., 2006.
14. Россия отрицает существование европейских ценностей? [Электронный ресурс]. – URL: <http://newsland.com/news/detail/id/1253982/>
15. Соломонов Ю. Россия и европейские ценности [Электронный ресурс]. – URL: http://www.ng.ru/stsenarii/2014-04-22/9_values.html
16. Уткин А. И. Может ли Россия снова войти в Европу? [Электронный ресурс]. – URL: <http://pressa.viperson.ru/main.php?G=143&ID=181969>
17. Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе» на 2001–2005 гг. [Электронный ресурс]. – URL: <http://dob.1september.ru/2003/23/10.htm>
18. Фукуяма, Ёсихиро Фрэнсис. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции = Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution / пер. М. Б. Левин. – М., 2004.

УДК 274 (=161.1) : 008 (=161.1)

А. В. Суховский

Русский протестантизм и российская культура

В статье проанализирован феномен русского протестантизма, сделана попытка выявить существенные и типологические черты этого явления. Дан краткий обзор истории штундизма и пашковства. Рассматривается вопрос о месте и роли протестантизма в российской культуре, о перспективах развития этого религиозного направления.

This article analyzes the phenomenon of Russian Protestantism, the author attempting to single out essential and typological features of this phenomenon, presenting a brief overview of Stundism and Pashkovism history and dwelling upon the place, role and perspectives of Protestantism in Russian culture.

Ключевые слова: протестантизм, евангельское христианство, пашковцы, редстокизм, штундизм, культура, религия.

Key words: Protestantism, Gospel Christians, Pashkovism, Radstockism, Stundism, culture, religion.

При встрече со словосочетанием «Протестантизм и российская культура» сразу возникают вопросы. Уместен ли вообще союз «и»? Есть ли точки соприкосновения? Каково место протестантизма в российской культуре? Какова его роль в становлении России?

Вопросы эти неслучайны. Они указывают на то, что историческая память в этой области истончилась. Сколько имен общественных деятелей и деятелей искусства, исповедовавших протестантизм, вспомнит современный человек? После советского периода, когда религиозную принадлежность упоминать было не принято, вряд ли список имен будет длинным.

Между тем протестантизм сыграл важную роль в развитии российской культуры. По крайней мере, на западе России влияние протестантизма хорошо ощутимо. Протестантизм стал проникать в Россию еще в XVI в., а начиная с правления Петра I он становится неотъемлемой частью русской истории.

В России трудились значительное количество специалистов, конфессионально принадлежавших протестантизму. Они принесли на русские земли многие достижения западной культуры (конечно, не всегда связанные с протестантизмом непосредственно).

Культурная миссия протестантов в России не ограничивалась лишь «импортом» западных традиций. Не меньший вклад протестанты внесли в области российской науки, искусства, в укрепление страны, ставшей для них Отечеством. Яркими примерами здесь могут служить фигуры лютеран – В.И. Беринга, М.Б. Баркляя-де-Толли, И.Ф. Крузенштерна, Г.В. Стеллера, В.И. Даля, А.П. Брюллова, К.П. Брюллова, Д.И. Гримма; реформатов – К. Крюйса, Д. Бернулли, Г. Вильгельма де Геннина и многих других.

Долгое время протестантам дозволялось лишь исповедовать, но не проповедовать свою веру. Это была «свеча под сосудом». Протестантом в России мог быть только человек, не являющийся русским по происхождению. Религиозный аналог крепостного права не позволял русскому населению оставлять православие.

Однако, несмотря на запреты, религиозные идеи протестантизма проникали как в среду простого народа, так и в великосветские салоны. Примером подобного кросс-культурного взаимодействия могут служить штундизм и пашковизм¹.

Штундизм возник на юге России в XIX в. Предпосылкой для его формирования стала протестантская «колонизация» данной территории. После Русско-турецкой войны 1768–1774 гг. Россия получила в качестве контрибуции северное побережье Черного моря. Для заселения данных земель правительство Екатерины II решило пригласить немцев, меннонитов и реформатов, известных высокой культурой хозяйствования. Первая группа поселенцев в количестве 228 семейств появилась здесь в 1789 г. В целом же переселение колонистов на данную территорию продолжалось до 1861 г.

Единственным условием, поставленным немецким колонистам, был запрет на прозелитизм среди православных. И действительно, религиозная активность немецких верующих первоначально ограничивалась только своим кругом. Но в 1845 г. в Россию из Германии по приглашению меннонитов прибыл лютеранский пастор-пиетист Эдуард Вюст. Он занял место пастора в колонии Нейгоф-нунг, в Бердянском уезде. Вюст был пламенным проповедником, и ему вскоре удалось заразить своим энтузиазмом других меннонитов и лютеран. По всем колониям стали возникать «вюстовские кружки».

¹ В данной статье мы не будем рассматривать религиозные движения молокан и духоборов, так как их можно в лучшем случае считать лишь предтечами русских протестантов.

Немецкие верующие стали приглашать к себе на изучение Библии русских и украинских крестьян, батрачивших у них в летнее время. В пиетистской традиции подобное чтение Библии на дому в кругу семьи и близких друзей называлось «библейским часом». Отсюда, собственно, и родилось название русско-украинского движения – штундизм (нем. час – Stunde).

Приезжая с летних заработков в свои деревни, крестьяне организовывали там библейские кружки по примеру немецких. Таким образом, это явление охватило значительную часть России. Огромную роль в развитие штундизма внесли Гергард Вилер, Иоган Вилер и Абрагам Унгер. Унгер крестил Ефима Цымбала. Впоследствии Цымбал крестил Ивана Рябошапку, а тот в свою очередь – Михаила Ратушного и Ивана Капустяна. Цымбал, Рябошапка и Ратушный стали выдающимися деятелями евангельского движения на юге Украины.

Важно отметить, что украинско-русский штундизм не был простым повторением своего немецкого варианта пиетизма. Немецкие верующие, составляя группы по изучению Библии, не выходили при этом из рамок своих деноминаций (лютеранства и меннонитства). Русские же и украинские штундисты очень скоро отошли от православия, не став при этом лютеранами или меннонитами. Взяв от немецкого пиетизма форму, они наполнили ее новым содержанием. Украинско-русский штундизм стал независимым движением со своим собственным вероучением и подходом к богослужению.

Подход этот был по сути своей протестантским. Вот что говорится в «Сведениях о состоянии расколов в Херсонской губернии»: «...При посещении в конце мая д. Карловки Елисаветинского уезда, чиновник этот убедился, что тамошние штундисты положительно не ходят в церковь, детей не крестят, не исповедываются и не общаются св. Тайн, умерших хоронят сами и крестов на могилах не ставят, из праздников чтят только те, кои установлены в воспоминание событий, упомянутых в Новом Завете; читая постоянно святое Писание, они изучили его весьма твердо; св. предание и вообще авторитетов православной церкви не признают, в богослужении своем стремятся достигнуть простоты первых времен христианства...» [3, с. 15].

Можно заметить, что отказ от православия принимал здесь самые радикальные формы, близкие к религиозному нонконформизму. Это выглядело как отвержение четких институциональных форм религии. Но, очевидно, подобная религиозная внеинституциональность была близка некоторой части русского народа.

Определенную роль играла и утрата православной церковностью нравственного авторитета в глазах крестьянства. Взять хотя бы многочисленные русские пословицы, посвященные моральному облику служителей церкви: «ряса просит мяса», «попу да вору – все впору» и т. п.

Штундизм же предлагал ортопраксию вместо ортодоксии. И это в целом признавали даже критики. Вот свидетельство из «Заметок проезжего о штундизме в Тарашанском уезде»: «Успеху штундизма много способствовало то особенно, что он с самого начала поставил на своем знамени требование строгой, честной, трезвой, трудовой жизни. Новое учение, при всей своей внешней прикреплённости к слову Божьему, с первого же раза показалось некоторым из народа настолько выше православия, насколько выше стоит истинное христианство, т. е. само православие, над язычеством» [3, с. 21].

Независимо от штундизма на севере России, в Санкт-Петербурге, родилось еще одно движение русских протестантов – пашковство.¹ Предпосылкой к появлению этого движения в столице послужил приезд английского лорда Гренвила Валдигрева Редстока. Его первое посещение России состоялось в апреле 1874 г. В Санкт-Петербург Редсток приехал по приглашению княгини Елизаветы Чертковой, повстречавшейся с ним в Швейцарии. Дом Чертковой стал местом для встреч, духовных бесед и проповедей Редстока. Нужно отметить, что к моменту приезда лорда Редстока в Петербург у него уже были здесь последователи. Княгиня Ливен и сестры Козляниновы, будучи за границей, посещали евангелизационные собрания Редстока и стали его сторонницами.

Деятельность Редстока нашла в России живой отклик. Реакция была различной – от полного принятия до решительного отвержения, но равнодушным не оставался никто. Лесков пишет, что Редсток «...наделал довольно большого шума в России. Несмотря на то, что деятельность этого человека была, так сказать, мимолетная и ограничивалась до сих пор одним весьма небольшим великосветским кружком, теперь едва ли есть где-нибудь такой укромный уголок в России, в котором бы не слыхали и в свое время не толковали о лорде Редстоке. О нем толковали даже такие люди, которые не умели выговорить его имени и вместо Редсток называли его "кресток", связывая с этим названием крестительские занятия» [6, с. 32].

¹ Позднее последователи этого движения избрали в качестве самоназвания термин «евангельские христиане».

Редсток по своим воззрениям был близок к дарбизму (учению Джона Нельсона Дарби). Дарбисты, или плитмутские братья, придерживались основных положений протестантизма, но не имели специальных зданий для богослужения и собирались в частных квартирах и домах. Они не признавали необходимости рукоположения для священства и делали акцент на равенстве всех верующих. Вследствие этого организационная структура в их общинах была сведена к минимуму. В России Редсток решил не затрагивать темы конфессиональных споров. Когда его спрашивали, к какой церкви он принадлежит, Редсток отвечал, что принадлежит к всеобщей христианской церкви. Он также не призывал своих последователей из среды дворян порвать с православием. Темой его проповедей был лишь возврат к Богу и обновление духовной жизни.

Редсток посетил Россию всего три раза. В 1878 г. он был выдворен из страны. Однако за время, которое Редсток пробыл в России, у него успели появиться многочисленные сторонники. Это были преимущественно люди из высшего общества. Среди них: церемониймейстер царского двора М.М. Корф, граф А.П. Бобринский, упомянутая княгиня Черткова, графиня Шувалова. Ключевую роль в истории евангельского христианства сыграл полковник Василий Александрович Пашков, близкий друг Александра II. Не зря критики стали использовать его фамилию для обозначения этого религиозного направления.

Поскольку Редсток проповедовал на французском языке, его слушателями были в основном люди из высшего общества (хотя проповедь шла с переводом). Пашков стал проповедовать по-русски, и круг слушателей сразу расширился. На собрания приходили теперь представители самых разных сословий и занятий. Собрания сопровождалось пением гимнов. В небольшом хоре пели: Александра Ивановна Пейкер, дочери Пашкова, дочери министра юстиции графа Палена, две княжны Голицыны. Община продолжала расти, приобретая и новых последователей, и множество сочувствующих.

Обер-прокурор Святейшего синода К.П. Победоносцев писал: «Не зная ни своей церкви, ни своего народа, люди эти, зараженные духом самого узкого сектантства, думают проповедовать народу Слово Божие...» [8, с. 513]. Ему вторил в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевский: «Настоящий успех лорда Редстока зиждется единственно лишь на "обособлении нашем", на оторванности нашей от почвы, от нации <...> Повторяю, тут плачевное наше обособление, наше неведение народа, наш разрыв с национальностью, а во

главе всего – слабое, ничтожное понятие о православии» [1, с. 317–318]. В другом месте своего «Дневника...» Достоевский направлял свой сарказм против народной штунды: «Кстати, что такое эта несчастная штунда? Несколько русских рабочих у немецких колонистов поняли, что немцы живут богаче русских и что это оттого, что порядок у них другой. Случившиеся тут пасторы разъяснили, что лучшие эти порядки от того, что вера другая. Вот и соединились кучки русских темных людей, стали слушать, как толкуют Евангелие, стали сами читать и толковать...» [2, с. 14].

По мысли Достоевского и Победоносцева, если бы аристократия была ближе к простому народу, то никакие «апостолы» бы ее не смутили. Очевидно, однако, что и в народной среде было смущение. Отход от Православия в сторону протестантизма шел и сверху, и снизу. В одном из своих писем к Александру III Победоносцев сетует: «Пашковцы соединяются в разных местах со штундистами, баптистами, молоканами» [8, с. 515].

Новая вера действительно ломала сословные границы. Вот описание типичного евангельского собрания тех лет: «Впереди стоит пожилой англичанин <...>, а около него стоит молодая барышня и переводит на русский язык. Перед ними на стульях сидит публика самая разнообразная: тут княгиня, а рядом с ней кучер, потом графиня, дворник, студент, прислуга, фабричный рабочий, барон, фабрикант, и все вперемешку» [7]. Ярким примером преодоления сословной разобщенности может служить христианская конференция, проходившая в Петербурге в 1884 г. Вот как описывает ее евангельский служитель И.С. Проханов: «Те, кто принимали участие в конференции, вспоминают ее с великим энтузиазмом. Аристократы России, простые крестьяне и рабочие обнимали друг друга, как братья и сестры во Христе. Любовь Божия преодолевала все социальные барьеры» [9, с. 59].

Последователи Редстока становились активными участниками социального служения. Так, Е.И. Черткова стала членом дамского комитета посетительниц тюрем. Вместе со своей сестрой А.И. Пашковой они организовали швейные мастерские и прачечные для бедных женщин. К этому же служению присоединилась В. Ф. Гагарина. Пашков открыл на Выборгской стороне Петербурга столовую для студентов и бедных рабочих. Ю.Д. Засецкая (дочь Дениса Давыдова) организовала первый ночлежный приют в Петербурге и сама им занималась. В 1875 г. М.Г. Пейкер и ее дочь А.И. Пейкер положили начало изданию религиозно-нравственного журнала «Русский рабочий». Этот журнал издавался до 1885 г.

В 1876 г. Пашковым и другими верующими было организовано Общество духовно-нравственного чтения. Его деятельность заключалась в издании на русском языке литературы духовно-нравственного содержания. Были переведены книги Д. Буньяна «Путешествие Пилигрима» и «Духовная война» (перевод Ю.Д. Засецкой). Издавались проповеди Ч. Сперджена, а также православные труды: митрополита Михаила, св. Тихона Воронежского и др. Это общество просуществовало до 1884 г.

Несмотря на неприятие учения лорда Редстока, даже Ф.М. Достоевский вынужден был признать: «А между тем он делает чудеса над сердцами людей; к нему льнут; многие поражены: ищут бедных, чтоб поскорей облагодетельствовать их, и почти хотят раздать свое имение <...> он производит чрезвычайные обращения и возбуждает в сердцах последователей великодушные чувства. Впрочем, так и должно быть: если он в самом деле искренен и проповедует новую веру, то, конечно, и одержим всем духом и жаром основателя секты» [1, с. 317–318].

У пашковцев даже в более яркой форме, чем у штундистов, проявились и ортопраксия, и внеинституциональная религиозность. Конечно, сама аристократическая среда накладывала отпечаток на это движение. Пашковцев характеризовала экуменическая открытость. И в этом они сильно отличались от штундистов. Если последние жестко отделяли себя от православной церкви, то пашковцы вовсе не стремились к разрыву. Здесь была, скорее, попытка синтеза, поиск христианской универсалии. Вообще, акцент у пашковцев (а потом в общине И.В. Каргеля) делался больше на духовном развитии, чем на организационных формах.

Все это характеризовало движение на его ранних порах. Позднее отчасти из-за преследований со стороны государства и православной церкви, отчасти в силу внутренних причин русский протестантизм утратил многие первоначальные черты пашковства. Пашковцы, как и штундисты, влились в более развитые и в богословском, и в организационном плане церкви баптистов и евангельских христиан.

После «Указа об укреплении начал веротерпимости» (1905) русские протестанты получили возможность более свободной деятельности. Больше им не препятствовали ни цензура, ни Святейший синод. На этом этапе ярко проявили себя баптистские и евангельские служители И.В. Каргель, И.С. Проханов, В.М. Фетлер, П.Н. Николаи и др.

Относительная свобода сохранялась также и в первые годы советской власти. До начала сталинских репрессий евангельские христиане успели построить молитвенные дома, основать многочисленные общины, развернуть активное служение. Но все же они так и не преодолели порога религиозной субкультуры.

С 90-х гг. прошлого века протестантизм в России опять получил возможность для свободного развития. После 70 лет полуподпольного существования верующие обрели право голоса, возможность влиять на культуру. Возник вопрос, какое место призваны занять русские протестанты в посткоммунистическом обществе?

Стоит отметить, что современная религиозная ситуация в России уникальна. Мы видим причудливое смешение разных тенденций. С одной стороны, это все усиливающийся симбиоз официальных структур РПЦ МП и государственной власти, с другой – движение к обществу всеобщего потребления и секуляризации. Острые языки описали нынешнюю ситуацию слегка измененной триадой графа С.С. Уварова: «Православие, самодержавие, доходность».

Перед верующим здесь возникают непростые вопросы. Каким может быть диалог российских протестантов с современной доминирующей культурой? Должен ли русский протестантизм оставаться в роли субкультуры? И если так, не станет ли он просто неким религиозным курьезом? Допустим ли контркультурный модус существования протестантов в России? Какие формы он может принимать?

Протестантские авторы осмысливают предназначение протестантизма по-разному. Так, например, лютеранский служитель А.Н. Лауга писал: «Если Россия не сумеет стать протестантской страной, то есть если православная церковь не согласится наконец, что прав апостол Павел: "Ибо благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился" (Еф. 2:8-9); если не уразумеют, наконец, что значит "не отвергаю благодати Божией; а если законом оправдание, то Христос напрасно умер" (Гал. 2:21), то это государство вечно будет тюрьмой народов и угрозой для мира» [5, с. 137].

Конечно, здесь мы видим крайнюю позицию, хотя она периодически озвучивается различными людьми, даже не принадлежащими к протестантской церкви. Одним из примеров может служить дискуссия «В какого бога верит русский человек», начатая Андреем Кончаловским [4].

Более взвешенной представляется попытка рассматривать протестантизм не как замену, а как параллельность православию. В своей работе, посвященной истории евангельского христианства, Дж. Эллис и У. Джонс отмечают: «Западная церковная культура и структура в некоторых местах России столь же неуместны, сколь они были бы неуместны в Центральной Африке или Токио. Как греческая церковная литургия не удовлетворяет духовных потребностей всех русских из-за их разнообразия, так и западная организация церкви и служения не отвечают потребностям всех русских людей. Как верно то, что русская церковь в течение столетий не имела успеха у крестьян удаленных деревень, так верно и то, что западная церковь не имела у них успеха и игнорировалась ими в течение столетий» [10, с. 200].

При такой постановке вопроса снимается жесткое противостояние конфессий. Протестантизм осмысливается не как нечто лишнее или постороннее для русской культуры. Он не «заплата из небеленой ткани», оторванная от Запада и пришитая к России.

Конечно, здесь возникает необходимость творческого переосмысления форм, новых ответов на многие вопросы. Есть ли в русской культуре традиции, на которые протестанты могут опереться в своем служении? Что в многообразии русских религиозных типов родственно протестантским идеям? Каким экзистенциальным запросам русской души ближе протестантская форма богослужения?

Осмысление этих вопросов представляется чрезвычайно важным для будущего евангельских церквей в России. Оно было начато в конце XIX в. благодаря двум интерпретациям русского протестантизма – штундизму и пашковству. Вполне возможно, что скоро мы сможем стать свидетелями нового истолкования этих форм в соответствии с изменившимся историко-культурным контекстом.

Список литературы

1. Достоевский Ф. М. Дневник писателя: в 2 т. Т. 1 / вступ. ст. И. Волгина, коммент. В. Рака, А. Архиповой, Г. Галаган, Е. Кийко, В. Туниманова. – М.: Кн. Клуб 36.6, 2011.
2. Достоевский Ф. М. Дневник писателя: в 2 т. Т. 2 / коммент. А. Батюто, А. Березкина, В. Ветловской, Е. Кийко, Г. Степановой, В. Туниманова. – М.: Кн. Клуб 36.6, 2011.
3. История Евангельско-баптистского движения в Украине. – Одесса: Богомыслие, 1998.
4. Кончаловский А. С. В какого бога верит русский человек? [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.rg.ru/2013/04/10/vera.html>, свободный. – Загл. с экрана.

5. Лауга А. Н. В плену скорбей. – СПб.: Шандал, 2001.
6. Лесков Н. С. Зеркало жизни. – СПб.: Христ. о-во «Библия для всех», 1999.
7. Ливен С. П. Духовное пробуждение в России. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.blagovestnik.org/books/00209.htm>, свободный. – Загл. с экрана.
8. Победоносцев К. П. Великая ложь нашего времени / сост. С. А. Ростуновой; вступ. ст. А. П. Ланщикова. – М.: Рус. кн., 1993.
9. Проханов И. В котле России. – Чикаго: ВСЕХ, 1992.
10. Эллис Джеффри, Джонс Уэсли Л. Другая революция: российское евангельское пробуждение. – СПб.: Вита Интернешнл, 1999.

УДК 1 (91) (47 : 494) «19» : 159.9 : 2

Н. Н. Павлюченков

**Психологический подход к религии П. А. Флоренского
и аналитическая психология К. Г. Юнга**

В статье затрагивается один из аспектов религиозно-философского наследия П.А. Флоренского: его подход к религии с точки зрения психологии. Проводится сопоставление концепций Флоренского в этой области с разработками швейцарского психоаналитика К.Г. Юнга. Выявляются сходство и различия позиций обоих авторов по целому ряду вопросов.

The article addresses one aspect of P.A. Florensky's religious and philosophical heritage, i.e., his approach to religion in a psychological perspective. Florensky's ideas and concepts are compared with those by the Swiss psychoanalyst K.G. Jung to reveal similarities and differences of both authors' standpoints on a number of issues.

Ключевые слова: П.А. Флоренский, К.Г. Юнг, душа, личность, психология, сознание, бессознательное, религиозный культ, символ.

Key words: P.A. Florensky, K.G. Jung, soul, personality, psychology, conscience, unconscious, religious cult, symbol.

Русский религиозный философ, ученый и православный богослов, священник П. А. Флоренский известен своим стремлением к синтезу всех областей человеческого знания и опыта. Эта особенность до сих пор привлекает внимание к его наследию самых разных исследователей. Испытывая различные влияния, Флоренский вместе с тем оставался достаточно самобытным, оригинальным мыслителем, идеи которого выдвигались независимо от соответствующего развития мысли на Западе, а в ряде случаев даже с опережением. В частности, некоторые разработки Флоренского удивительным образом предвосхитили более поздние работы швейцарского психиатра К. Г. Юнга, бывшего до 1913 г. сотрудником З. Фрейда, а затем основавшего свою собственную школу аналитической психологии. Флоренский интересовался психологическим аспектом религии, знал работы Фрейда¹ и его учеников², но Юнг как

© Павлюченков Н.Н., 2015

¹ Например, в одной из лекций 1917 г., рассматривая «символику видений», Флоренский указал на работы З. Фрейда как «отводящие в сторону» от существенно важных проблем [5, с. 428].

² В 1914 г. Флоренский записал мысли, возникшие у него после знакомства с только что вышедшим русским переводом труда учеников Фрейда О. Ранка и Г. Закса «Значение психоанализа в науках о духе» (пер. с нем. СПб, 1914). «Вы говорите, – писал он, – все свои теории с высоты 100 верст над землею. Но там ли вы на самом деле?»

самостоятельный исследователь не мог быть в поле его зрения по вполне понятным причинам. По собственному признанию, к основным положениям своей системы швейцарский психоаналитик пришел только после завершения личного духовного поиска, т. е. к 1918–1920 гг. [14, с. 198]. К этому времени Флоренский уже высказал все свои, сходные с юнговскими, идеи¹. Знакомство К.Г. Юнга с неопубликованными работами Флоренского 1917–1922 гг. представляется практически невероятным. Поэтому говорить о какой-либо прямой связи или непосредственном влиянии в данном случае, очевидно, не приходится. И это только повышает интерес к сравнению ряда идей Флоренского и Юнга, которые, по существу, относятся не только к психологии религии или к религиозной психологии, но и простираются также в область философии религии и философско-религиозной антропологии.

Окончив университет, Флоренский был в курсе развития современной психологии, которая как раз в конце XIX – начале XX в. переживала определённый кризис. В лекции 1908 г. «Общечеловеческие корни идеализма» и в «Столпе и утверждении Истины» (1908–1914) Флоренский в разных контекстах высказал одну и ту же мысль: современная научная психология права, когда отрицает субстанциональность человеческой души. Это не выдумка, «а действительное самопознание», при котором у современного человека нет переживания себя как субстанции. Жизнь «распылилась» и душа превратилась в бессвязный «психический поток», «психическую пыль» [6, с. 149]. Душа потерялась в хаотическом вихре своих же состояний и уже, – пишет Флоренский, – не «я делаю», а «со мной делается», не «я живу», а «со мной происходит» [8, с. 174–175].

Причина такого состояния выявляется Флоренским в разное время на разных уровнях, что связано с планомерным развитием в его трудах сначала темы теодицеи, а затем – антроподицеи [9, с. 819–820]. Преимущественно только в рамках теодицеи он обсуждает религию и религиозный культ как встречу человека с Богом. А затем в рамках антроподицеи у него речь идёт, главным образом, лишь об освящении человеческой природы. Такой методологический подход в целом накладывает свой отпечаток и на область психологии.

Если не там, то кто же поставил вас судьями народов. И чем гарантируете вы *свою* беспристрастность? ... И не проще ли, чем *все* объяснять полем, взглянуть сначала на себя и подумать об испорченности своего воображения?» [7, с. 452–453].

¹ В данном случае ничего не меняет факт близкого знакомства Флоренского с М.М. Асатиани, психиатром и психоаналитиком, ориентированным на К. Юнга. Асатиани был мужем сестры Флоренского – Юлии Александровны (1884–1947), которая также была врачом-психиатром, имела печатные труды.

С разных точек зрения, на разных уровнях рассмотрения *одно и то же* явление – распад человеческой психики – Флоренский объясняет:

- отвержением любви Божией («Любовь Божия – связь личности» [8, с. 173]);
- отказом от религиозного культа («условия личности»), который один только и может в человеке установить «твёрдую точку» [2, с. 107];
- ничем не ограниченным напором бессознательных стихий человеческого существа, которые в пределе могут легко «раздробить» «тонкую кору разума» [10, с. 166].

О своих переживаниях внутреннего хаоса, не знающего никаких границ и грозящего человеческой психике распадом и гибелью, Флоренский писал неоднократно. Эти переживания действительно служили причиной его обращения к Богу [1, с. 151], и нет сомнения в том, что в своем внутреннем опыте спасение от хаоса он обретал именно во Христе.

Но в «Философии культа» он стремится вести исследование как можно ближе к науке и, в частности, в вопросах о внутренней гармонии в человеке размышляет как психолог. В «стихийном начале» человека, указывает он, действует «слепая напирательная мощь», предел которой полагает начало разумное («аполлонийское»). Само стихийное («безумное», безликое) начало Флоренский целенаправленно переименовывает из «дионисийского» в «титаническое». По его мысли, это более точно отражает реальность, о которой идет речь, так как «титаны» вырастают из земли; это – нечто «эманативное» и потому безликое [2, с. 139–140; 7, с. 454].

Очевидно, что это – те же самые «титаны», о которых в рамках теодицеи Флоренский говорил как о «богоборческом» запросе обновленного во Христе человека «поклоняться Богу как Истине». «Богоборчество» здесь заключалось в том, что новый человек – человек с христианским сознанием – не принимает такого Бога, с которым нет возможности убедительной встречи «лицом к лицу», о котором есть только созданное самим же человеком понятие. Удовлетворяется эта титаническая «богомятежность» лишь в непосредственных переживаниях Бога как Святого [11, с. 445–447].

В подготовительных записях к «Философии культа» Флоренский разрабатывает ту же тему с иных позиций (что совсем не означает утрату позиций прежних). Прежде всего, он неоднократно отмечает саму по себе «безгрешность» титанического начала в человеке. Это начало, пишет он, – «потенция всякой деятельности»,

«оно, как бытие – от Бога». Но на нем «лежит роковая слепота, допускающая разрушения». И вот «умиряется» оно в таинствах, а шире – в Боговоплощении. «Во Христе (т. е. Христом, чрез Христа, о Христе) титаническое приводится на свое место, выправляется...». Это начало должно найти свое удовлетворение, но «объяснить» ему нет возможности, так как оно «безумно и безлико», оно – именно аффект человеческой природы. В записях конца 1914 – начала 1915 г. Флоренский находит возможным опознать этот аффект как ницшеанскую «Волю к власти», пред которой Бог во Христе делается страдательным: «Растерзав Христа, человечество сорвало свой гнев на Бога, – и потому во Христе (Христом) примирилось с Богом». Евхаристия как «возвращающееся периодически богоубиение, богозаклание и пролитие Божественной крови, есть условие равновесия титанического начала в человечестве: восстающий гнев удовлетворяется Богом». Обозначая «титаническое» и «аполлоническое» начала в человеке богословскими терминами, соответственно «усией» и «ипостасью», Флоренский замечает, что именно евхаристия приводит их в равновесие, а поскольку евхаристия – средоточие и цель всего культа, то такую «гомеостатическую» функцию нужно приписать всему христианскому культу в целом [7, с. 454–456].

Суть этих предварительных размышлений затем была выражена Флоренским преимущественно в лекциях по «Философии культа», датированных 1918–1919 гг. Если к этому добавить ряд идей, представленных в чуть более раннем цикле лекций «Из истории философской терминологии» (1917), то получается концепция, по многим важнейшим моментам схожая с «аналитической психологией» К. Г. Юнга.

Спустя годы Юнг подчеркнул то же самое, о чем уже было сказано Флоренским в рамках его психологического подхода к религии: религиозный культ является средством достижения психического равновесия личности и предохранения ее от разложения и распада. Фактически та же реальность, обозначенная Флоренским как общая человеческая природа, была открыта Юнгом как «коллективное бессознательное», которое также воздействует на сознание и, будучи неуправляемой, способна вызывать психические расстройства вплоть до полного распада личности.

Юнг считал своим открытием также и то, что бессознательное «полно зародышей будущих психических ситуаций и идей». Помимо воспоминаний из прошлого, из бессознательного могут также «возникать совершенно новые мысли и идеи, которые до этого никогда не осознавались. Они возникают из тёмных глубин разума подобно лотосу и формируют наиболее важную часть подпороговой

психики». Эта способность человеческой психики «продуцировать новый материал» особенно открывается в вырабатываемых из «подпорогового материала» символах сна [12, с. 40–42].

Флоренский высказал подобные идеи в 1917 г., в материалах для лекции «Символика видений», но пришёл к ним гораздо раньше. «Символика, – писал он, – не измышляется кем бы то ни было, ... а *открывается* духом в глубинах нашего существа, ... и отсюда изводится». Ключ к этой «символизирующей деятельности духа» нужно искать «там, где порог сознания наиболее смещается, где наиболее прозрачны нам под- и сверх-сознательные процессы нашего духа. Такое состояние, из числа доступных всякому, есть прежде всего *сон*» [5, с. 424, 427].

По мысли Флоренского, каждое новое явление символа в сознании – это всегда откровение, пришедшее из ноуменальных, наиболее энергетически напряжённых глубин человека и всего бытия. По мнению Юнга, явленный в сознании символ есть результат действия энергетически мощного «архетипа», посредством которого бессознательное из глубин человеческой психики воздействует на сознание. Практически одинаково, в одном и том же контексте, Флоренский и Юнг объясняют различие «знака» и «символа». Флоренский сетует на «вульгарное словоупотребление», смешивающее эти реальности [5, с. 424]. Юнг поясняет, что «знак всегда меньше, нежели понятие, которое он представляет», а «символ всегда больше, чем его непосредственный очевидный смысл»; знаки *изобретаются* людьми, в то время как символы *возникают* естественно и спонтанно [12, с. 57]. Это определение символа почти дословно совпадает с «основным определением» (или «основной формулой») символа у Флоренского – «бытие, которое больше самого себя» [10, с. 287].

Говоря о бессознательной «символотворческой деятельности духа», Флоренский отмечает и опасности, с ней сопряжённые [3, с. 85–87]. Ложные образы, принятые за подлинную символику, могут стать причиной пагубных воздействий на сознание. Со своей стороны, Юнг предупреждает, что «нет такого безумия, жертвой которого не становились бы люди под властью архетипа» [13, с. 77]. В этой связи религия (точнее, религиозный культ) оценивается Юнгом как средство для осторожного выведения действия архетипов в план сознания. Присутствие аналогичных идей у Флоренского можно обнаружить ещё задолго до его поздних лекций по «Философии культа». Так, в марте 1912 г. в письме к В.В. Розанову он делится своими размышлениями о церковной службе как о «мудро продуманных рессорах, смягчающих удары жизни». Не будь этих «кано-

нических форм для сильных душевных движений, – пишет он, – они разбили бы наше бедное существо и мы умопомрачились бы в немом и бессильном порыве к выражению внутреннего мира... Мы нуждаемся в такой системе пружин, которые..., ослабляя первичный толчок, благодетельно распределяли бы его энергию на нивы нашей будущей жизни» [7, с. 619].

Столь близкое сходство рассматриваемых концепций, однако, сопряжено с рядом существенных (если не сказать фундаментальных) различий, которые в итоге все же не позволяют назвать Флоренского «аналитическим психологом» до Юнга или определить Юнга как «бессознательного» участника круга идей русского мыслителя.

Флоренского и Юнга, прежде всего, разделяет отношение к роли и месту сознания в человеческой психике. Для Флоренского сознание – это «тонкая кора», покрывающая бурлящий океан бессознательного. Однако при всём том сознание представляет собой «твёрдые грани, неподвижные межевые камни», установленные в потоке мысли «волею сверх-личною, хотя и проявляющейся через личность» [10, с. 225]. Юнг в этом отношении настроен как учёный-эволюционист. «Сознание, – пишет он, – относительно недавнее изобретение природы, и оно всё ещё пребывает в стадии "эксперимента". Оно хрупко, подвержено опасностям и легко ранимо» [12, с. 21].

Человек (а вернее, его сознание), указывает Юнг, отнюдь не хозяин своей души, как ему может казаться. Он не способен контролировать свои настроения и эмоции, он не осознаёт «мириады скрытых путей, по которым бессознательные факторы вкрадываются в его мероприятия и решения» [14, с. 92]. Преодоление такого состояния в аналитической психологии и есть высшая цель, называемая Юнгом «индивидуализацией» человека. На пути к этой цели сознание должно полностью «ассимилировать» всю бессознательную область в человеке, или, иначе говоря, *отдельное* сознание *отдельного* человека должно «захватить» себе свою «часть» из коллективного бессознательного и полностью замкнуться в себе. Употребляемый Юнгом для обозначения такой психической целостности человека термин «Самость» в данном случае прекрасно выражает всю суть концепции. Её идеал – самозамкнутость индивида, против которой Флоренский боролся всю жизнь практически во всех своих основных религиозно-философских трудах. Именно «самость», в которой человеческое Я замыкается в себе, с точки зрения Флоренского, и должна быть преодолена [8, с. 217–220].

Как уже отмечалось, цель, которую указывает Флоренский в рамках своей психологии религии, – это гармония, равновесие психики. С этой точки зрения предлагаемая Юнгом «ассимиляция» бессознательного как раз гармонию разрушает: «Подъём на вершину сознания всего того, чему прилично быть в полу-мраке подсознательной области, – или, что то же, – нисхождение сознания в таинственный сумрак корней бытия» есть, по Флоренскому, «Хамовское и хамское высматривание наготы родительства» и ведёт к «развороченности» всей личности и в конечном итоге к её психическому (а по мысли Флоренского, далее – ещё и к онтологическому) распаду [8, с. 181–182].

Ко всем этим основополагающим нестыковкам двух концепций Юнга и Флоренского добавляется ещё и различное восприятие религиозных культов в рамках их психологической эффективности: то, что для Флоренского является наиболее действенным (христианское богослужение [7, с. 467–468]), Юнгом почитается далеко не самым лучшим средством «взаимоотношений» с бессознательным¹.

Пытаясь найти систему религиозных символов², Юнг изучал, как ему казалось, веками отработанную практику «встреч» с архетипами коллективного бессознательного. Можно сказать, что религиозный символ для Юнга, как и сама религия, есть то, что соединяет, связывает сознание с глубинами человеческой психики. И эти глубины содержат, как он писал, «все аспекты человеческой природы – свет и тьму, красоту и безобразие, добро и зло, мудрость и глупость» [12, с. 117]. У Флоренского реальность символа, как и действие всего религиозного культа, «перешагивает» через психические двоящиеся бездны и устанавливает связь с иной глубиной – «глубиной бытия». Там, за приобоями стихий человеческой природы с ее «светом и тьмой, красотой и безобразием», Флоренский видел только красоту. «Усмотренная глубина бытия, – писал он, – прекрасна, как прекрасно все подлинное» [1, с. 61]. В этих различиях дают о себе знать, прежде всего, особенности внутреннего опыта обоих авторов. Оба, Юнг и Флоренский, проявляют научный подход в области психологии религии, но во внутреннем опыте один опасными путями в «поток бессознательного» идет к «самодостаточности» [14, с. 184–198], а другой – от ужасов бессознательной стихии обретает спасение во Христе.

¹ По словам Юнга: «Моё христианство сделалось весьма относительным после встречи с восточными религиями и греческой философией» [12, с. 59].

² Jung C. G. *Symbolik des Geistes*. Zurich, 1953. Эта работа также «опоздала» по сравнению с аналогичным замыслом Флоренского почти на три десятилетия. Флоренский начал составлять «Словарь символов» («*Symbolarium*») в 1920-е гг., но успел написать только предисловие и объяснение символа «точка». См. [4, с. 564–590].

Подводя итоги, можно сказать, что в трудах П. А. Флоренского обретается достаточно существенный материал, относящийся к психологии вообще и к психологии религии в частности. Он был одним из первых в России, кто обратил особое внимание на эту область научных знаний и осознал необходимость её становления и развития. Особо важное значение имеет то обстоятельство, что Флоренский обращался к психологии религии с позиции философа и богослова, для которого сущность религии не ограничивалась только процессами в человеческой психике. В вопросах психологии он поступал как исследователь, уже переживший, если можно так сказать, «сверхпсихологическую» встречу с Богом в своём внутреннем опыте и вполне осознавший убедительность этой встречи. Поэтому, как представляется, его свидетельство о благотворном влиянии религии на психическое здоровье личности может по крайней мере служить предвосхищением более поздних аналогичных выводов, полученных в «аналитической психологии» К. Г. Юнгом. Различия во внутреннем опыте обоих исследователей – Флоренского и Юнга – в данном случае лишь повышают значимость тех общих выводов, к которым они пришли.

Список литературы

1. Флоренский Павел, свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. – М., 1992.
2. Флоренский Павел, свящ. Из богословского наследия // Богосл. тр. – М., 1977. Сб. 17.
3. Флоренский Павел, свящ. Избранные труды по искусству. – М., 1996.
4. Флоренский Павел, свящ. Соч.: в 4 т. Т. 2. – М., 1996.
5. Флоренский Павел, свящ. Соч.: в 4 т. Т. 3 (1). – М., 1999.
6. Флоренский Павел, свящ. Соч.: в 4 т. Т. 3 (2). – М., 1999.
7. Флоренский Павел, свящ. Соч. Философия культа. – М., 2004.
8. Флоренский П. А. <Соч.>. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. – М., 1990.
9. Флоренский П. А. <Соч.>. Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. – М., 1990.
10. Флоренский П. А. <Соч.>. Т. 2. У водоразделов мысли. – М., 1990.
11. Флоренский П. Христианство и культура. – М., 2001.
12. Человек и его символы / под ред. К. Г. Юнга. – СПб., 1996.
13. Юнг К. Г., Сэмюэлс Э., Одайник В. и др. Аналитическая психология. Прошлое и настоящее. – М., 1995.
14. Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. – Киев, 1994.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ И ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ

УДК 130.2

Н. В. Голик, Ю. М. Шор

К дискуссиям о феномене «культура»: культура как переживание

В статье рассматриваются основные подходы к изучению культуры. Выделяется определенный ракурс постижения этого феномена. Его основной чертой является понимание культуры как переживания, где она выступает не как объект познания, не как информация, не как система и не объект управления. Культура – переживание означает осуществление полноты присутствия в культурном целом человеческого бытия.

The article discusses the main approaches to the study of culture offering a certain perspective of understanding of this phenomenon. The said perspective is characterized by understanding of culture neither as an object of cognition nor as information, neither as a system nor as an object of control, but as experience. Culture as experience presupposes complete human presence in the cultural integral space.

Ключевые слова: культура, природа, духовная жизнь, деятельностный подход, гуманитарная культурология, опредмечивание, распредмечивание, философия культуры.

Key words: culture, nature, spiritual life, activity approach, humanitarian cultural studies, objectification, dis-objectification, philosophy of culture.

Вопреки многочисленным дискуссиям феномен культуры остается «нерасколдованным». Продолжающийся рост определений культуры лишь подтверждает этот факт. Очевидна поливариантность определений, что связано с различными подходами к явлению культуры, разными ракурсами рассмотрения и интерпретации. Если в качестве отправной точки выбрать философское видение предмета, тогда в зависимости от принадлежности автора к определенному направлению образы культуры будут располагаться в широком диа-

пазоне от экзистенциально-феноменологического до социально-марксистского. Основная задача нашей статьи – не в том, чтобы предложить еще одну классификацию дефиниций культуры или добавить к их обилию еще одну. Наша задача – попытаться увидеть целостный образ культуры, рождающийся в рамках гуманитарного сознания и его составляющих: мифологического, художественно-эстетического, религиозного, нравственного.

Самым распространенным определением культуры можно считать следующее: «Культура есть все, созданное человеком» [4]. При всей абстрактности в этом определении есть своя конкретность: культурой является именно всё, созданное руками и мозгом человека в отличие от того, что создано Природой («снизу») или Творцом («сверху»). Причем «всё» – это не только великие произведения искусства, красивые вещи, Добро, но это и Зло, и отбросы, и низкопробные поделки в симулятивном пространстве массовой культуры. Немало точного в другом определении культуры как «второй природы» [5], ибо ее сущность заключается в том, что она представляет собой специфическую «небиологическую» реальность, надстроенную над реальностью природной. Эту особенность точно подметил К. Маркс: «Голод есть голод, однако голод, который утоляется вареным мясом, поедаемым с помощью ножа и вилки, это иной голод, чем тот, при котором проглатывается сырое мясо с помощью рук, ногтей и зубов» [7, с. 29]. Или еще: «Человеческий глаз воспринимает и наслаждается иначе, чем грубый нечеловеческий глаз, человеческое ухо – иначе, чем грубое нечеловеческое ухо» [8, с. 121]. Иначе говоря, культура, понятая как надбиологическое начало, во главу угла ставит вопрос о присутствии человека в мире, основным маркером явленности которого оказывается то качественно новое, что привносит *Homo sapiens*. Однако трудность возникает при попытке ответа на вопрос, что именно в культуре «надприродно», а в человеке «надбиологично»? В самом общем плане можно сказать, что «надбиологичной» культуру делает символический мир. Культура представляет собой особое пространство смыслов и значений, оформленных в знаковую, символическую реальность. Это же относится и к предметному миру, к овеществленным формам, культурная суть которых не их материальная оболочка, а смысл, значение, функция, идея, которые эта оболочка несет.

Одним из ведущих в России (в 60–70-е гг. прошлого века) был так называемый «деятельностный подход» [3], в рамках которого культура понималась как характерная для человека предметно-практическая деятельность по преобразованию окружающего мира

и самого себя как субъекта этой деятельности. «Деятельностному» подходу отдали дань не только философия, но и психология, и педагогика. Базируясь на марксовско-гегелевском представлении о культуре как творческом деянии, этот подход возвышал человека, пришедшего в мир, до личности, реализующей свое высшее предназначение – «преисполниться в истории», осуществляя космантропный замысел познания и преобразования природы.

Если обратиться к первоисточкам, то следует отметить, что у самого Маркса деятельностный подход основывался на двух фундаментальных гегелевских категориях: «опредмечивание» и «распредмечивание», понятых в качестве двух сторон, двух аспектов, двух «валентностей» человеческой деятельности. «Опредмечивание» – это своего рода «упаковка», т. е. переход деятельности в результат, содержания в форму, идеального в материальное, процесса в продукт, замысла в его осуществление. «Распредмечивание», наоборот, – это «распаковка» природного материала, переход материального предмета в мысль, продукта в процесс. Категория распредмечивания выявляет механизм постижения человеком реального мира культуры, трансформации объективных форм в субъективные, превращения мертвой предметности «текста реальности» (в том числе и художественного, научного, религиозного) в живую жизнь, живое чувство, живое духовное состояние воспринимающего индивида.

Однако общее «деятельностное» определение не дает четких ответов, на каких ценностных основаниях оно покоится? В каком качестве выступает «человеческая предметно-практическая деятельность»? В качестве энтелехии добра или энтелехии зла? Более того, и это, пожалуй, самое главное: почему культура – только деятельность, активность, созидание? Почему не пассивность, созерцание, воспоминание, ностальгия? Можно, конечно, пойти на теоретический компромисс, объявляя всё перечисленное тоже относящимся к деятельности, но это будет неправомерным расширением границ понятия.

Приведем определение Эдварда Тейлора, типичное для американской культурной антропологии: «Культура, или цивилизация в широком, этнографическом смысле слагается в своем целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества» [13, с. 18]. Это определение примечательно тем, что оно направляет поиск феномена культуры в определенные области нравов, обычаев, знания, способностей человека как члена

сообщества. Все вышеперечисленные определения можно назвать «внешними». Они раскрывают культуру в духе дильтеевских «наук о природе»: культура предстает как предмет, существующий за пределами нашего сознания.

Но существуют определения культуры, «схватывающие» ее как бы «изнутри». Например, культура – это духовная жизнь человека и общества в условиях определенного социально-исторического этапа [9]. Или: система и соподчиненность ценностных характеристик человеческого бытия [9]. Или: степень зрелости человеческого начала в человеке и обществе [14]. По поводу последнего можно было бы сказать, что понятие «человеческое начало» достаточно проблематично, ибо человек есть существо, которого неудержимо влечет и идеал Мадонны, и идеал содомский (Ф.М. Достоевский). Религиозный мыслитель сказал бы, что культура – это мера присутствия в человеке Божественного начала, образа и подобия Божия.

Эвристически емкое и глубокое определение культуры дают А.А. Пелипенко и И.Г. Яковенко: «Культура есть системы всеобщих принципов смыслообразования и самих феноменологических продуктов этого смыслообразования, в совокупности определяющих иноприродный характер человеческого бытия» [10 с. 10]. «Если мир ставших феноменов можно условно принять за полюс «реальности», а имплицитные установки смыслообразования за полюс ментальности, то диффузное пространство между ними и есть пространство активного динамичного смыслообразования или собственно пространство культуры» [10, с. 15].

Очевидно, что авторы приведенных определений идут иным путем в отличие от распространенного и абстрактного суждения, согласно которому культура – «всё, созданное человеком». Не «всё», а общие законы смыслообразования, осуществляющегося в пространстве ставшего и становящегося, деятельности и результата, идеального и реального. Таким образом, в основе всего многообразия жизненного мира человека, всей многокачественности идеальных и материальных продуктов человеческой активности лежат некие общие формы, общие модели, общие «трафареты», если угодно, смыслообразования всего многообразия. Иначе говоря, культура предстает в виде порождающего образа, исходной формулы, совокупности законов смыслообразования человеческого мира. И не есть ли это то самое единое, на котором всегда настаивала традиционная диалектики от Платона до Гегеля?

К пониманию того, что есть культура в том истолковании, которое мы хотим предложить, многое добавляет определение А.Ф. Лосева: «Культура есть предельная общность всех основных слоев исторического процесса (экономических, социально-политических, идеологических, практически-технических, научных, художественных, моральных, религиозных, национально-народных, бытовых)» [6, с. 218–219]. Иными словами, опять же не механическая сумма, или совокупность, или даже единство разных сторон, аспектов, форм исторического бытия, а именно их «предельная общность», т. е. общее основание всех возможных обнаружений. Используя понятие «культура», мы выделяем то базовое основание, которое обнаруживается под всеми социальными, экономическими, психическими, религиозными, философскими, мифологическими, художественными, бытовыми и т. д. характеристиками эпохи. Культура данной эпохи – это ее специфика, ее стиль, ее пространство и время, ее особая аура, ее аромат, ее первообраз, ее миф, специфическое самочувствие людей данного времени. Разнокачественность всех этих характеристик и составляет подлинную основу культурно-исторической типологии. Более того, все перечисленное составляет особенность культурологического подхода к историческому процессу: познать аромат ушедших эпох, пережить качественный контраст между ними, восхититься их разнородностью, их своеобразием. Античность, Средневековье, Новое время, классицизм, модерн, постмодерн, русский XVIII век, русский XIX век, Серебряный век, советская эпоха, постсоветское время – совершенно разные миры, разные состояния, различные, нередко противоположные картины мироздания... Культура, по А.Ф. Лосеву, есть та единая, спрятанная основа, та бессознательная предпосылка, та, если можно так сказать, мистическая тайна, которая лежит в основе данного времени, составляет его важнейшую предпосылку, формирует все основные его характеристики. Современники, как правило, не видят свою эпоху, не переживают ее целостности, не знают своего времени, как бы парадоксально это ни звучало. Подобно этому смерть отдельного человека создает его целостный образ, завершает и оформляет то, что остается постоянно незавершенным в жизненном процессе. Кончина дает нам возможность увидеть целое, его смысл и значение, его внутреннее содержание и истинное лицо.

Каждый исследователь знает, что в научном обсуждении объект «омывается мыслью» (по образному выражению Г. Марселя). Подобно острову, который выглядит доступным для обозрения со всех сторон, он скрывает свои глубинные отношения и свои связи с ги-

потетической основой вещей. Для исследователя «природы» культуры такой основой или таким центром является «реальная жизнь» культуры, «чувственное присутствие» культуры во всем многообразии ее проявлений. Можно провести аналогию между культурологией и искусствоведением: никакое тщательное изучение произведения искусства, даже в случае использования современных техник, не способно заменить непосредственное, неповторимое восприятие, позволяющее уловить его «ауру», если вспомнить о концепции В. Бенямина. Другими словами, культура есть жизнь культуры, ее реальное осуществление. Глубинная сущность деятельностного подхода в том и состоит, что культура принадлежит к феноменам, существующим только в деятельности, в живой активности, в процессе осуществления. Культура подобна жизни. Пока не началась жизнь, ее нет. Так же и культура есть, «наличествует», только если начался культурно-творческий процесс, если разворачивается, растет, ширится самопроявление «культурной материи». Реальность культуры есть ее осуществление, а осуществление есть ее присутствие. Культурные феномены существуют только в непосредственном наличествовании. Культура – это реальность мира человека, его антропологическое присутствие, его явленность для меня. Поэтому выявление реальности мира в истории философии есть выявление сущности культуры. Культурологический поворот основного вопроса философии («что значит быть реальным» или, еще проще, «что значит быть») есть вопрос о поисках культурного (человечески-содержательного, сознательного) присутствия мира для человека.

Концепции мыслителей, рассмотренные с точки зрения переживания реальности, постижения в качестве образов этой реальности, ответа на вопрос, что значит быть реальным по отношению к человеку, в какой форме явлен мир человеческому сознанию представляют философию культуры. В этом смысле история философия есть история образов культуры в теоретическом сознании. В частности, мир «идей» Платона предстает миром идеальных сущностей культуры, ее первообразов, ее изначальных смысловых форм и моделей. У Августина Блаженного культура выступает как касание человеком «града Божьего», возможное для него приобщение к «мирам иным», «муки души по поводу собственной грешности», несовершенства. В концепции Канта культурой оказывается совокупность априорных форм сознания (сознания и теоретического, и практически-морального, и божественного, религиозного) подобно солнечным лучам, пронизывающим весь мир. Маркс видит куль-

турное как грандиозное движение социально-исторических общественных форм в направлении снятия отчужденно-рыночной цивилизации. Работа культуры, по Шопенгауэру, – это отчаянные усилия человека высвободиться из-под подавляющей власти иррациональной воли через мораль и эстетическое созерцание. Культура у Кьеркегора связана со спасением человека, погруженного в страх и экзистенциальное отчаяние.

Если говорить о русской философской традиции, то для Владимира Соловьева именно культурой определяется роль, место и возможность человека в грандиозном Богочеловеческом процессе. Николай Бердяев отводит не политике и не экономике, но культуре главенствующую роль в общественной жизни, поскольку «в культуре осуществляются цели общества». У Семена Франка благодаря культуре происходит прикосновение к непостижимой тайне бытия, причем культура предстает не набором «духовных ценностей» и несогласованных, противоречивых элементов (науки, морали, права, искусства, образования, идеологии), а живой, творческой, тектонической работой духа, связывающей людей в нерасторжимое единство.

Вернемся к тезису: культура есть жизнь культуры, ее саморазвивающееся бытие. Прекрасно пишет об этом Ю.С. Степанов, для которого культура воплощается в образе некоего «пространства, отнюдь не пустого и не безразличного, а как бы вибрирующего, имеющего температуру, где прохладного, где теплого, где горячего, где обжигающего, которое мы ощущаем тоже всем своим существом; пространства, в котором витают идеи, образы, сцепляющиеся в ряды, в объемы; пространства, где царят также звуки, то гармоничные, то не созвучные нашей душе; пространство, куда мы входим и должны войти осторожно, чтобы не повредить его (как вредит истокам русских рек повреждение леса), где тысячи сущностей подобно тонким шелковым лентам или ветвям деревьев прикасаются к нам со всех сторон. Наконец, пространства, где – что бы мы ни сказали, какую бы идею ни выразили, какой бы образ ни создали – всему тотчас найдется отклик в идеях, образах, мыслях, уже ранее нас возникших и отзывающихся не нашим тихим, но гармоничным созвучием [12, с. 38–39].

И следует подчеркнуть, что такое «ненаучное», «неточное», «полухудожественное» определение культуры глубже, точнее, адекватнее выражает существо дела, выявляя специфику феномена культуры. Главное в культуре – то, что она мыслится как живое слияние противоположностей, объективного и субъективного, со-

знательного и бессознательного, социального и индивидуального, историчного и вечного, творческого и созерцательного, дионисийского буйства и аполлоновской гармонии. Следовательно, культура подобно «космосу» живых чувств, идей, образов, переживаний требует для своего полноценного осуществления также живых ответных образов, идей, переживаний, особого рода приятия, культурной отзывчивости и культурного великодушия. Можно сказать и по-другому. Культура представляет собой мерцающее пространство смыслов, свечение и угасание образов, полифонию концептных миров, ризому энергетических полей. Парадоксальность пространства культуры заключена в том, что оно одновременно и внутреннее, и внешнее, и объективное, и субъективное, и чувственное, и духовное.

Необходимо остановиться еще на одной важной черте феномена культуры – на ее трансцендентальности. Иными словами, культура подобно кантовскому априори есть условие порождения феноменов культуры, но не сами феномены. Это явленность мира в специфически человеческих априорных символических формах. Культура не может быть предметом эмпирического обобщения, ибо она есть готовая, изначально данная, доопытная конструкция условий человеческого бытия. В этом плане культура подобна вере. Вера либо есть, либо ее нет. И если она есть, наличествует, тогда она составляет важнейшее исходное условие существования человеческой души и человеческого сознания. В вере, если она есть, сомневаться невозможно не потому, что сомнение в принципе невозможно, а потому, что подлинная вера составляет фундаментальную основу переживания несомненности. Сомнение же разрушает саму «материю» веры. Вспомним М. Лютера: «на том стою, и не могу иначе».

Во многом то же самое можно отнести к культуре. Если культура есть, она властно присутствует и в бытии, и в сознании. С этой точки зрения культуру можно определить как **полноту присутствия**. Поясним это примером.

В чем трагедия преподавания, скажем, литературы в средней школе? В чем беда школьных уроков, посвященных Пушкину? (Конечно, мы имеем в виду средний, массовый уровень, а не исключения, когда выпускники школ на всю жизнь остаются чуткими ценителями и почитателями поэзии). В том, что Пушкина нет на уроках, все поверхностно, формально, описательно, «фактично». Пушкин не понят, потому что очень часто спит душа учителя, не просыпаются души учеников. Урок не настроен на «волну Пушкина», в нем нет его «живого» присутствия.

Гуманитарный предмет культуры не может быть просто «познан»: когда Пушкин жил, что делал, с кем общался, куда ездил, что написал и что хотел сказать своими художественными образами. Гуманитарный предмет культуры должен быть пережит. Переживание есть живое, непосредственное, универсальное постижение предмета, включающее в себя рациональное и иррациональное, интеллектуальное и эмоциональное, сознательное и бессознательное. Все силы души, все «формы сознания» включаются в «переживательный процесс»: научные и художественные, философские и эстетические, морально-нравственные и религиозные. Гуманитарное познание есть понимание.

Что значит понять Пушкина, Лермонтова, Достоевского и т.д.? Это значит пережить, впустить в душу, «узнать» их идеи и образы как свои, зажить их эмоциями. Это непросто. Вероятно, прежде всего следует научиться получать удовольствие от текста, испытывать непреходящую радость от чтения настоящей литературы. Следовательно, научиться испытывать неприязнь и неприятие текста примитивного, бездарного, убогого, «паралитературной жвачки». Затем и это, быть может, самое главное, необходимо понять и пережить психологию героев, их непростые взаимоотношения, их эмоциональный мир. Таким образом, полноценное гуманитарное постижение культуры вряд ли возможно без интимного контакта с предметами культуры, без живого присутствия в ней. Последнее — это не только связь с великими именами, великими произведениями, но это и связь со своим индивидуальным наследием: старыми письмами, старыми фотографиями, старыми вещами. Писатель Д.А. Гранин в одной из своих книг («Керогаз и все другие. Ленинградский каталог») великолепно демонстрирует способ именно «гуманитарного» постижения жизни и культуры через старые вещи: велосипед, саквояж, пишущая машинка, пальто, старые игрушки — ушедшие знаки 20-х, 30-х, 40-х гг. прошлого века, советской эпохи...

Современный отрыв от культуры, разрушение ее, выхолащивание ее духовно-душевной сути, замена подлинности суррогатом, подделкой, ширпотребом является и результатом, и причиной исчезновения живой связи с ней. В начале XX в. Н.А. Бердяев писал, обращаясь к поборникам разрушения до основания «старого мира»: «Никто из вас внутренне не дорожит культурой, не любит её интимно, не чувствует её своей собственной ценностью, своим собственным богатством» [1, с. 220]. Слова замечательного русского мыслителя сохраняют свою непреходящую актуальность и сегодня.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии // Русское зарубежье: из истории социальной и правовой мысли. – Л.: Лениздат, 1991.
2. История культурологии / ред. А.П. Огурцов. – М.: Гардарики, 2006.
3. Каган М.С. Философия культуры. – СПб.: Питер, 1996.
4. Культурология / под ред. С.Н. Иконниковой, В.П. Большакова. – М.: Проспект, 2010.
5. Ладухина М.В. Культура как "вторая природа": опыт культурологического анализа. – М., 2006.
6. Лосев А.Ф. Дерзание духа. – М.: Просвещение, 1988.
7. Маркс К. Экономические рукописи 1857–61 гг. – М.: Мысль, 1980.
8. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. – М., 1974.
9. Межуев В.М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. – М.: Прогресс-Традиция, 2008.
10. Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система: Структурная морфология культуры. Единство онто- и филогенеза. Изоморфизм мышления и историко-культурной феноменологии. – М., 1998.
11. Радугин А.А. Культурология. – М.: Центр. 2001.
12. Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. 3-е изд. – М.: Академ. проект, 2004.
13. Тейлор Э.Б. Первобытная культура. – М.: Мысль, 1989.
14. Человек как субъект культуры / ред. Э.В. Сайко. – М.: Наука, 2002.

Понятие фотографии и факторы создания художественного фотообраза

В статье рассказывается об искусстве фотографии: дается определение понятия, описываются основные вехи истории фотографии, дается авторская трактовка классификации видов фотографии, рассказывается о ее функциях и основных факторах создания художественного образа в данном виде пластического искусства.

The article deals with the art of photography, the author defining the concept, describing the main stages of the history of photography, giving her interpretation of photography classification, as well as describing its functions and the main factors of creating an artistic image.

Ключевые слова: фотография, визуальные исследования, художественный образ, пластические искусства, ломография, композиция.

Key words: photography, visual studies, artistic image, plastic arts, lomography, composition.

Как известно, искусство – это «образное отражение действительности» [2, с. 7], особый вид познания человеком мира и самого себя. Отражая внешнюю реальность и свой внутренний мир, человек создает художественные образы, несущие в себе субъективные составляющие (чувства, эмоции, впечатления, переживания, воспоминания, мысли человека). Художественные образы, создаваемые человеком, зависят и от того, в какие времена живет и творит художник, архитектор, артист и др.

Искусство – это система, состоящая из отдельных видов и родов, а «...границы между отдельными видами искусства не абсолютны, практически они нередко между собой различным образом переплетены или сочетаются (драматургия как основа кинофильма и театрального спектакля; музыкальный театр – опера, балет, театральная живопись; синтез пространственных искусств в архитектуре и т. д.)» [14].

В искусствознании нет единого мнения о том, как классифицировать различные виды искусства, что является искусством, а что мы не можем относить к нему. Д. Рейнолдс говорит о том, что «ценность и достоинство каждого вида искусства пропорциональны умственному труду, затраченному на его создание, или умственному удовольствию, от него полученному» [цит. по 2, с. 12].

Можно, к примеру, выделить виды искусств, используя три критерия. Первый – объективные особенности образа. Согласно этому критерию можно различать следующие виды: 1) пространственные искусства – живопись, скульптура, графика (вместе именуемые изобразительным искусством), архитектура, декоративно-прикладное искусство; 2) временные искусства – литература и музыка; 3) пространственно-временные искусства – театр, танец.

Второй критерий – механизм восприятия. По этому критерию выделяются: 1) зрительные виды искусства – изобразительные, архитектура и декоративно-прикладное; 2) зрительно-слуховые – кино, театр, танец; 3) слуховые – музыка. По мнению некоторых авторов, литература занимает особенное место, поскольку она безразлична, с их точки зрения, к слуховой или зрительной форме восприятия. Помимо этого, «в некоторых случаях подчиненно-вспомогательную роль в восприятии искусства играют и другие чувства – моторное (в архитектуре, танце) и моторно-осозательное (скульптура, декоративно-прикладное искусство)» [14].

Третий критерий – характеристика роли языка, являющегося основным средством общения. На основании этого критерия различаются: 1) литература, в которой «образ возникает в представлении»; 2) кино, театр, вокальная музыка, широко пользующиеся языком; 3) изобразительные искусства, инструментальная музыка, танец, архитектура, декоративно-прикладное искусство, которые не пользуются языком; 4) плакат, графика и прочие виды искусства, куда «речевые элементы иногда проникают в некоторых редких случаях» [14].

Система искусства постоянно меняется, как, впрочем, и границы художественного творчества. К примеру, в прошедшем XX столетии появился кинематограф, а в период, когда писалась цитируемая выше «Философская энциклопедия», ее авторы наблюдали формирование таких самостоятельных областей искусства, как фотография, телевидение и радио.

Остановимся подробнее на фотографии, которую можно отнести к так называемым пластическим искусствам. По одному из определений, «искусства пластические – понятие, объединяющее виды искусства, произведения которых существуют в пространстве, не изменяясь и не развиваясь во времени» [15, с. 132]. Фотография принадлежит к изобразительным пластическим искусствам, которые воспроизводят «с различной мерой чувственной достоверности визуально воспринимаемую действительность» [15, с. 132] (наряду с живописью, скульптурой, графикой, монументальным искусством).

Интересным представляется взгляд Фридриха Теодора Фишера, немецкого ученого XIX в. Тогда споры о положении фотографии в ряду искусств только зарождались, как и сама фотография. В своей работе «Эстетика, или Наука о прекрасном» Фишер разделил искусства на рисующие, музыкальные и поэзию. Фотографию в число рисующих искусств он не включил, а в определении «подражательных» искусств: гравюры, литографии и прочих – он называет дагерротип «переходящим в ремесло» [10, с. 30].

В данной работе мы исходим из того, что фотографическое искусство / фотография является самостоятельным его видом, вобравшим в себя некоторые принципы живописи и графики и в котором создание композиции и художественного образа происходит посредством синтеза технических, изобразительных и выразительных средств.

Слово *фотография* происходит от греческих *phos, photos* (родительный падеж) и *grapho*, что в переводе на русский язык означает свет, пишу, т. е. буквально светопись [1], позволяющая получать изображения объектов «с помощью оптического аппарата (камеры) на светочувствительных пластинках». То есть фотография – это «искусство снимать предметы на бумагу посредством света; ...солнцепись» [3]. Это также картина, снятая посредством света и «...заведенье, устройство, мастерская художника фотографа, светописца» [3].

Во всем многообразии литературы, посвященной истории фотографии, непросто найти какую-то единую линейную схему, позволившую бы определить, с чего началось, как развивалось и что являет собой сегодня такое явление как фотография. Но сделать некоторый условный вариант основных вех истории фотографии все-таки можно.

Первым этапом, весьма длительным по времени, был этап, связанный с таким техническим аппаратом для получения фотографии с помощью света, как камера-обскура. Вторым этапом связывается с

технической «находкой» – дагерротипом (металлические пластинки с позитивным изображением). Третий – с калотипом (позитивы). Четвертый – с появлением самого слова *фотография*, в дальнейшем вошедшим в повсеместный обиход. Пятый этап – появление аналоговых фотоаппаратов с пленкой. Шестой – появление цифровых фотоаппаратов, ознаменовавших эру, которую можно назвать «фотография в каждые руки».

В создании фотографического образа есть несколько составляющих: химический процесс (в случае аналоговой фотографии), процесс воздействия на цифровой чувствительный элемент (в случае цифровой съемки), свет, оптика, художественный образ. Учитывая, что фотография – это сочетание «физических и химических процессов, по отдельности давно известных человечеству» [6], стоит упомянуть об этих процессах. Физические процессы, а именно – оптическое получение изображения, связаны с аппаратурой (камера-обскура, фотокамеры), а химические – с закреплением изображения на материале (пластинки, стекло, пленка до появления цифровых технологий).

В наши дни практически каждый человек может фотографировать, имея при себе мобильный телефон, планшет, и, невзирая на отсутствие знаний о принципах композиции, о законах создания художественного образа, создавать свою картину мира, собственный взгляд на реальность, а зачастую – свою виртуальную реальность.

Фотография выполняет определенные функции, раскрывающие тип человеческой деятельности, которую еще в 1932 г. венгерский мыслитель, дизайнер и педагог в сфере художественного образования Л. Мохой-Надь назвал «объективной формой зрения нашей эпохи» [11, с. 44]. Этот художник, выявляя сущность и смысл фотографии, небеспричинно полагал, что фотография вкупе с новой архитектурой (сходство в восприятии изображаемого объекта и построении композиции в фотографии и архитектурном искусстве отмечают и современные художники, педагоги и фотографы [4]) привела к нашей способности «по-новому смотреть на окружающую среду и на свою жизнь», что в фотографии нам нужно «искать не "картину", не обычное эстетическое впечатление, а особый *инструмент* для педагогических и изобразительных целей» [11, с. 44, 45]. Мохой-Надь ставит знание фотографии на уровень знания письменности, делая при этом безапелляционный вывод: «В будущем не только человек, не умеющий читать и писать, но и тот, кто не умеет фотографировать, будет считаться безграмотным» [11, с. 45].

В связи с этим выделим две, помимо прочих, на наш взгляд, самые важные функции современной фотографии: социальную и вспомогательную.

Социальная функция заключается в том, что снимок, публикуемый в СМИ, социальных сетях, служит средством привлечения внимания к тем или иным проблемам общества. Это может выглядеть так, как пишет известный теоретик фотографии Сьюзен Зонтаг: «Одной из функций искусства фотографии является усовершенствование того, как вещи выглядят в обычной жизни... Приукрашивание есть одна из типических операций, какую камера проделывает с реальностью, и в этом всегда присутствует стремление уклониться от моральной ответственности за то, что будет изображено, как бы заретушировать собственную позицию. Обезображивание, стремление показать нечто в наихудшем его состоянии представляет собой функцию, более свойственную современности – дидактическую, она предполагает активный отклик зрителя. Сегодня фотография, чтобы обвинить кого-либо и даже, быть может, изменить чье-либо поведение, должна произвести шок» [5].

Вспомогательная функция фотографии практически с момента возникновения дагерротипа заключалась в том, что художники начали использовать светопись как замену работы над эскизом живописных и графических работ. И по сей день фотография не перестает использоваться художниками с этой утилитарной точки зрения, когда, не имея времени или желания работать карандашом или красками, предпочтение отдается техническим средствам: фотокамере и автоматическому режиму съемки. Вспомогательная функция фотографии также связана с использованием фотографии в образовательных (учебных, научных) целях.

Следует согласиться, что «... сам способ толкования фотографии зависит от социального контекста и от того места, которое фотография занимает в нем» [6]. Учет социального контекста обуславливает необходимость разработки соответствующих классификационных моделей. Полагаем, что одним из вариантов может быть следующая классификация.

1. Фотография как деятельность.

Первый критерий классификации – субъект фотографической деятельности. На основе этого критерия можно выделить любительскую и профессиональную фотографию.

Любительская фотография: семейная съемка (члены семьи фотографируют друг друга); фотосъемка друзей (друзья снимают друзей); фотосъемка самого себя («selfie», «look») с целью: а) разместить в Интернете в ожидании отклика от знакомых и незнакомых людей; б) послать друзьям с помощью смартфона, электронной почты.

Профессиональная фотография: журналистская деятельность (создание иллюстраций, сопровождающих тексты в печатных и интернет-СМИ); свадебная фотография (деятельность по сопровождению свадеб); деятельность фотографов-художников (создание фотокартин); фотография в архивно-выставочно-музейной деятельности (выставки фотографии, архивирование, коллекционирование, использование электронных и печатных фотоизображений как средства репродукции живописных картин и рисунков); фотография в образовании (коммерческие краткосрочные и долгосрочные курсы, мастер-классы фотографии для детей и взрослых; государственные и муниципальные, общественные, в том числе благотворительные, фотокружки и студии дополнительного образования для детей; образование в области фотографии в учебных заведениях – фотожурналистика, ремесло фотографии, образование фотохудожника; использование фотографии как средства обучения во время учебного процесса учителем, преподавателем; использование фотографии обучающимся – фотографирование учебных материалов в процессе обучения в аудитории и в процессе внеаудиторной деятельности; научная фотография).

Второй критерий – объект фотографической деятельности. Используя данный критерий, фотографию можно подразделить на фотосъемку людей и фотосъемку окружающего мира.

Фотосъемка людей: родственников (съемка событий: фотосъемка праздничных мероприятий (дни рождения, свадьбы, встречи близких и дальних родственников, новогодние и пр.); фотосъемка перехода из одного социального статуса в другой, вех жизни (окончание детского сада, школы или вуза, свадьба, день рождения, юбилей совместной жизни, похороны); фотосъемка поездок (выезд в лес, на дачу, путешествие в другой населенный пункт, другой регион страны, другое государство); фотосъемка моментов времяпрепровождения (домашние игры детей, совместная деятельность родителей и детей, домашние театральные постановки, походы в игровые зоны для детей)); фотосъемка друзей; фотосъемка самого себя.

Фотосъемка окружающего мира: животных, растений, мест жительства, населенных пунктов, природных явлений и пр.

2. Фотография как изображение.

Фотография может быть как произведением искусства, так и повседневно создаваемым, используемым, но не являющимся общественной ценностью, «проходным» материалом. Это может быть иллюстрация к книге, журналистской статье и PR-тексту. Как изображение фотография может быть также репродукцией картины, репродукцией репродукции картины и т. д. Это могут быть и любительские фотоизображения из повседневной жизни людей. Не стоит забывать и о документах: фотография как исторический документ [7], фотография в кадровых личных делах, паспортная фотография, полицейская фотография (фотороботы преступников, пропавших без вести и т. п.).

Если брать в качестве критерия тип фотокамеры, то фотоизображение может быть цифровым – полученным с помощью компактной фотокамеры полупрофессионального уровня, компактной фотокамеры профессионального уровня, зеркальной фотокамеры полупрофессионального уровня, зеркальной фотокамеры профессионального уровня. Кроме того, фотоизображение может быть создано с помощью аналогового фотоаппарата, с помощью планшета, мобильного телефона (мобилография) [8; 9] и других аппаратов. Существует сегодня и «альтернативная фотография», ставшая уже международным движением, имя которому «Ломография» [13]. Последователи этого движения предпочитают создавать фотоизображения с помощью аналогового фотоаппарата, либо используя пленку и печатая изображения на фотобумаге, либо в виде моментографии, когда изображения получают сразу же после съемки. Фотографией как изображением может быть и фотограмма, полученная без использования фотокамеры, исключительно с помощью фотобумаги, света, фотоувеличителя, проявителя, фиксажа и промывки водой.

3. Фотография как средство коммуникации.

Фотография стала средством (*medium*), с помощью которого современный человек сообщает о том, что он делает, где побывал, что видел, что его интересует. Фотография позволяет хранить информацию о прошлом. Кроме того, фотография является сообщением, языком, кодом (если мыслить в рамках семиотики), состоящим из прочитываемых элементов. Такой код может быть понятен на межличностном, групповом, общечеловеческом и массовом уровнях.

Фотография как изображение может подразделяться на два вида в зависимости от того, изменяется ли сущность изображенного на ней объекта: фотография с зафиксированной объективной реальностью и фотоизображение, имеющее определенный внутренний смысл, вложенный в него фотографом. Внутренний смысл может быть по-разному интерпретирован различными зрителями в зависимости от жизненного опыта зрителя, знаний и прочих условий.

Художественную фотографию отличает наличие художественного образа, созданного посредством выразительных средств композиции с использованием фототехники. В свою очередь, художественную фотографию можно подразделить на жанры: натюрморт, портрет, пейзаж, репортаж, жанровая фотография.

Таким образом, главная проблема, существующая при работе над созданием художественного образа в фотоискусстве, – это понимание специфики фотографии, которая связана с четырьмя факторами: техническим, композиции, природы, личности.

Технический фактор подразумевает использование технических средств, присущих только фотографии, при создании художественного фотообраза. Речь идет об инструментах (фотокамера и др.) и материалах (для печати и др.).

Фактор композиции – это практические умения и навыки, а также знания теории композиции. Что же необходимо знать и грамотно использовать или отходить от принятых норм в случае, если этого требует идея художественного произведения?

Во-первых, необходимо знать о главном изобразительном средстве композиции в фотографии – свете, поскольку именно при помощи света создаются изображения. Недаром способ получения изображения, изобретенного Ньепсом, был им назван гелиографией (пишу солнцем), а устоялось название «фотография» (пишу светом).

Во-вторых, нужно помнить о совокупности выразительных средств композиции фотоискусства – перспективе, правиле «золотого сечения», ритме, цвете, свете, формате кадра.

Наконец, в-третьих, необходимо знать о типах композиционного построения – фронтальной, диагональной, симметричной, ассиметричной, уравновешенной и неуравновешенной композициях.

Поскольку главная проблема как в живописи, графике, так и в фотоискусстве – создание глубины и движения, то знание и умение использовать изобразительные, выразительные и технические средства позволяет воплощать замысел, создавать притягивающий взгляд зрителя фотоизображение, увидев которое возникнет желание его разглядывать, находя связи между элементами композиции.

Третий фактор – фактор изображаемой природы. Речь идет о специфике изображаемого объекта (состояние природы, характер, внешний вид человека, особенности животного, обстановка в интерьере, композиция, стиль архитектуры и т. д.). Природа может быть сфотографирована документальным способом. Это то, что Л. Мохой-Надь называл «объективной фиксацией фактического состояния» [11, с. 39] реальности без интерпретации при создании художественного образа фотохудожником. Другой способ фотографирования природы условно можно назвать «художественным». Это когда фотограф создает определенный художественный образ, вкладывает определенный смысл в содержание фотоизображения, превращая реальный объект съемки в семиотическую (знаковую) систему, которую зритель будет интерпретировать в соответствии с определенным кодом. Однако для этого понадобятся либо знание этого кода («языка» фотохудожника), либо определенный культурный уровень (например, при интерпретации современного фотоискусства, рекламной, общественно-политической, социальной фотографии).

Кроме того, изменение природы возможно в случае использования технических средств фотографии: светофильтров фотокамеры, особых фотокамер (монокли, пинхол и т. п.), специальных программ-фоторедакторов после перенесения снимка на компьютер, объективов с особыми приспособлениями из линз и зеркал, фотомонтажа во время съемки, химического способа или механической обработки фотоснимка после съемки, панорамирования, съемки в рентгеновских лучах света при создании фотограмм, выдержки при создании эффекта движения на снимке и диафрагмы при изменении глубины резкости изображаемого объекта [11, с. 41–42].

Четвертый фактор – личность самого фотографа. «Квалификация фотографа, прежде всего, состоит в умении подчинять камеру своим задачам. А если в самого фотографа заложен ген художника, то его искусство в том и состоит, чтобы принудить камеру в каждом конкретном случае к построению определенной художественной формы и созданию художественного образа... и ген художника... управляя фотоаппаратом, побуждает его к эстетическому, энергетическому и эмоциональному насыщению снимка» [12, с. 10].

Наконец, хотелось бы добавить к этому «гену художника» системные знания в области теории композиции, технических средств фотографии, а также умения и навыки, которые фотограф интуитивно и творчески использует при создании художественного фотоизображения.

Список литературы

1. Большой словарь иностранных слов. – М.: Изд-во «ИДДК», 2007 // [Электр. ресурс]: Словари на Академике. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_fwords/12640 (дата обращения: 12.07.2014).
2. Васильева-Шляпина Г. Л. Изобразительное искусство. История зарубежной, русской и советской живописи: учеб. пособие для вузов. М.: Академ. проект; Фонд «Мир», 2007.
3. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. СПб., 1863–1866 // [Электр. ресурс]: Яндекс. Словари. – URL: <http://slovari.yandex.ru/~книги/Толковый%20словарь%20Даля/ФОТОГРАФИЯ> (дата обращения: 12.07. 2014).
4. Жолудев Н. Композиция в фотографии. – М.: Эксмо, 2012.
5. Зонтаг С. Когда мы смотрим на боль других / пер. с англ. Т. Вайзер. [Электр. ресурс]: Сеанс. – 2007. – № 32. – URL: <http://seance.ru/n/32/shockumentary/kogda-myismotrim-nabol-drugih> (дата обращения: 16.12.2015)
6. Лексикон нонклассики. Художественно-эстетическая культура XX века / под ред. В.В. Бычкова. М.: Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2003. [Электр. ресурс]: Словари на Академике. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_culture/1137 (дата обращения: 13.07.2014).
7. Магидов В. М. Кинофотофонодокументы в контексте исторического знания. М.: РГГУ, 2005.
8. Мобилография – новый жанр фотоискусства [Электр. ресурс]: Фотокмок.ру. – URL: <http://www.fotokomok.ru/mobilografiya-novuj-zhanr-fotoiskusstva> (дата обращения: 10.02.2015).
9. Мобилография [Электр. ресурс]: Mobilography.com. URL: <http://mobilography.com> (дата обращения: 10.02.2015).
10. Морозов С. А. Творческая фотография. 2-е изд., испр. – М.: Планета, 1986.
11. Мохой-Надь Л. Фотография, объективная форма зрения нашего времени // Мохой-Надь Л. Telehor. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2014.
12. Подольский Н. Ген художника в фотографической реальности. Эссе о художественной фотографии. – СПб: Лимбус Пресс, 2013.
13. Представительство Ломографии в России // [Электр. ресурс]: Страница движения «Ломография» в соцсети «Вконтакте». – URL: <http://vk.com/lomographyru> (дата обращения: 10.02.2015).
14. Философская энциклопедия: в 5 т. М.: Сов. энцикл. / под ред. Ф.В. Константинова, 1960–1970 // [Электр. ресурс]: Словари и энциклопедии на Академике. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/470 (дата обращения: 17.02.2014).
15. Штаничева Н. С., Денисенко В. И. Живопись: учеб. пособие. – М.: Академ. проект, 2009.

Возможность интерпретации композиционной модели как проектной (опыт эксперимента на тему «Дом-Тетрис»)

Деятельность архитектора и дизайнера сопровождается созданием поисковых моделей в графике и в макете. В статье показывается, что композиционные модели отличаются от проектных значительно более высокой степенью формальной свободы, развитой ритмической подосновой и богатым пространственно-семантическим сценарием. В проведенном эксперименте разработан метод преодоления разрыва между композицией и проектированием. Делается вывод, что гармония проектной модели обеспечивается жестким соблюдением художественных критериев на каждом этапе проектирования независимо от функционального алгоритма объекта.

An architect and designer's activity is accompanied by creating search models in graphic form and in the form of prototypes. Compositional models differ from design models by a significantly higher level of formal freedom, well-developed rhythmical substrate and rich spatial-semantic scenario. During the conducted experiment a method has been developed, that allows to overcome the gap between composition and design. The design model's harmony is ensured by strictly following artistic criteria at each stage of design, irrespective of the object's functional algorithm.

Ключевые слова: архитектурная композиция, проектные модели, разрыв дисциплин, преодоление разрыва, независимость формы от функции.

Key words: architectural composition, design models, gap between subjects, overcoming the gap, shape's independence of function.

В практике выполнения учебных проектов по архитектуре и дизайну существует проблема перехода от пропедевтического опыта композиционных моделей к проектным [11]. Дело в том, что композиционные модели при всем разнообразии педагогических подоплек характеризуются высокой степенью формальной свободы, а при переходе к проектированию возникает эффект отторжения композиционного опыта. В учебно-методическом и методико-теоретическом дискурсе этот эффект можно определить как «проблему разрыва между композицией и проектированием». Соответственно, гипотеза, которую следует рассмотреть и которая развивается в статье, основывается на идее преодоления этого разрыва.

В обсуждаемом эксперименте решение выдвинутой задачи по преодолению разрыва между композицией и проектированием происходит внутри одного конкретного учебного проекта, но сама концепция этого преодоления основывается на разрабатываемом автором теоретическом подходе под общим названием «композиционный метод проектирования» [7]. Смысл предлагаемого метода заключается в том, чтобы те сущностные процедуры и свойства, которые характеризуют работу над композиционными моделями, могли точно так же переходить на уровень и внутрь проектных моделей. Но для этого как в композиционных, так и в проектных моделях должны быть обнаружены и закреплены в опыте определенные общие качества.

Так как в задачу этой статьи не входит полное описание композиционного метода, я сошлюсь лишь на одну из ключевых моделей, которые могут быть поняты и как композиционные, и как проектные. Этот выбор позволит дальше перейти к описанию наших действий в рамках учебного проекта под названием «Дом-Тетрис». В качестве такой «общей модели» предлагается известное изображение Ван Дусбурга под названием «Дом Художника», выполненное им в рамках деятельности и общей концепции группы «Де Стил» в 1923 г. [8].

В этом известном произведении представлены композиционно организованные прямоугольные цветные плоскости, пересекающиеся в условном кубическом пространстве. Мы знаем, что такого рода изображения восходят к общей концепции художественной интерпретации космоса в представлении неопластицистов, рассматривавших любой частный объект как своего рода фрагмент бесконечной конструкции из плоскостей. В этой модели Ван Дусбурга проектное содержание определяется намерением связать изображенную им комбинацию из свободных плоскостей с идеей проекта «дома», а композиционный контекст возникает в силу очевидности интуитивного происхождения формы. Поясняя, добавим к сказанному, что интуитивная работа с формой как раз и позволяет сохранить ту степень свободы, которая тяжело воспроизводится в проектном действии, так как в проектировании на первый план традиционно выдвигается совсем другая процедура, а именно обдумывание функционального алгоритма. Конечно, тот факт, что Дусбург называет «домом» свободно разработанную форму, где мы не видим ни оболочки дома, ни его привычных и узнаваемых элементов, как, к примеру, лестниц, окон, этажей, дверей и прочего, – выглядит для традиционного восприятия и понимания «проектности» несколько

провокационно. Но давайте одновременно вспомним, что вся история авангардной архитектуры, или, точнее говоря, современной, опирается именно на тезис о преобладании особой функции, функции под названием «пространство». Функция и пространство – два тождественных элемента действительно современной архитектуры, и между ними по большому счету следует поставить знак равенства (тождества). И в этой связи *узнаваемость функциональности*, исходя из прежних представлений о ее проявлении в изображениях, совершенно справедливо должна быть пересмотрена в аспекте *пространства как новой функции*. Но «пространство», как доказывает «Де Стилль», не изображается с помощью окон, дверей, крыш, комнат и прочих элементов традиционного «функционального кода». И именно поэтому Дусбург как бы ставит вопрос ребром: его аксонометрия – это есть одновременно свободная форма и изображение дома, т. е. проектная форма, изображение *главной функции современного архитектурного объекта – его пространства*.

Все мы прекрасно понимаем, что речь идет о манифестационной модели и что в реальной практике эта модель определенным образом интерпретируется, соединяется с *традиционными кодами*, вступает во взаимодействие с контекстом. Так, собственно, и произошло, когда Ритвельд взялся за разработку проекта для Рис Шредер. Он использовал фундаментальные свойства свободной формы Дусбурга, но адаптировал их под функциональную проблематику двухэтажного дома. В итоге возник в некотором смысле компромисс, но он не позволил дезавуировать многие очень важные для современной архитектуры аспекты: свободное выражение пространства как главной функции дома, исчезновение традиционных элементов или прекращение их доминирования как в языке, так и в образе жизни. По сути, мы получили современный архитектурный объект, воплощающий именно принципы современной архитектуры, для которой – об этом говорил и Гидеон [1] и многие другие – пространство и метафизика выполняют исключительную функциональную роль. Но при этом заметим, что современная архитектура и современная практика «архитектурного проектирования в целом – это далеко не одно и то же. В современной архитектурной практике роль пространства, несмотря на уроки современной архитектуры как таковой, явно недооцениваются. Из-за этого мы имеем крайне низкий процент действительно современных архитектурных решений, т. е. решений, для которых пространство сохраняет свою актуальность, а значит, как учат уроки Де Стилль, – и ключевую роль *свободного формообразования*, подчиненного художественной ин-

туции [10]. В этом противоречии в числе прочих причин, содержится камень преткновения на пути преодоления обсуждаемого разрыва между композицией и проектированием.

Опыт эксперимента на тему «Дом-Тетрис»

Эксперимент, предлагаемый вашему вниманию, предполагает в связи с вышесказанным решение двух основных задач. Первая – гармоничный переход от композиционной интуитивной модели к проектной, «обремененной» функциональными алгоритмами. Вторая – разработка такой типологии массового жилища, которая восстанавливает значение пространства как главной ценности и доминирующей функции дома или квартиры.

Весь эксперимент, связанный с разработкой подхода к регенерации исторической среды на основе новой типологии компактного малоэтажного многоквартирного жилого дома – Дом-Тетрис, происходит в рамках более широкой программы по исследованию взаимодействия квартиры и города, а также по изучению естественного бесконфликтного процесса саморазвития города и осуществляется совместно с Евгенией Репиной, доцентом кафедры «Инновационное проектирование» СГАСУ, а также с коллегами из группы «Местные проектировщики», возглавляемой Виталием Стадниковым. Работа над данным экспериментом по композиционному проектированию архитектурного объекта проходит как один из этапов общей программы, предполагающей челночный переход от аналитических к композиционным моделям, от целого к частному и обратно. Поэтому рассматриваемый эксперимент должен пониматься как один из возможных способов принятия решения по разработке типологии «Дом-Тетрис».

Важным аспектом эксперимента является принцип интерпретации предыдущей модели в интересах выявления композиционной (формальной) темы. Это означает, что последующая модель не столько расшифровывает предыдущую, как это обычно происходит в проектировании «от функции» (от алгоритма), а реализует «сама себя», т. е. последующая модель не стремится точно соответствовать предыдущей, по крайней мере на этапе поиска решения. Поиск разворачивается как цепочка моделей, каждая из которых является «независимым формальным воплощением». Здесь нет «планов» или «фасадов» как таковых, а есть лишь цепочка «образов плана» (композиций на тему плана), «образов общей формы» (композиций на языке макетов или аксонометрий), образов фронтальных проекций и

т. п. Если же ставится задача «независимого воплощения», то следует понимать, что модель считается незаконченной (неправильной), если она некрасива, композиционно не решена, формально не завершена. Этот принцип основан на убеждении, что в архитектуре не должно быть «некрасивых», как бы «служебных» (проходных, подготовительных и т. п.) моделей, или точек восприятия, как бы «застающих форму врасплох» [6]. Поэтому изображение конструкции здесь также является элементом эстетического сценария. И расстановка «оборудования», «мебели» и прочего. Любое взаимодействие с контекстом ставит цель создания завершенной формы (выявления темы).

За основу всех моделей, разрабатываемых в эксперименте, берется жанр той самой «стартовой модели», которую Ван Дусбург, судя по всему, предложил в качестве инвариантной. В общем и целом пространственный замысел основывается на ассиметричных условно «подвижных» (движущихся, парящих, вращающихся и т. п.) «крестах с эксцентриситетом» – структурно (супрематически) разработанном (расчерченном) кубе; возникает как система пересекающихся плоскостей, в инварианте расположенных друг к другу под прямым углом. Граница или узел, где пересекаются эти плоскости, формируют особый «модернистский» тип пересечения. Мы можем применить эти правила как «стартовые», обеспечивающие «минимальный архитектурный ответ», а затем, если возникает субъективная или объективная необходимость, добавить новые языки, трансформировать пространство, пластический сюжет и т. д. Поэтому, несмотря на достаточно проработанную форму, каждая модель все же остается неким «минимальным, но самодостаточным ответом».

Первая модель – эта композиция, на которой с помощью цветных кубиков одного размера разыгрывается общая идея реконструкции конкретного двора на одной из старых самарских улиц. Смысл проектного действия – максимально плотная упаковка в пределах улицы и трех брандмауэров, отделяющих пространство реконструируемого двора от соседних. Действие носит комбинаторный характер, т. е. в процессе работы над макетом кубики можно перемещать, и их окончательное положение фиксируется только после выбора варианта. Каждый кубик – это минимальное обитаемое пространство размером 4200 на 4200 в осях с высотой 3000 или больше. Для того чтобы понять, как реально адаптируется новый объект внутри существующего самарского двора, следует далее увеличить размер модели и оценить возможные действия на

фрагменте. Сама идея Дома-Тетриса основывается на возможности взаимной интеграции квартир по принципу пространственного конструктора. Квартиры дополняют друг друга наподобие элементов картины-пазла, но только в трехмерном пространстве, поэтому мы и назвали типологию «Дом-Тетрис».

Второе действие (вторая модель) – макет фрагмента всего дома. «Игра в тетрис» в нашем случае предполагает, что каждый из элементов «пространственного пазла» сначала изготавливается как достаточно автономный объект (форма), а потом предпринимается попытка стыковать несколько таких автономных объектов (форм) и образовать целостную модель «фрагмента», состоящего из трех разных объектов. Композиционный метод предполагает, что любое действие с проектируемым объектом подчиняется принципам композиционной работы с отвлеченной формой [9]. Поэтому каждый из трех объектов (форм) или, как мы их назвали, «модулей» разрабатывается на уровне завершенной формы, обладающей соответствующими «признаками завершенной формы», а именно наличием прочитаемого пространственного сюжета (знака, темы) и ритмической взаимосвязанностью частей. Причем важно, чтобы при смене масштаба, техники и проекции все эти качества непременно воспроизводились. Автору прямо вменяется – ни в коем случае не нарушать принцип композиционной выразительности и завершенности формы, даже если у него возникают сомнения относительно так называемой «функциональной целесообразности». Таким образом, форма и пространство объявляются прерогативой каждого этапа и каждой модели [2]. Даже при самом фотографировании и расположении моделей в презентации должны соблюдаться эти требования. Ритм и тема пронизывают весь процесс. На этом этапе применяем масштаб 1:50.

Следующий этап работы – цветовая ритмическая структуризация «объединенной модели фрагмента» (макета, объединяющего три модуля и выполненного в масштабе 1:50). Мы знаем, что у нас три модуля означают наличие трех квартир. Подключение «проектного кода» на этом этапе будет означать встраивание в макет «традиционной» иерархической структуры квартиры (дома). Но с одним условием: любые интервенции внутрь макета обязательно подчиняются принципу ритмической организации формы. Сначала встраиваются три желтых элемента, обозначающие гостиные. Причем они встраиваются так, чтобы, невзирая на собственную форму макета и ранее предполагавшиеся границы модулей, эти три элемента воспринимались в пространстве модели прежде всего на основе цвето-

вого и формального сценария. И точно такие же требования потом предъявляются к следующим цветным элементам (красным, зеленым, синим, фиолетовым), которые одновременно являются элементами иерархически организованной функциональной структуры и органично достроенными частями формально-живописного сценария композиции. Иерархическая структура модуля подразумевает, что желтый элемент всегда один по отношению к нескольким синим, так как желтый – это главное и исключительное пространство (гостиная, салон и т. п.), а синие элементы – это всё остальное, включая детские, спальни, кабинеты, игровые и т. п. Исключения составляют несколько «специфических единичных элементов», такие как красный в роли входа, зеленый в значении инженерного узла, оранжевый как лестница между уровнями. В итоге мы получаем преобразованный макет фрагмента Дома-Тетриса, внутри которого выявлены потенциальные функциональные структуры трех модулей (трех квартир). И эту композиционную модель уже можно считать прообразом формирующегося проектного решения.

Следующий этап – «цветная композиция плана фрагмента Дома-Тетриса» выполняется как изображение, интерпретирующее предыдущую модель (макет фрагмента с цветной структурой) в виде проекции-картины, совмещающей все уровни объекта в одном изображении. Кроме уже предпринятой интеграции с цветными элементами, добавляются такие «существенные признаки функциональности», как «черные линии», обозначающие конструкции дома, и метрическая сетка с шагом 305 мм, позволяющая осуществлять дальнейшую проработку пространственно-функционального сценария без риска совершить какие-либо принципиальные ошибки в отношении таких ограничений, как размеры лестниц, проходов, мебели, санузлов. Эта модель так же, как и все предыдущие, не стремится стать «иллюстрацией» предыдущей модели, а заявляет свой собственный композиционный сюжет, хотя и соблюдая при этом некоторые «обязательства» по отношению к макету. Интерпретация не означает «прямое воспроизведение», перечерчивание и т. п., но ориентирована как действие на очередное «ритмическое нащупывание сюжета». Каждая очередная модель – это как новый этап жизни, и его задача оставаться прекрасным и завершенным по своему сюжету, а не служить «промежуточным» и «служебным».

Ручная аксонометрия вновь возвращает нас к трехмерному пространственному поиску. Графика, в отличие от макета, является гораздо более сложным процессом профессионального проникновения в тему, так как ее язык еще более условен, чем язык

картонного макета или инсталляции. Построение аксонометрического эскиза приучает нас к той мысли, что архитектурное решение всегда рассчитывает на визуализацию смыслов, а не на их скрытое присутствие в форме. Аксонометрия заставляет не только «пройти последовательно сквозь объект, двигая рукой как взглядом «проникшего внутрь персонажа», но и оценить степень возможной транспарентности оболочки. Проще говоря, на этом пространственном эскизе одного только модуля мы определяем, как будет функционально и ритмически организована форма изнутри и снаружи. Пожалуй, этот этап работы можно признать наиболее сложным, хотя каждый этап работы обладает своим набором специфических проблем.

Переход к чертежу «цветной схемы плана одного модуля» должен еще раз обозначить значение комплексной композиционной проработки каждой части дома вначале попеременно то в системе со всем объектом, то по отдельности. Чертеж теперь еще более прорабатывается с позиции взаимодействия двух типов сеток: ритмической и метрической. Студентам важно понять, что для архитектурной организации пространства каждая проекция должна сохранять композиционную завершенность, т. е. наличие темы и ритмической связанности частей. Цвет в этой модели продолжает играть роль функциональной индексации и живописной организации формы одновременно [3]. Важно понять, что ни одна точка модели не остается вне сценария ритмической организации как по соотношению масс и пустот (мебели, конструкций, интервалов), так и по конфигурации периметра и частей (роль линии, роль силуэта) и распределения цветных, черных и прозрачных элементов. Метрическая сетка продолжает в этом процессе выполнять функцию «контролирующего параметра» «отвлеченно проектируемых элементов», а цвет этих элементов еще раз напоминает, «где что находится» и какую функцию выполняет».

Следующая модель – компьютерное моделирование аксонометрии, а по сути – внутреннего и внешнего устройства одного отдельно взятого модуля. Задача заключается в том, чтобы использовать максимально «уроки ручной аксонометрии». Основная задача, решаемая автором, заключается в том, чтобы не сбиться на простое воспроизведение планировки «в высоту» с последующей «дорисовкой фасадов». Процесс проектирования модуля должен сохранять скульптурное телесное начало, т. е. руки должны как бы нащупывать форму, «взвешивать» тело объекта, двигаясь ритмично, хотя это всего лишь ассоциативная роль руки, как будто бы совершаю-

щей подобные движения. На самом деле все эти движения остаются как образ взаимодействия руки и «тела модели», в то время как компьютерное построение разрывает этот мысленный скульптурный процесс на цепочку специфических «компьютерных операций» с 3D-моделью. Скульптурный опыт, трансформируясь в компьютерные операции, должен, тем не менее, контролировать ритмическую организацию формы по всем направлениям, а не только в плане. И эта организация ритмического сценария должна решить задачу внутреннего пространства, так же как внешнего еще до того, как мы приступим к построению так называемых «фасадов» или «перспектив». Грамотная ритмическая работа с аксонометрией и 3-D-моделью позволяет решить так называемую «проблему интерьера» на уровне грамотного светового сценария. Проверка такой модели «на внутренний свет» подтверждает или не подтверждает успешно выполненные действия с моделью.

Завершается эксперимент построением модели, возвращающей нас к общей форме фрагмента, т. е. к комбинации из трех модулей. На данном этапе, ограниченном временем курсовой работы по проектированию (5 семестр, первый шаг), эта модель становится завершающей.

Подводя итог, отметим, что, несмотря на сложности в трактовке композиционных моделей и понимании их действительного значения с точки зрения постулатов современной архитектуры, проводимые эксперименты по апробации композиционного метода [4] позволяют утверждать, что при определенной методической подготовке мы можем рассчитывать на вполне успешное транслирование композиционного опыта в проектный. Этот процесс транслирования одного типа опыта в другой позволяет «разморозить» взаимоотношения двух базовых дисциплин архитектурного образования и придать композиционной пропедевтике необходимой статус действующей проектной методологии. При этом общая стратегия реализации этого метода должна определяться взаимоотношением с аналитико-контекстуальным методом, постепенно заполняющим пространство деятельности по мере восхождения от телесно-чувственного опыта к концептуальному [12].

Список литературы

1. Гидеон З. Пространство, время, архитектура / сокр. пер. с нем. М.В. Леонене, И.Л. Черня. – М.: Стройиздат, 1984.
2. Ермолаев А.П. Главная книга средового существования. – М.: Щербинская типография, 2004.

3. Ефимов А.В. Цвет плюс форма. Искусство 20–21 веков (живопись, скульптура, инсталляция, лэнд-арт, дигитал-арт). – М.: БуксМАрт, 2014.
4. Малахов С.А. Общая структура и принципиальное содержание композиционного метода проектирования // Вестн. СГАСУ. Градостроительство и архитектура: науч.-техн. журн. – Самара. – 2014. – № 3.
5. Малахов С.А., Репина Е.А. Пространство города и квартиры. Взаимосвязанность проектных задач. Эксперимент по инновационному проектированию: учеб. пособие. – Самара: НП Дом искусств, 2011.
6. Малахов С.А. Композиционный метод проектирования. Приоритет телесного опыта в процессе формальной интерпретации прототипа. «Дом-город» как исходная формула архитектурного объекта // Изв. Самарского науч. центра Российской академии наук. – Самара, 2013. – Т. 15.
7. Малахов С.А. Архитектурная композиция как профессиональный метод: учеб. пособие. – Куйбышев: Куйбышевский гос. ун-т, 1986.
8. Малахов С.А. Композиционный метод проектирования. Принципы интерпретации художественных образов традиционной культуры и авангарда на основе бинарной формулы метода и объекта // Изв. Самарского науч. центра Российской академии наук. – Самара, 2013. – Т. 15.
9. Мелодинский Д.Л. Ритм в архитектурной композиции: учеб. пособие. 2-е изд. – М.: ЛИБРОКОМ, 2013.
10. Палласмаа Ю. Мыслящая рука: архитектура и экзистенциальная мудрость бытия / пер. с англ. Марии Химанен. – М.: Классика XXI, 2013.
11. Bernard Leupen, Christoph Grafe, Nicola Kornig, Marc Lampe, Peter de Zeeuw. Design and Analysis. – Rotterdam: 010 Publishers, 1997.
12. TATLIN MONO. Учебная мастерская Сергея Малахова и Евгении Репиной: моногр. – Екатеринбург: Татлин, 2014. – 210 с.

УДК 75.021.32 – 035.676.322.066.3 (480)

А. Г. Мартынова

Образ Выборга в творчестве финского художника Виктора Святишина

В статье впервые анализируется художественный образ Выборга начала XX в. в работах художника Виктора Святишина: город в его работах предстаёт местом тихой, обыденной жизни, наполненной неповторимым очарованием северной природы. Раскрываются специфика творческой манеры художника, особенности его технического мастерства, выразившиеся в точном построении перспективы, прорисовке деталей, деталях акварельной техники.

The article analyzes the artistic image of the 1900s Vyborg in Victor Svjatishin's works, in which the city is presented as a place of quiet, ordinary life, filled with the unique Northern nature charm. The peculiarity of the artist's manner and his techniques is based on precise perspective, clear tracing of minute details, mastery of watercolor.

Ключевые слова: Виктор Святишин, Выборг, финские художники, живопись, акварельная техника, перспектива, художественный образ.

Key words: Viktor Svjatishin, Vyborg, Finnish artists, painting, watercolor (technique), perspective, artistic image.

*Полюби этот край,
несмотря на короткое лето,
На скрещенье балтийского ветра
с дыханьем студёных морей...
Иосиф Суриш (1930–1997),
выборгский поэт и экскурсовод*

Город Выборг во все времена привлекал внимание писателей, поэтов, художников своей неповторимой архитектурой, ни с чем не схожей красотой. Образ Выборга занимает видное место в творчестве русских, шведских, финских художников. Виктор Святишин – один из этих художников.

В. Святишин (1877–1942) – финский художник карельского происхождения – в начале XX в. написал множество акварельных работ с видами Выборга и Карельского перешейка. Кроме того, он был талантливым фотографом, иллюстратором и учителем рисования. Почти вся жизнь мастера была связана с финским Выборгом. В Финляндии воспринимают Виктора Святишина именно как финско-

го художника. Финны относятся очень трепетно к своему культурному наследию, поэтому увековечили память о Викторе Святишине: с изображениями работ художника выпущены почтовые открытки, а в 2009 г. в городе Лахти издан красочно иллюстрированный альбом, посвященный его творчеству [1]. Кроме того, некоторые акварельные работы Виктора Святишина из музейных фондов размещены на сайте музея Лахти (lahdenmuseot.fi) и интернет-ресурсе финских музеев (suomenmuseotonline.fi). На финском исследовательском ресурсе gw5.geneanet.org представлено генеалогическое древо семьи Святишиных.

Российским искусствоведам и любителям живописи имя Виктора Святишина мало известно. Даже в родном городе художника, Выборге, до недавнего времени творчество художника было забыто. Однако в последние годы интерес к нему растет. В 2011 г. в выставочном центре «Эрмитаж-Выборг» была организована выставка «Выборг и Карельский перешеек в акварелях Виктора Светихина¹ из фондов Окружного музея Южной Карелии города Лаппеенранта»². Интерес к творчеству художника вызвала и выставка «Viirugi mon amou», организованная в городском Историческом музее г. Лахти (17 мая 2013 г. – 16 марта 2014 г.). На ней среди других экспонатов Выборгского исторического музея, вывезенных из Выборга в 1944 г., были представлены картины Виктора Святишина с изображением Выборга и окрестностей. Летом 2014 г. 20 акварельных и графических работ Святишина из собрания художественного музея Южной Карелии г. Лаппеенранты (*Etelä-Karjalan taidemuseo*) были представлены в ГМЗ «Павловск» на выставке «Виды Выборга и парка Монрепо в акварелях Виктора Светихина».

Тем не менее до сих пор искусствоведческий анализ творчества Виктора Святишина, в частности его работ, посвящённых Выборгу, не проводился, хотя очевидно, что акварели художника представляют не только искусствоведческую, но и историческую ценность, поскольку на них запечатлён довоенный Выборг, т. е. город до его вхождения в состав СССР. Акварели в подробностях изображают исторические здания Выборга, окрестности. Написанные в светлых, мягких, пастельных тонах они притягательны как для рядового зри-

¹ Существует несколько вариантов написания фамилии художника, наиболее употребительные – Светихин, Святишин.

² С этой выставкой связано появление на русском языке небольшой заметки «Виктор Светихин – акварелист, фотограф, рисовальщик» Эву Рейя и Леену Рятю, сотрудников музея Южной Карелии г. Лаппеенранты, опубликованной в газете Выставочного центра «Эрмитаж-Выборг» [11].

теля, так и профессионального искусствоведа. Художественную манеру Виктора Святишина отличает очень тонкий, индивидуальный стиль. В его работах, на первый взгляд, нет динамики, движения, они статичны. Однако более пристальное знакомство с произведениями художника позволяет понять, что кажущаяся статика есть отражение особого медитативного, созерцательного состояния души, наслаждающейся красотой и гармонией неброской, но величественной северной природы.

Жизненный и творческий путь художника

Виктор Святишин родился 22 декабря 1877 г. в Салми [14] в д. Тулема, в «усадьбе Юсупова» [11]. Виктор происходил из многодетной семьи и был младшим из 11 детей [10]. Семья жила в Выборге в районе Пантсарлахти [14]. Отец будущего художника, Фридрих Святишин (Feodor (Fritz) Alexandrov Svaetichin) родился в 1837 г. в Тайпалсаари (фин. Taipalsaari). Когда Виктору было 4 года, отец умер, оставив на руках жены одиннадцать детей. Элизабет Святишина (Elisabeth Alexandrina Maria Westenius) прожила долгую жизнь¹, поставив всех детей на ноги.

У Виктора интерес к рисованию проявился рано. Известно, что когда он повредил правую руку, то не мог дожидаться, когда она заживет и поэтому научился рисовать левой рукой. Привычка рисовать левой рукой закрепилась на всю жизнь, а правую руку он использовал только для письма. Свое образование художник начал в народной школе Выборга, а затем, в период с 1895 по 1898 г. изучал рисунок и живопись в художественной школе Выборгских друзей искусства под руководством художника Арвида Лильелунда (Arvid Liljeiundin).

С 1898 по 1901 г. Виктор продолжил обучение в художественной школе «Атенеум» в Хельсинки. Вернувшись в Выборг, Святишин стал работать в средней школе учителем рисования, а в свободное время посвящал себя творческой работе [14]. Ученики называли его «Ветехин», что лучше ложилось на финское произношение [11]. Разносторонне одаренный Виктор занимался резьбой по дереву, вырезал макеты зданий, декоративные рамы для своих картин [8]. Художник очень любил классическую музыку, что впоследствии отразилось в его творчестве, придавая особую гармонию композиционным построениям полотен.

¹ Элизабет Святишина род. в 1845 г. в Або (совр. Турку) и умерла в 1912 г. в Выборге [3].

В мае 1902 г. в Выборге состоялась первая персональная выставка Святишина в рисовальной школе. К этому времени художник уже несколько лет участвовал в различных художественных выставках. Первое упоминание об этом встречается уже в 1899 г., когда студент Виктор Святишин был принят в общество искусства г. Тампере, где и была организована местная выставка декоративно-прикладного творчества. В выставках, организованных обществом искусства Тампере, Святишин участвовал еще раз в 1903 и 1905 гг. Также он принимал участие в ежегодных выставках в Выборге в 1900–1902 и 1906–1908 гг. Художник участвовал в весенней выставке общества искусства «Атенеум», проходившей в мае-июне 1901 г., и в 17-й ежегодной выставке художественного общества Турку весной 1907 г. [16]. В 1906 и 1908 гг. художник совершил несколько поездок в Германию, по крайней мере на одну из них, получив грант. Результатом поездок стали две акварели, известные сегодня в Германии: «Näköala Berliinistä» («Вид Берлина») и «Kevätmaisema, aihe Hermdorffista» («Весенний пейзаж в Хермсдорфе») [14].

В феврале 1913 г. администрация Исторического музея г. Выборга впервые сделала заказ Святишину. Перед художником была поставлена задача запечатлеть все памятные уголки Выборга и его окрестностей. С этого времени началось сотрудничество художника с Историческим музеем, которое продолжалось до 1939 г. Всего Виктором Святишиным было выполнено 904 акварели, а также 188 фотографий и 68 рисунков тушью с изображением Выборга до Зимней войны 1939 г. [14]. Кроме живописных работ, музей приобретал рисунки и фотографии¹.

В 1916 г. Виктор Святишин женится и, заведя семью, поселяется в собственном доме в местечке Сяйниё. В начале Зимней войны 1939 г. Святишин с семьей был вынужден покинуть свой дом и эвакуироваться в Финляндию. Но и в эвакуации художник был полон творческого энтузиазма, рисовал и писал в прежнем ритме. Картины этих лет были наполнены идиллическим настроением, которое отражалось в пейзажах с видами сельских озер и лесов родного края художника [14].

¹ Коллекция была эвакуирована из музея во время советско-финской войны 1939 г., позднее она была передана фонду Торккель. С 1950 г. по решению Министерства внутренних дел Финляндии коллекция хранилась в Историческом музее г. Лахти, а в 1990 г. право на распоряжение коллекцией получил Выборгский фонд (Viipurin Foundation). Часть этой коллекции в настоящее время располагается в Музее Южной Карелии в г. Лаппеенранте.

Знавшие художника люди говорили, что Виктор был общительным, простым, радушным, дружелюбным, оптимистически относившимся к жизни человеком с обширными познаниями в различных областях. Он любил шахматы, не увлекался спиртным и даже во время войны не покупал ничего на черном рынке [11]. Одним из проявлений его жизнелюбия была работоспособность. Когда 63-летний художник переехал с семьёй в Хельсинки в 1940 г., получив работу в Национальном музее Финляндии, он энергично взялся за дело. В частности, для фотоархива музея Святишин подготавливал фотографии с подписями на английском и немецком языках для фотогалереи, одновременно за два года художником была создана целая серия автопортретов [15].

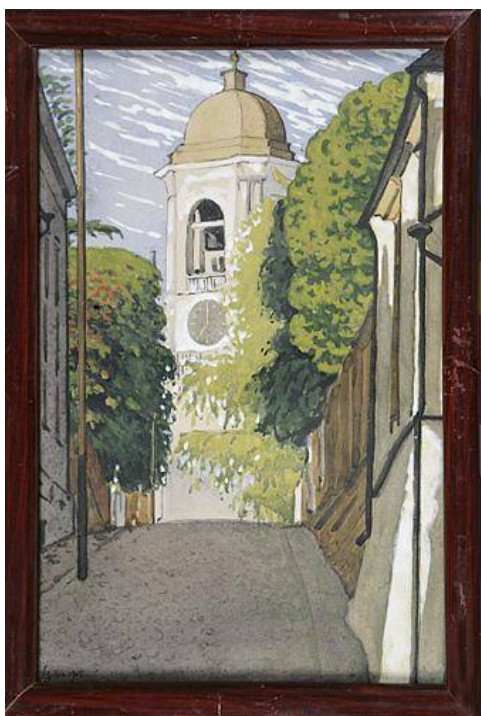
Работы Виктора Святишина практически не продавались. Умер художник, как и многие его современники, в «сапогах». Он работал, как все мужчины, не ушедшие на фронт, на тяжелой физической работе, которая надломила сердце уже пожилого человека и привела к смерти от инфаркта 27 ноября 1942 г.

Работы художника сегодня находятся в нескольких музеях, в частности, городском историческом музее Лахти (Lahden historiallinen museo) [9], художественном музее Южной Карелии г. Лаппеенранты (Etelä-Karjalan taidemuseo). В войну коллекция пострадала, сохранилось всего 557 работ [11]. Известно также, что картины и пейзажи, не находившиеся на момент смерти мастера в музеях, унаследовала старшая дочь художника [15].

Выборг Виктора Святишина

Город Выборг занимал видное место в творчестве художника, особенно в ранний и зрелый периоды его творчества. Одна из ранних работ выборгской тематики – пейзаж «Песчаный пляж», написанная в 1902 г. – находится в Историческом музее финского города Лахти. На картине изображен зимний вид Выборгского залива со стороны Выборгского поселка (фин. Niekka). На картине – типичный для северных широт морозный зимний день. Художник изображает рыбацкие лодки, занесенные снегом. Вода залива частично замерзла, залив покрыт льдом, припорошенным снегом. Святишин достигает ощущения морозного зимнего дня путем чередования темных и светлых пятен и преобладанием белого цвета. Небо на полотне изображено в серо-синих красках с добавлением белил. Темные акценты художник расставляет на конкретных предметах: рыбацкие лодки, домики. Все три плана картины объединяет изображение небольшой парусной лодки. Именно это изображение па-

русника углубляет композицию, придаёт ей воздушную атмосферу. Формат картины горизонтальный (вытянутый) задаёт композиции повествовательный вектор. Общий колорит картины мягкий, спокойный.



Общий колорит картины мягкий, спокойный.

На полотне 1905 г. «Vesiportinkatu» («Улица Водяных Ворот»¹) изображен летний пейзаж². Замысел этого полотна – запечатлеть один из погожих летних дней Выборга, редких для этих широт. Пейзаж написан на бумаге в любимой акварельной технике художника. Он изображает старинную средневековую улицу, поднимающуюся в гору, по обеим сторонам которой стоят деревянные постройки. На втором плане возвышается Часовая башня, находящаяся в конце улицы, окруженная листвой деревьев. Композиция ясно

читается благодаря четкому распределению цветовых масс. Светло-зеленая листва деревьев, ярко-коричневые тона деревянных домов, серые тона брусчатки и белоснежная Часовая башня создают настроение знойного летнего вечера, наполненного покоем и тишиной. Ритм картины передан не только геометрией форм, но и цветом, светом и контрастом, создавая общее настроение картины и настраивая зрителя на приподнятый лад. Этому способствует и вертикальная ориентация композиции.

Акварельная работа «Выборг. Императорская улица. Двор» 1913 г. из собрания художественного музея Южной Карелии г. Лаппеенранты (Etelä-Karjalan taidemuseo) интересна не только как художественное произведение, но и как исторический документ. На картине изображен дворик по улице Императорской (ныне ул. Выборгская, д. 11), который в наши дни практически утрачен. За небольшой в настоящее время несуществующей деревянной постройкой художник пишет собор монастыря «Черных братьев» (церковь Доминиканского монастыря), построенный в XV–XIX веках, ныне почти разрушенный. На картине В. Святишин изображает солнечный летний день. Картина написана воздушными, яркими красками, четко очерченные линии моделируют давно утраченные

¹ Ныне улица Водной Заставы.

² Работа находится в Историческом музее г. Лахти.

архитектурные сооружения. Песчаная поверхность земли, стена деревянного домика, а также кирпичного дома по левой стороне улицы залиты потоком золотистого цвета, который растворяется в переливах тончайших оттенков жемчужно-серого, серо-голубого, светло-коричневого, бежевого, персиковых цветов. Свет пронизывает ступеньки деревянных приставных лесенок, ложится на песчаную почву и на каменные стены построек, а по небу медленно плывут белые перистые облака. От полотна веет жизнерадостностью, восхитительной легкостью, энергией яркого солнечного дня.

Столь же интересны своими художественными достоинствами и исторической достоверностью графические работы Виктора Святишина, выполненные тушью на бумаге. Работа «Монрепо. Капелла» создана художником в 1919 г. и находится сегодня в музее Южной Карелии г. Лаппеенранты. На листе изображена капелла Людвигсбург, расположенная на одноимённом острове со стороны каменной лестницы у вершины скалы. В композиции другой графической работы «Монрепо. Арочный мост», созданной также в 1919 г., главным является один из китайских арочных мостиков, которые были утрачены в военное время. Особую ценность этому рисунку придаёт тот факт, что художник изобразил интересные детали системы искусственных прудов и островков, соединяющихся китайскими арочными мостиками, созданными под холмом Мариентурм в конце XVIII в. Мостики были возведены по проекту архитектора Д.А. Мартинелли в 1798 г. и вместе с павильоном Мариентурм они составляли единый комплекс – «образ Китая» в восточной части парка. Один из этих подлинных мостиков «китайского» Монрепо и изобразил В. Святишин.

Произведения Виктора Святишина начала 1940-х гг. представляют собой высшую точку творческого развития художника. В них в полной мере сказался многолетний художественный опыт. Работы мастера этого периода становились всё более сложными и изысканными по цвету. Художник научился виртуозно управлять цветовым балансом.

В разнообразной художественной деятельности Виктора Святишина важное место занимал городской пейзаж его любимого Выборга. Сильные и сложные чувства к Выборгу владели Святишиным с детства и до смерти. Выборг в работах В. Святишина лишен какой-либо парадности. Это город тихой обыденной жизни. Художник изображает уютные дворики, деревянные жилые дома; на большинстве работ художника нет людей, либо они обозначены

условно. Святишин показал, насколько ёмок может быть простой городской пейзаж.

Работы Святишина объединяет высокое техническое мастерство: это точное построение перспективы, прорисовка деталей, мастерство техники. Вместе с тем художник нередко прибегал к декоративному обобщению форм, использовал яркие, мажорные, локальные цвета. Финский Выборг Святишина поражает нас своей милой простотой деревянных построек, стройностью. Выборг на картинах Виктора Святишина обладает особой притягательностью и очарованием. С поэтической пронзительностью художник передает неповторимые ощущения и переживания, которые возникают в нашем сознании при виде уютных двориков, старинных улочек и кривых переулков, покосившихся старых домов. Глаз художника стремится к широкому панорамному охвату, но может сосредоточиться и на камерном мотиве. Художник со знанием дела подчеркивает особенности финского Выборга начала XX в.: нагромождение домов, динамичные повороты улиц, выразительные силуэты глухих торцов и изысканный декор памятников архитектуры, кривизну карнизов и труб, оконные переплеты, создает портретные по своей выразительности образы старого Выборга.

Работы Виктора Святишина позволяют дать ответы на многие историко-художественные вопросы, поскольку мастер скрупулезно запечатлевал архитектурную среду Выборга, заметная часть которой была безвозвратно потеряна во время двух разрушительных войн. Обращение к творчеству художника, его популяризация будут иметь значение для восстановления исторической «памяти места» г. Выборга.

Список литературы

1. Адаскина В.И., Вассель И. П. Знакомьтесь – Выборг. – Л., 1965.
2. Адаскина В.И., Закатилев Н.И. Выборг. Путеводитель. – Л., 1969.
3. Виктор Святишин. Генеалогическое древо. [Электронный ресурс]. – URL: <http://gw5.geneanet.org/rafaelo?lang=it;p=viktor;n=svaetichin>
4. Воронина О. Первые друзья искусства в Выборге // Выборг. – 2011. – № 38.
5. Выборгский исторический музей. Ristikivi. Частный архив Карельского перешейка. [Электронный ресурс]. – URL: <http://ristikivi.spb.ru/albums/viipurimuseo.html?photo>
6. Калинина Л.Г. Выборгские истории: сб. ист. ст. – Выборг, 2003.
7. Кепп Е.Е. Выборг. – Выборг, 1986.
8. Мартынова А. С любовью о милом Выборге: Виктор Светихин // Реквизит. – 2014. – № 31 (387).

-
9. Музей Лахти [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.lahdenmuseot.fi/museot/en/lahti-art-museum/collections>
10. Салми-Мийнала. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.kolumbus.fi/leo.mirala/Miinala/MiinalaX.htm>
11. Эву Рейя, Леену Ряту. Виктор Светихин – акварелист, художник, рисовальщик // ВЦ «Эрмитаж-Выборг». –2012. – № 1.
12. Agricola julkaisut [Электронный ресурс]. URL:<http://agricola.utu.fi/julkaisut/kirja-arvostelut/index.php?>
13. Museovirasto. [Электронный ресурс]. – URL: <http://suomenmuseotonline.fi/fi/kohde/>
14. Tuula Pöyhä (päätoim.), Leena Rätty ja Sari Kainulainen (toim.).Viktor Svaetichin. Karjalan kuvaaja. – Lahti, 2009.
15. Virtuaali Vuoksi.Virtuaalimatka saimaalta laatokalle. [Электронный ресурс]. – URL: http://www3.lut.fi/eki/vuoksivirtaa/virtuaalimatka_vuoksella/jokihaasteena/viktor_svaetichin.
16. Suomalaisen kuvataiteen bibliografia. Svaetichin Viktor. [Электронный ресурс]. – URL: <http://kirjava.fng.fi/bibliografia/bibliografiat.php?path=&res>
17. Finnish Museums Online. [Электронный ресурс]. – URL: <http://suomenmuseotonline.fi/en/kohde/+>

Искусство создания индийских ситцев

Исследуя хлопковые ткани, выполненные индийскими ремесленниками, автор определяет характерную для них колористику. Существенное внимание уделено истории распространения ситцев и терминологии для их обозначения. Описаны художественные особенности покрывал и занавесов из музейных собраний. В статье рассмотрены примеры раппортных композиций французских и индийских хлопковых тканей.

Analyzing chintzes made by Indian masters, the author defines their typical coloring, paying special attention to chintzes history and terminology, describing artistic peculiarities of their museum collections, and comparing rapport compositions of French and Indian cottons.

Ключевые слова: ситец, текстиль, ткани, орнамент, Индия, хлопок, окрашивание, набойка.

Key words: chintz, textile, cloth(s), ornament, India, cotton, dying, printed (pattern on) cloth.

Оживленный интерес к памятникам художественного текстиля прошедших эпох способствует все более внимательному изучению искусства Индии. Традиционные индийские орнаменты и техники декорирования тканей напрямую связаны с образом жизни людей, их социокультурными, историческими условиями существования и религиозными верованиями. Помимо традиционного использования в качестве аксессуаров и иных вариантов практического использования, ткани часто имеют значительный символический смысл, который выражается в цветах и орнаментах [1, с. 73]. Особое отношение к материалу и орнаменту позволило индийским мастерам-ремесленникам создать непревзойденные образцы художественного и вместе с тем функционального текстиля. К подлинно индийским можно отнести кашмирские шали, расшитые фрагментами зеркал ткани и усеянные растительным орнаментом «чинтцы». Эти сложные по цвету флоральные и сюжетные композиции, созданные мастерами на хлопковых полотнах, являются своеобразным первоисточником для набивных европейских хлопковых тканей – ситцев. Колористические характеристики оригинальных «чинтцев»

подчинили себе европейский рынок и оказали существенное влияние на проектирование раппортных тканей. В данной статье исследуется процесс развития искусства индийских ситцев, проводится тематический анализ орнаментальных мотивов, выявляются типология и технология окрашивания хлопка и дается общая оценка колористике хлопковых индийских тканей. Особое внимание уделено истории распространения ситцев и терминологии для их обозначения.

С 1600 по 1800 г. Индия была самым большим в мире экспортером текстиля. Индийские ткани проникли практически на все рынки стран западного мира. Степень влияния индийских товаров на страны Западной Европы отражена в терминологии. Так, слова «chintz» (ситец), «calico» (коленкор), «dungaree» (хлопчатобумажная саржа), «gingham» (полосатая или клетчатая ткань), «khaki» (материя цвета хаки), «pajama» (пижама), «sash» (пояс, кушак), «seersucker» (индийская желтая ткань в полоску), «shawl» (шаль) не просто сохранились, но и закрепились в английском языке. Из них слово «ситец» имеет наибольшее значение. Это связано с тем, что ввоз ситца в свое время не только изменил вкус и моду западных государств, но и повлиял на их экономическую стабильность, вызвав значительную политическую полемику.

Термин «ситец» в настоящее время чаще всего используется для описания некоторых видов хлопковых или льняных мебельных тканей с растительным рисунком, окрашенных стойкими красителями. Однако в XVIII в. он применялся и к плательным, и к мебельным тканям (но только к тем, что были сотканы из хлопка). Отличительной чертой этих полотен, производимых исключительно в Индии для европейского рынка, был способ нанесения рисунка с использованием технологии «вытравного окрашивания» (mordant-and resist-dyeing). Интересно, что сохранились упоминания о достаточно своеобразном применении расписанных и набивных плательных тканей в качестве национальной валюты на территории некоторых индийских штатов [6, с. 1].

В XVII–XVIII вв. европейские покупатели более всего ценили в индийских ситцах яркость и стойкость цвета. Данные качества особенно резко контрастировали с европейскими набивными тканями, изготовленными ранее и более примитивными в техническом отношении. Аутентичное крашение представляло собой химический процесс, в котором были использованы закрепляющие реагенты, известные как «протравы». Они являлись солями металлов, которые должны быть осаждены или находиться в волокне в растворимом состоянии. При добавлении красящего раствора краситель вступал в

реакцию с солями металлов, образуя нерастворимое окрашенное соединение (так называемый «красочный лак»). Для закрепления подобного красочного лака на мягкой тканевой поверхности требовалось его равномерное распределение по всему волокну. Но обработать хлопковое волокно подобным способом было довольно сложно. Кроме того, в работе с весьма распространенным красителем индийского текстиля типа марены для наилучшего окрашивания обозначенного процесса было недостаточно. Индийским красильщикам значительно быстрее европейцев удалось добиться отличных успехов в данной технологии, благодаря чему их изделия были хорошо известны в древнем мире и средневековье [4, с. 11–13].

Краситель марены производили из корней вьющихся растений, известных под названием «чай» (chay). При выращивании на почвах (как правило, рядом с устьями южноиндийских рек), обогащенных кальцием из измельченных морских раковин, это растение давало интенсивный, светящийся красный краситель, который был использован в производстве ситцев. Другой распространенный фиолетово-синий цвет в индийских ситцах получали из растений семейства бобовых.

Само происхождение «вытравного окрашивания» в настоящее время остается неизвестным. Плиний упоминает, что эта технология практиковалась в Египте в римский период. Однако он ничего не говорит об использовании тех или иных материалов и о том, где были приобретены первоначальные знания. Есть основания полагать, что египтяне могли перенять основы технологии у индийских красильщиков, которые с древних времен имели вполне заслуженную славу мастеров в данной области.

Разрушительный характер муссонного климата не способствует сохранению памятников искусства (в особенности, текстиля). Во многом по этой причине почти не сохранились материальные свидетельства богатейшей текстильной истории Индии, выполненные до XVI в. Самыми ранними свидетельствами экспорта индийских полотен являются фрагменты, найденные в захоронениях средневековых египетских городов (где их сохранность оказалась возможной исключительно благодаря местному сухому климату). В большинстве случаев это лоскуты покрывал из заброшенных гробниц и фрагменты занавесов. Некоторые из них, судя по стилистике, можно отнести к XV в. Подобные артефакты помогают составить представление о визуальной и технической составляющей низших сортов экспортного текстиля, но при этом, к сожалению, не дают

представления о лучших образцах «художественных» ситцев, выполненных в Индии для внутреннего пользования [6, с. 2].

Существенное различие между «художественными» ситцами и полотнами, рассчитанными на так называемого массового потребителя, состояло в способе декорирования ткани: технология ручной росписи кистью противопоставлялась работе «печатным блоком» – своеобразным металлическим трафаретом.

Индоевропейская традиция «чинтцев» постепенно развивалась из живописи на хлопке времен «раннего Кромандела». Известно, что декорированные полотна этого периода являются древнейшими (до XX в. сохранилось примерно двадцать полотен). В данной группе текстиля заметно выделяются две школы: «Голконда» (Golconda) и «Мадрас» (Madras). В образцах первой школы отчетливо прослеживалось исламское влияние: рисунок каймы обычно заимствовался из композиций персидских ворсовых ковров. Мадрасская школа знаменита своими антропоморфными изображениями, вписанными в арки или альковы. Здесь существенное преобладание индуистской стилистики проявлялось в непрерывной панораме, состоящей из многочисленных человеческих фигур, мотивов флоры и фауны, расположенных параллельно краю изделия. Исламское влияние в образцах первой школы и индуистское во второй в некоторой степени являлись логическим отражением религиозно-политической реальности [6, с. 15]. Эстетически две ранние «кромандельские» школы хлопковой росписи имеют много общего, и эти сходства становятся очевидными при сравнительном анализе индийских ситцевых покрывал с европейскими шпалерами. В отличие от известных сюжетных тем классической шпалеры (которые представляли собой точку зрения художника-станковиста, переведенную в область ручного ткачества), в кромандельских росписях иллюстративные темы составляли второстепенные элементы текстильного рисунка и выполняли исключительно декоративную функцию. Независимо от того, насколько эклектичны были отдельные мотивы, в общей массе они подчинялись единой красочной стилистике, которая в своей основе не имела какого-либо иноземного влияния и отражала подлинно индийское начало. Европейский рынок воспринял подобную живопись на хлопке как уникальный предмет искусства и роскоши.

Одна из самых характерных и привлекательных черт индоевропейских ситцев – мотив цветущего дерева, который более ста лет доминировал в рисунках больших покрывал-палампуров (palampores). Из наиболее точных его характеристик можно отме-

титель извивающийся ствол с раскидистыми ветвями, растущий на насыпи, острове или скале. Корни дерева, как правило, частично обнажены; крона густо усыпана фруктами, цветами и листьями, изображения которых вызывают разнообразные ботанические ассоциации. Эти причудливые мифические деревья в свое время произвели большое впечатление на европейцев и явились своего рода реминисценцией «древа жизни», символизируя древний Ближний Восток. Однако исследования показывают, что мотив «цветущего дерева» не имел настолько богатого исторического наследия и восточной составляющей, а, скорее всего, представлял собой собирательный образ и результат особого культурного обмена, во многом возможного благодаря значительному развитию торговли в XVII–XVIII вв. Представляет интерес и тот факт, что подобные цветущие деревья на покрывалах индийских мастеров для азиатских покупателей были не менее экзотичными, чем для европейских.

«Волшебное дерево исполнения желаний» присутствует в большинстве сохранившихся покрывал; в некоторых вариантах оно изображено растущим на острове, иногда стоит в вазе или горшке. Образ дерева, вписанный в прямоугольную основу композиции, контрастирует с молочно-белым (или цвета слоновой кости) фоном – фрагментами неокрашенного хлопка. Толщина ствола, количество ветвей, его цвет и пластика варьируются в различных образцах. Особенного внимания заслуживает стилизация плодов и соцветий: в большинстве случаев она свидетельствует о стремлении к декоративности и желании мастера создать сложный рисунок. Крупные цветы в индийских «палампурах» были разбиты на сегменты, усеяны многочисленными элементами с мелким модулем и всегда подчеркнута плоскостны. Они не давали точного названия растений, позволяя зрителю самостоятельно решить, являются ли эти изображения гвоздиками, фуксиями, розами или флорой тропических зарослей. В лучших образцах «кромандельской школы» из коллекции нью-йоркского музея Метрополитен почти нет локальных цветочных пятен: все соцветия и листья разобраны на составляющие и обведены светлыми и темными линиями. Остров, на котором «росли» деревья, всегда состоял из нескольких частей, различных по цвету и масштабу орнаментов. Канва покрывал была, как правило, равномерной с симметричными фиксированными углами. Существуют образцы, в которых канва состоит из двух-трех орнаментальных лент, создающих дополнительную динамику. Возможным было и создание каймы за счет заливки ее фона интенсивно красным цветом; в этом случае центральный светлый прямоугольник с основ-

ным мотивом становился еще более контрастным. Одним из интересных направлений развития рисунков были симметричные орнаментальные композиции, включающие два больших дерева, «растущих» сверху и снизу. Их ветви, как правило, образовывали крупный медальон, дополненный восьмигранным элементом [7, с. 88–89].

Традиционная функция «индийской живописи на хлопке» ограничивалась использованием в качестве элемента костюма. Ее применение в качестве декоративной или мебельной ткани вызывает сомнения. Занавесы, ковры и покрывала не были предусмотрены в жилом индуистском интерьере, который крайне редко был орнаментирован. Храмовые полотна в данном случае являются исключением; их основное назначение (замена фресковой живописи) проявлялось в тематике изображений и назидательном характере повествования. До европейцев спрос на интерьерные декоративные ткани, расписанные вручную, был характерен в основном для мусульманских стран. Визуально образцы таких полотен напоминали ворсовый ковер благодаря своеобразной «ковровой» композиции, вписанной в прямоугольную раму.

Крупные покрывала и занавесы с изображением сцен из жизни не только дают представление о костюме и предметах быта населения Индии, но и являются примером своеобразной стилизации фигуры человека. Так, например, терракотово-красное покрывало из музея Метрополитен, выполненное мастерами Голконды в 1640–1650 гг., сходно по стилистике с традиционными иранскими ворсовыми коврами [8]. Сплошной застил основной части изделия был создан за счет близкого расположения крупных и мелких элементов: женских и мужских фигур, деревьев, птиц, рогатого скота, цветов, ваз, посуды с фруктами. Композиция каймы покрывала была скопирована с иранского коврового орнамента и дробилась на три части, две из которых представляли собой узкие светлые полосы. Единого сюжета нет, но его многочисленные декоративные элементы представляют богатейший материал для исследований. В прямоугольнике (длиной чуть более одного метра) расположены девятнадцать фигур, среди которых можно определить повелителей, слуг и охотников. Сцены придворной жизни, ставшие основой для орнаментального решения покрывала, включают стилизованные изображения персонажей в индийских и персидских костюмах.

Даже в такой утилитарной вещи, как покрывало, четко отражена роль женщины в исламском мире: женские фигуры (в том числе изображения служанок) по масштабу меньше мужских. Женщины

подают напитки, занимаются вышиванием и всегда окружены приглядывающими за ними слугами мужского пола. Мужчин в данной текстильной композиции значительно больше. Они изображены в сценах отдыха, путешествий, охоты, приема пищи, игры на музыкальных инструментах, кормления животных или переноса каких-либо предметов. Сидящие и лежащие мужчины размещены на ковриках, которые переданы без учета линейной перспективы. Одежда всех действующих персонажей имеет активный декор; в плоскости покрывала нет двух повторяющихся орнаментальных мотивов, но при этом все они органично объединены теплой красно-коричневой гаммой с незначительным вкраплением индиго. Между фигурами людей мастер-ремесленник разместил изображения птиц (павлин, попугай, фазан, ворон и дрозд) и животных (горные и длинношерстные козы и зайцы). Свободная плоскость терракотового фона заполнена различными по конфигурации растениями. Подобные покрывала, расписанные вручную индийскими мастерами, различались по колористике и размерам, но тематика и характер стилизации объединяет полотна, созданные в XVII–XVIII вв.

Каламкары этого периода также свидетельствуют об особом отношении индийских ремесленников к орнаменту. Основным стимулом орнаментального творчества являлось желание гармонизировать окружающий мир, внести в костюм или интерьер красоту и порядок, украсить какие-либо предметы. Флоральные, зооморфные или антропоморфные изображения составляют орнаментальную композицию в соответствии с логикой использования и построения конкретного изделия. Орнаментальные мотивы индийских ситцев были устойчивы, переходя с одного предмета на другой (например, с покрывала на покрывало или занавес), из одного изделия в другое и сохраняя при этом последовательность формы. В целом индийский текстильный орнамент представлял собой достаточно сложную художественную структуру, для создания которой использовались различные средства: подвижность, пластика, выразительные качества используемых мотивов.

Индийские хлопковые ткани завоевали западный рынок, где активно применялись в качестве плательных и мебельно-декоративных вариантов. С течением времени в Европе появилось производство аналогичных ситцев. Европейский костюм значительно отличался от традиционного индийского, и это обстоятельство существенно повлияло на способ организации орнаментальной плоскости тканей, которые должны были соответствовать строгой системе раппортной композиции. Французская ткань XVIII в., изго-

товленная на мануфактуре «Oberkampf» (1787 г.), наглядно демонстрирует лучшие качества трансформации индийских флоральных мотивов при сохранении образа «экзотической» материи [9]. Листья, бутоны и соцветия с точностью повторяют индийские образцы, но изображения крупных деревьев отсутствуют, их заменили ветви и грозди, которые равномерно распределены по всей поверхности ткани. Экзотические растения с крупными листьями и цветами были дополнены более мелкими элементами, напоминающими европейскую флору, а в рисунок ткани введены изображения насекомых (в данном случае бабочек).

Европейские производители явно стремились повторить колорит традиционных «чинтцев», об этом свидетельствуют некоторые цветовые и тональные «цитаты»: фон тканей, как правило, светлый; в бутонах и листьях преобладают оттенки красного и синего. Европейский костюм требовал не только идеального раппортного построения, но и соответствующего масштаба орнамента. Остроконечные растительные мотивы были уменьшены в размере, в результате чего они частично утратили агрессивность, стали менее колючими, но при этом сохранили ощущение экзотичности и отпечаток иноземной культуры.

О том, насколько ценными индийские «чинтцы» были для европейцев, можно судить по примерам их использования в костюме. В коллекции музея Метрополитен хранится шазюбль, изготовленный из оригинальной ткани. Это изделие – одна из накидок, относящихся к церковному облачению, была сшита из «кромандельской» хлопковой ткани с раппортным рисунком. Графическая детальная разработка элементов орнамента выполнена мастером настолько тщательно, что хлопковое полотно не уступает роскошным шелковым тканям с «гранатовым» узором, для которых подобное применение является традиционным. Сложные оттенки терракоты, индиго и цвета слоновой кости (в свободных участках фона) позволяют отнести данную ткань к подлинным образцам индийского ситца. Ткань датирована второй половиной XVIII в. В этот период индийский текстиль уже оказал существенное влияние на производство тканей в Европе и в то же время испытал влияние европейского рынка и смог приспособиться к его запросам. Тем не менее увлеченность индийских ремесленников орнаментом не ослабевала, а рисунки их тканей не потеряли своей сложности и красоты.

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что гармоничное сочетание технологичности и ручного труда в индийских ситцах обладает необычайно широким диапазоном выразительных возможностей

для творческой деятельности современных профессиональных художников и дизайнеров, работающих с текстилем и костюмом. Вместе с тем исследование искусства создания индийских ситцев, без сомнения, требует дальнейшего более глубокого анализа как основных направлений, отдельных его составляющих, так и перспектив его развития. И, наконец, более детальное изучение и анализ данного вида декоративно-прикладного искусства могут быть полезны в обучении студентов текстильному искусству и дизайну в творческих учебных заведениях (расширение кругозора, реализация идеи и эскиза в материале, готовность к дальнейшей профессиональной деятельности).

Список литературы

1. Векслер А. К. Ткачество. От ремесла до искусства: учеб.-метод. пособие. – СПб., 2013.
2. Руденко С. И. Древнейшие в мире художественные ковры и ткани. – М., 1968.
3. Соболев Н. Н. Очерки по истории украшения тканей. – М., 1934.
4. Crill R. Chintz. Indian Textiles to the West. London: V&A Publishing, 2008. – 143 p.
5. Harris J. 5000 years of textiles. London: The British Museum Press, 2012. – 320 p.
6. Irwin J., Brett K. B. Origins of Chintz. London: Her Majesty's office, 1970. – 134 p.
7. Schoeser M. Textiles. L'art des couleurs et de la forme. Paris: Flammarion, 2013. – 568 p.
8. URL: <http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/448212> (дата обращения: 02.11.2014).
9. URL: <http://images.metmuseum.org/CRDImages/es/original/DP268084.jpg> (дата обращения 02.11.2014).

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

УДК 1 (051.2) : 316.77

И. Н. Мочалова

Философия на страницах вузовских журналов

В статье исследуется такая институциональная форма современной российской философии, как философский журнал, определяется его место и значение. На примере Вестника СПбГУ (Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение) анализируется модель функционирования вузовского журнала, раскрываются особенности репрезентации философии в рамках данной серии.

The article deals with a University journal as a modern Russian philosophy institutional form, the author defining its place and role in the said paradigm. Journal *Vestnik of Saint-Petersburg University* (Series 17. *Philosophy. Conflict Studies. Culture Studies. Religious Studies*) is used to analyze the functional model of a University journal and to describe the peculiarities of representing philosophy in the series.

Ключевые слова: философский журнал, профессиональная коммуникация, Вестник Санкт-Петербургского университета (Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение).

Key words: a philosophy journal, professional communication, Journal *Vestnik of Saint-Petersburg University* (Series 17. *Philosophy. Conflict Studies. Culture Studies. Religious Studies*).

В ноябре 2010 г. в рамках Дней петербургской философии-2010 на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета прошла Всероссийская научно-практическая конференция «Российский философский журнал: институция и коммуникация», организованная Ленинградским государственным университетом им. А.С. Пушкина и Русской христианской гуманитарной академией¹. Широкий круг участников конференции (ими стали представители очень разных философских журналов и альманахов – от академического «Эпистемология и философия науки» до

популярного молодого журнала «Сократ») показал, что журнал востребован философским сообществом не только в качестве средства получения формальных статусов. Именно журнал может выступать инструментом, способным обеспечить коммуникацию как внутри философского сообщества, так и с представителями других областей социального и гуманитарного знания. Думается, что вне такой коммуникации вообще сложно говорить о профессиональной идентичности философа¹.

Сегодня можно констатировать, что за прошедшие пять лет значение журнала как институции в рамках профессионального университетско-академического сообщества резко выросло. Связано это прежде всего с утверждением публикационной активности в качестве одного из главных показателей успешности как вуза, так и отдельного преподавателя. Как следствие сегодня изменяется статус научной статьи: в соответствии с предложенными правилами именно статья в научном журнале рассматривается в качестве основного показателя эффективности профессиональной деятельности. В этом случае особую актуальность приобретает проблема оценки статьи, ведь очевидно, не любая статья может выступить основанием для продления контракта с преподавателем, для его премирования и т. д. Сложившаяся в последнее время практика показывает, что основным критерием оценки статьи выступает не столько ее содержание, сколько статус журнала, в котором она публикуется. Таким образом, журнальное пространство становится не просто местом профессиональной коммуникации, а полем конкурентной борьбы за статусы и положения в разного рода иерархиях, и не только отечественных, но и западных.

До сих пор ведутся споры о предложенной ВАКом модели оценки периодики посредством включения в Перечень ведущих рецензируемых журналов, в так называемый «ваковский список». В условиях ожидаемого реформирования Перечня в соответствии с

¹ Проблематизация философии как профессии, выявление институциональных особенностей функционирования философского знания в России, поиски профессиональной идентичности – темы, ставшие предметом оживленного обсуждения с конца 90-х гг. и продолжающие вызывать интерес сегодня. В качестве некоторого итога обсуждения можно рассматривать книгу В.Е. Семенкова «Философское знание. Модулы производства и призвания» [12]. Ее обсуждение (см., например, [6]) показало перспективность начатого исследования, необходимость в более глубоком осмыслении состояния профессиональной философии в современной России. Такой вывод вполне подтверждает и недавно опубликованная вызвавшая оживленный интерес статья самарского философа С.А. Лишаева «Неуверенная идентичность (самосознание философов в современной России)» [9].

критериями, устанавливаемыми, как и прежде, извне профессионального университетского сообщества, особенно актуальным становится обсуждение возникающих проблем, инициированное самим профессиональным сообществом, поскольку очевидно, что такого рода реформы не могут не изменить, и изменяют уже сегодня, ландшафт философской периодики, причем как в количественном, так и в качественном отношении. Однако сказать, каков масштаб изменений, а тем более оценить их, невозможно без специальных исследований. К сожалению, как и пять лет назад, пространство российской философской периодики остается *terra incognita*.

Большую группу научных периодических изданий составляет вузовская периодика, переживающая с конца 90-х гг. период интенсивного количественного роста. В отличие от аналогичных западных научных трудов, большинство из которых издаются научными ассоциациями и имеют специализированный характер, российская вузовская периодика тесно связана с университетской корпорацией. Это выражается в оформлении журнала, на обложке которого, как правило, присутствует символика или изображение университета, в структуре редколлегии (главным редактором обычно выступает ректор данного университета, а членами редколлегии – преимущественно сотрудники университета), в программе и названии изданий, самым распространенным из которых является «Вестник». Такого рода издание включено в административную иерархию вуза, располагает административными и корпоративными финансовыми ресурсами. Выступая брендом вуза, журнал лишается в определенной степени (нередко ограничения очень существенны) свободы, вынужденно подчиняясь установленным правилам. Именно эти ограничения, зачастую без анализа содержания опубликованных в журнале материалов, вызывают негативное отношение к вузовской периодике со стороны «свободных журналов»¹. Однако в данном случае уместно вспомнить известную народную пословицу: «нечего на зеркало пенять, коли рожа крива». Журнал является лишь зеркалом, отражающим состояние той или иной научной дисциплины, а в нашем случае – философии. Открытость журнала как условие вхождения в «ваковский список» делает его уязвимым для критики и заставляет в условиях конкуренции за место в рейтингах думать о создании качественного интеллектуального продукта не только тех, кто делает журнал, но и администрацию вуза.

¹ Подр. см.: Степанов Б.Е. История в постсоветской университетской периодике [15]. Хотя работа посвящена исторической науке, она является одним из немногих исследований особенностей функционирования вузовских журналов.

Очевидно, что при всем неоднозначном отношении к вузовскому журналу, нельзя не видеть наметившейся положительной динамики. Чтобы ответить на вопрос о том, смогут ли вузовские издания в полной мере реализовывать функции философского журнала, требуется исследование, по крайней мере, описание их сегодняшнего состояния.

**Вестник Санкт-Петербургского университета:
Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология.
Религиоведение**



Вестник Санкт-Петербургского государственного университета – типичный журнал крупного университета. Отражая общие тенденции в развитии современного научного знания, связанные с дифференциацией и углублением специализации исследований, Вестник Санкт-Петербургского университета, как и многие подобные ему издания, развивается, увеличивается количество входящих в него серий: от 6 – в 70-е годы (I – история, язык, литература; II – экономика, философия, право; III – математика, механика, астрономия; IV – физика, химия;

V – геология, география; VI – биология) до 17 – к настоящему времени¹. Такой вектор развития показывает значимость журнала для утверждения профессиональной идентичности. Это означает, что претензия на статус самостоятельной дисциплины предполагает борьбу за получение собственного коммуникационного пространства². И очевидно, что процесс дисциплинарной дифференциации вряд ли завершится в ближайшее время¹.

¹ URL: <http://vestnik.unipress.ru>

² В этом отношении показателен пример политологии. Выйдя за пределы философского факультета и обретя статус самостоятельной институции, политология практически добилась самостоятельности и в журнальном пространстве, поделив последнее в рамках шестой серии Вестника СПбГУ лишь с одним «конкурентом» – междуна-

Итак, обратимся к семнадцатой серии, издающейся с 2013 г. под редакцией Игоря Дмитриевича Осипова, доктора философских наук, профессора. Можно сказать, что впервые за почти 70-летнюю историю Вестника университета² философия получила отдельную серию. Правда, само название серии «Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение» указывает на возможную в недалеком будущем борьбу за журнальное пространство между четырьмя соседями, каждый из которых, а именно об этом говорит название, претендует на собственную профессиональную идентичность. Анализ выпущенных к настоящему времени номеров журнала демонстрирует приоритет философии, если иметь в виду количественный показатель, а именно число статей в каждом из разделов.

Предметом данного небольшого исследования будет именно философский раздел серии, представленный в четырех выпусках 2014 г. Прежде чем приступить к содержательному анализу публикаций, приведу несколько формальных показателей, характеризующих данную серию Вестника и, в частности, раздел философии.

17 серия Вестника Санкт-Петербургского университета выходит с 2013 г. К настоящему времени выпущено 8 номеров серии. Серия представлена в электронной научной библиотеке E-library и имеет двухлетний импакт-фактор 0,133. Это достаточно высокий импакт-фактор для гуманитарного журнала, особенно учитывая молодость серии, однако такое значение получено во многом за счет самоцитирования (без последнего импакт-фактор составляет лишь 0,033), что не может не вызывать беспокойства и должно стимулировать дальнейшую работу по популяризации журнала. К сожалению, серия 17, как и журнал в целом, не имеет полнотекстовой версии в открытом доступе, что, безусловно, уменьшает число читателей³. Об этом свидетельствует и статистика, представленная в

родными отношениями (до конца 2014 г. хозяев журнального пространства серии было пять: философия, культурология, политология, право и международные отношения).

¹ В данном случае примером может выступать Вестник Московского государственного университета. Журнал, издаваемый с 1946 г., в 1949 г. начал выходить в двух сериях: общественные науки и физико-математические науки, с 1970 г. было уже 14 серий, в настоящее время Вестник МГУ выходит в 27 сериях.

² Вестник Ленинградского/Санкт-Петербургского университета издается с 1946 г.

³ В частности, журнал не представлен на такой набирающей популярность площадке, как CyberLeninka (<http://cyberleninka.ru/>). Научная электронная библиотека «КиберЛенинка» создана в сентябре 2012 г. и функционирует в рамках проекта открытой науки (Open Science). Сегодня библиотека входит в топ 50 мировых электронных хранилищ научных публикаций (по данным Webometrics: The Ranking Web of Repositories), ста-

РИНЦе: из всех статей Вестника за 2014 г. была процитирована лишь одна статья И.Д. Осипова «Парадигма ответственности в европейской философии» [11]. Со статьями журнала можно ознакомиться, либо оформив подписку (подписной индекс серии 42021), либо скачав интересующую статью из e-library за определенную плату¹.

За интересующий нас год в четырех номерах журнала была опубликована 31 научная статья по философии². Практически все статьи авторские, в соавторстве (один соавтор) написаны три статьи. Каждый автор имеет за год одну статью в рассматриваемой серии (исключение составляют А.Н. Муравьев – две статьи; А.В. Малинов, И.Ю. Пешперова – две статьи). Среди авторов 17 докторов наук, 10 кандидатов наук, 1 аспирант, 3 автора не имеют степени. Авторы журнала в подавляющем большинстве работают в Институте философии СПбГУ (17). Другие вузы города представлены следующим образом: Северо-Западный институт управления РАНХиГС при президенте РФ (1), Северо-Западный открытый технический университет (1), Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена (1), Государственный технологический университет растительных полимеров (1), НИУ «Высшая школа экономики», Санкт-Петербургский филиал (1). Вузы страны также представлены: Воронежский государственный аграрный университет им. императора Петра I (1), Брянский государственный технический университет (1), Курский государственный университет (2)³, Тамбовский государственный технический университет (2).

Если попытаться оценить журнал, то даже при всей ограниченности рассмотренного материала и учитывая, что в 2014 г. раздел «Философия» имел место и в шестой серии Вестника СПбГУ⁴, можно сказать, что мы имеем дело с журналом, создающим площадку

ла лауреатом ряда премий, в том числе «Премии Рунета 2015» в номинации «Наука и образование».

¹ Для сравнения приведу статистику философской серии Вестника МГУ (Сер.7. Философия). Двухлетний импакт-фактор – 0,102; он же, но без самоцитирования – 0,071. Как и Вестник СПбГУ, московский Вестник не имеет полнотекстовой версии в открытом доступе, что, думаю, во многом объясняет сходство показателей журналов двух ведущих вузов страны.

² 26 статей было опубликовано в разделе «Философия» и 5 статей в разделе «Диссертационные исследования». Кроме этого, в № 2 была опубликована беседа В.Г. Марихова и И.Д. Осипова о судьбах философии в России.

³ В настоящее время один из авторов, А.В. Дьяков, работает в СПбГУ.

⁴ За 2014 г. в шестой серии Вестника были опубликованы 27 статей по философии.

для внутренней профессиональной коммуникации: автор, получив полагающийся ему экземпляр журнала, может сделать его предметом обсуждения на кафедре; студенты и аспиранты по рекомендации преподавателя/руководителя, преподаватели других кафедр могут ознакомиться с журналом, имея доступ к ресурсам университета. В данном случае публикация в журнале предстает для обучающегося в качестве образца, следование которому делает его включенным в данное профессиональное сообщество, тем самым укрепляя и стабилизируя его как самодостаточное. Внешний по отношению к авторам журнала институт рецензентов принципиально не меняет картину: отбирая наиболее профессиональные статьи для печати, рецензенты совершенствуют образец. Избранная коммуникационная стратегия делает знакомство с журналом за пределами университета ситуационным (например, в рамках конференции, по рекомендации знакомых и т. д.), что не создает оснований для длительного сотрудничества с другими журналами/авторами. Последнее при ограниченности объема публикаций и ориентации на самодостаточность оказывается излишним.

Сложившаяся модель функционирования вузовского журнала как образцового и самодостаточного профессионального пространства делает особенно значимым качество статей, которые в этом случае выступают репрезентацией самой институции, выпускающей журнал, служат показателем ее профессионализма.

Анализ материалов, опубликованных в Вестнике в 2014 г., показывает, что в нем, как и в большинстве отечественных философских журналов, преобладают историко-философские статьи. Для вузовского журнала это закономерно, так как профессионализм преподавателя философии прежде всего состоит в знании истории собственной дисциплины и в умении с этим историческим материалом работать, т. е. углублять и расширять знание, давать оценку прошлому, предлагать новые, более адекватные или оригинальные интерпретации, таким образом актуализируя прошлое для решения современных проблем. Стремление к актуализации исторических философских практик – характерная черта представленных в журнале исследований. В соответствии с такой стратегией внимание авторов сосредотачивается на исследовании актуальных сегодня аспектов учений отечественных мыслителей: антиисторизме Г.С. Сковороды (*А.В. Малинов, И.Ю. Пешперова*), идее «сверхчеловека» в творчестве В. Одоевского (*И.И. Евлампиев*), понимании духовной жизни общества Б.Н. Чичериным (*В.М. Лобеева*), онтологии языка в религиозной метафизике, философии права в неолибера-

лизме (Б.В. Васильев), концепции социологии А.С. Лаппо-Данилевского (А.В. Малинов, И.Ю. Пешперова), онтогносеологии М.А. Лившица (А.Н. Муравьев). Обращение к западной традиции, а именно к немецкой классике и от нее к философии М. Хайдеггера (например, как это имеет место в статье А.Г. Погоняйло «Опыт себя, время, история» [13]) или к творчеству А. Бадью, В. Беньямина, аналитической традиции, тоже во многом обусловлено поисками инструментария для решения актуальных сегодня проблем.

Особенностью современного состояния отечественной истории философии является плюрализм исследовательских моделей и практик, осмысление которых, однако, только еще начинается. В этом отношении представляют интерес статьи А.Н. Муравьева, О.А. Власовой и Л.Ю. Соколовой, раскрывающие методологические и эпистемологические основания трех типов понимания историко-философского процесса: 1) история философии как единый процесс исторического развития разумного способа мышления, несущий в себе из прошлого в будущее познание истины [10]; 2) история философии как практика «заботы о себе» (проекты К. Ясперса и М. Фуко) [2]; 3) деконструктивистская стратегия толкования истории философии (проект Ж. Деррида) [14].

Редакционной политике журнала, стремящегося сочетать консерватизм профессионализма с актуальностью, новизной и дискуссионностью проблематики, в полной мере соответствуют статьи, посвященные этическим вопросам. Утверждение А.И. Бродского о насилии как «своего рода доказательстве “истинности”, общезначимости и необходимости моральных высказываний» [1, с. 5], концепция локальных моральных систем, предложенная С.М. Левиным в качестве альтернативы моральному абсолютизму [8], безусловно нуждаются в обсуждении и требуют более глубокого обоснования, однако, вызывая полемику, они раскрывают философию как актуальную интеллектуальную практику. В свете современных дискуссий актуализируются и исторические этические исследования, предпринятые О.Э. Душиным в статье «Мораль как знание в этической теории Фомы Аквинского» [7] и И.С. Осиповым, раскрывшим основные тенденции концептуализации ответственности в статье «Парадигма ответственности в европейской философии» [11].

Этические исследования не исчерпывают актуальную тематику Вестника. Востребованная сегодня философия науки представлена статьями В.П. Бранского, анализирующего философские основания космологической модели Вселенной и Б.В. Маркова, раскрывающего специфику методологических подходов в философии и науке и

ставящего проблему поиска средств описания современного мира как системного целого. Поиски языка осмысления многообразия социокультурных практик современности приводят А.А. Грякалова к актуализации концепта неопределенности. В статье «Неопределенность: событие и рефлексия» он раскрывает потенциал этого концепта, полагая, что рефлексия неопределенности может выступить актуальной формой выхода из ситуации постмодернистского релятивизма [3, с. 13].

Представленный далеко не полный обзор статей по философии, опубликованных в 2014 г. в 17 серии Вестника СПбГУ, показывает и высокий уровень профессионализма авторов журнала, и актуальность исследовательской проблематики. Не достает, как кажется, лишь голосов читателей – профессионалов-критиков, философв-любителей, без заинтересованного внимания которых невозможны дискуссии и обсуждения, создающие атмосферу философского творчества. С.А. Лишаев завершает свою статью о самосознании философов в современной России, которое он определяет как «неуверенная идентичность», призывом выйти из тени. Он пишет: «Выход на агору с открытым забралом кажется мне наилучшим решением, поскольку он способствует мобилизации усилий и претворению того, что заявлено, на деле, в жизни» [9, с. 24]. Думается, философский вузовский журнал способен стать такой агорой для философов.

Список литературы

1. Бродский А.И. Морализаторство и насилие с логико-семантической точки зрения // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. – СПб., 2014. – № 1. – С. 5–11.
2. Власова О.А. Карл Ясперс и Мишель Фуко: история философии как практика «заботы о себе» // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. – СПб., 2014. – № 4. – С. 47–53.
3. Грякалов А.А. Неопределенность: событие и рефлексия // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. – СПб., 2014. – № 2. – С. 12–21.
4. Демин М.Р., Мочалова И.Н. Философский журнал как пространство профессиональной коммуникации // Вестн. Ленингр. гос. ун-та. – СПб., 2010. – Т. 2. Философия. – № 4. – С. 226–234.
5. Демин М.Р., Мочалова И.Н. Журнал как пространство поиска профессиональной идентичности // Вестн. Ленингр. гос. ун-та. – СПб., 2011. – Т. 2. Философия. – № 1. – С. 246–249.
6. Демин М.Р. Производство философского знания: исследования и перспективы // Вестн. Ленингр. гос. ун-та. – СПб., 2011. – Т. 2. Философия. – № 3. – С. 242–248.

7. Душин О.Э. Мораль как знание в этической теории Фомы Аквинского // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. – СПб., 2014. – № 4. – С. 54–59.
8. Левин С.М. Концепция морали: от абсолютизма к локальным системам // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. – СПб., 2014. – № 1. – С. 27–36.
9. Лишаев С.А. Неуверенная идентичность (самосознание философов в современной России // Вестн. Самарск. гуманитар. акад. Философия. Филология. – Самара, 2014. – № 2 (16). – С. 3–24.
10. Муравьев А.Н. История философии и образование духа в прошлом, настоящем и будущем // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. – СПб., 2014. – № 4. – С. 67–76.
11. Осипов И.Д. Парадигма ответственности в европейской философии // Вестн. Санкт-Петербург. ун-та. Сер. 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. – СПб., 2014. – № 2. – С. 52–63.
12. Семенов В.Е. Философское знание: модусы производства и признания. – СПб.: Алетейя, 2011.
13. Погоняйло А.Г. Опыт себя, время, история // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. – СПб., 2014. – № 4. – С. 77–89.
14. Соколова Л.Ю. Деконструктивистская стратегия толкования истории философии // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. – СПб., 2014. – № 3. – С. 34–42.
15. Степанов Б.Е. История в постсоветской университетской периодике // Вестн. Омск. ун-та. – Омск, 2011. – № 1. – С. 113–122.

УДК 2: 1/14

М. Ю. Смирнов

Религии и исследования религий в России

Статья содержит обзор основных проблем в организации научных исследований религии в России. Предметная область этих исследований раскрывается на материале научной конференции о религиях в России в период, объявленный Годом культуры.

Ключевые слова: Россия, религия, религиозный фактор, религиоведение, толерантность.

The article provides an overview of the main problems in the organization of religious studies in Russia. The subject area of these studies is revealed by the material of the scientific conference on religions in Russia in the period, declared the Year of culture.

Key words: Russia, religion, religious factor, religious studies, tolerance.

Религия – единственная область, где рационально-аналитическая деятельность, обязательная для науки, вызывает к себе напряжённое отношение. Возможность, необходимость или уместность такой деятельности не отвергаются, но постоянно вызывают проблемы. Чаще всего это проявляется в скептической реакции на высказывание светскими учёными-исследователями своего понимания тех или иных религиозных явлений. Поэтому научный подход в отношении к религии сталкивается с определёнными предубеждениями. Из этих предубеждений наиболее часто встречающееся мнение, что исследователь религии сам должен исповедовать религию. Иными словами, исследовательское право если и признаётся, то именно за верующим человеком, тогда как нерелигиозные учёные рассматриваются, скорее, как искажители подлинного облика религии, а то и враждебные к ней.

Надо отметить, что антагонизм светского и конфессионального подходов к религии давно обнаружил свою исследовательскую непродуктивность. В современных науках о религии наблюдается процесс сродни конвергенции, когда во взаимном общении и на исследовательском попрании устанавливаются неписанные конвенции, по возможности соблюдаемые учёными последователями религий и их нерелигиозными коллегами.

В нынешней России ситуация в этом плане далеко не устоялась. Обычной претензией к российским религиоведам до сих пор является усмотрение в них якобы «перемаркированных» атеистов, которые сохранили негативные взгляды на религию и подспудно проводят их в своей деятельности, будучи при этом мало сведущими в вопросах религии, поскольку им недоступны её глубинные смыслы.

Такая претензия свидетельствует об идеологизации дискурсов по поводу исследования религии, когда светское маркируется как антирелигиозное вопреки действительному смыслу научного религиоведения. В реальной ситуации умонастроения и позиции светских исследователей намного разнообразнее. К тому же в наши дни российское религиоведение активно пополняется поколением учёных, не имеющих в своей биографии «научно-атеистического» опыта, вошедших в жизнь и в науку при ином общественном положении религии.

Справедливости ради замечу, что с конфессиональной стороны отношение к светским исследователям религии далеко не всегда отрицательное. Часто признаётся, что они вполне способны адекватно объяснять религиозные институты и практики. Интеллектуалы из конфессиональных организаций, особенно связанных с религиозным образованием, придерживаются корректных отношений с религиоведами, усматривая для себя определённую пользу в сотрудничестве со светской наукой. Религиоведы, в свою очередь, имея возможность научных занятий, пока ещё относительно свободных от идеологических предписаний, стремятся избегать конфронтации с религиозной средой, но отстаивают право на независимые исследовательские суждения о предметах своего изучения.

Полагаю, что полемика вокруг вопроса о конфессиональной или светской позициях исследователя ничего не даёт для понимания самой религии, только усугубляя и без того непростую ситуацию. Дело в том, что мировоззренческие трения дополняются: 1) размытостью понимания того, что такое религиоведение; 2) активным внедрением конфессиональной составляющей в светское образование, с тенденцией вымывания из него научных знаний о религии; 3) пренебрежением к религиоведению со стороны институтов государства, руководящие инстанции которого делают ставку на форсированную реанимацию религиозного фактора. При таких обстоятельствах перспективы воспроизводства и профессионального применения свободного научного исследования религии существенно ограничиваются.

Минувшее пятилетие ознаменовалось полемической дискуссией между сторонниками разных трактовок истории и содержания отечественных наук о религии [4, с. 165–173]. Несомненная польза этой дискуссии видится в том, что по ходу этих обсуждений постепенно укрепляется, так сказать коллективное самосознание религиоведов, которые ищут более точного самоопределения и способов интеграции в международное религиоведческое сообщество.

Самым болезненным пунктом дискуссии является отношение к советскому периоду истории, что концентрируется вокруг вопроса: было ли научным религиоведением то, что существовало в отношении к религии у советских учёных во времена антирелигиозных и научно-атеистических установок? Развитием этого вопроса стало выяснение связи советского «контента» знаний о религии как с до-революционными отечественными научными исследованиями, так и с религиоведением нынешнего постсоветского времени [2]. Религиоведам в России надо понять, кто они такие в плане преемственности, на какое наследие должны опираться, чем и как должны заниматься.

Ограничусь констатацией того, что в подоплёке возникших полемических расхождений не только разное понимание истории и смысла религиоведения, но и нынешняя сложная ситуация вокруг положения социогуманитарных наук, когда элементарная борьба за сохранение рабочих мест религиоведов (а религиоведение у нас в преобладающем масштабе вузовское) диктует обоснование своего статуса изысканием принадлежности к солидной и давней научной традиции, обходя при этом реальные и подчас трагические обстоятельства истории наук о религии в России.

Как бы то ни было, за последние два десятилетия у нас сложилась профессиональная среда ученых разных поколений, которые совокупно могут быть названы современными российскими религиоведами. Но по своему состоянию среда эта плохо консолидирована и внутренне очень разнородна [3]. Далёко не все, кто объективно может быть отнесён к религиоведению, принимают такую идентификацию. Особняком остаются, например, носители специализированных знаний – регионоведы, этнологи, филологи.

Неофициально, но зримо имеет место разобщённость религиоведов по номинациям, условно говоря, «академического религиоведения», «государственно-ориентированного религиоведения», «правозащитного религиоведения», «конфессионального религиоведения», есть и свои «независимые исследователи» от религиоведения.

Первые преимущественно углубляются в тематику исторических, текстологических и тому подобных изысканий, безопасную с точки зрения современности. Вторые выполняют исследовательскую или близкую к ней работу для обеспечения запросов от государственных инстанций. Третьи неизбежно попадают в политически инспирированные ситуации вплоть до перспективы удостоиться клейма «сектозащитников» и «иностранных агентов». Четвёртые как носители религиозной идентичности претендуют на исключительность своей системы отсчёта в работе с материалом религии. «Независимые исследователи» зачастую не обременены каким-либо систематизированным религиозоведческим образованием.

Конечно, совсем уж непреодолимых границ между названными «рубриками» нет, многие учёные пребывают в нескольких одновременно. Но всё равно такая дифференциация препятствует консолидации в области научных контактов. Добавлю, что большинство участников всех этих номинаций принадлежат к вузовскому религиоведению, имеющему не столько научные, сколько образовательные установки, к тому же отягощённые намеренной казуистикой ФГОСов, «компетенций», «оптимизаций» и т. п. Всё это, конечно, очень осложняет нормальную исследовательскую работу учёных.

Резюмируя рассуждение о совокупном субъекте научных исследований религии применительно к современной России, сформулирую это так: какой бы ни была трактовка истоков и исторического пути отечественного религиоведения, в нынешнем состоянии его носители являют собой диффузную профессиональную среду, в которой наряду с нормальными для науки теоретико-методологическими расхождениями присутствуют и конфронтации мировоззренческого, идеологического и институционального характера, что существенно затрудняет консолидацию этой среды, а значит и концентрацию преимущественно на решении исследовательских задач.

Между тем сами эти исследовательские задачи сейчас такие, которые по сложности значительно превосходят устоявшиеся за время существования наук о религии представления о своём объекте [1].

Примером тематического диапазона современного российского религиоведения может служить **Всероссийская научно-практическая конференция «Религии России в Год культуры»**, прошедшая в Санкт-Петербурге 29–30 сентября 2014 г. по инициативе Северо-западного регионального Центра культурологических и религиоведческих исследований Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина.

Конференция состоялась благодаря совместной работе нескольких организаций, сформировавших её оргкомитет: Научно-методического совета по религиоведению межрегиональной организации общества «Знание» Санкт-Петербурга и Ленинградской области, Санкт-Петербургского Христианского университета (на площадке которого проходили заседания), Северо-западного регионального Центра культурологических и религиоведческих исследований Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина, Информационно-аналитического центра «СОВА» (Москва), а также представителей некоторых религиозных объединений Санкт-Петербурга.

Два дня конференции собрали более 60 ученых-религиоведов и общественных деятелей из Москвы, Санкт-Петербурга, Белгорода, Тамбова, Красноярска и некоторых других городов России, последователей различных конфессий, представителей ряда религиозных объединений Санкт-Петербурга и Ленинградской области.

Главная цель конференции – определить тот вклад, который религиозные объединения страны вносят в культурное развитие России. На конференции рассматривались проблемы взаимоотношения религиозных организаций и учреждений культуры, обсуждались перспективы взаимодействия религиозной и научной мысли, выявлялись возможности использования гражданской и творческой активности последователей различных вероисповеданий в деле сохранения и умножения культурного богатства нашей страны. Участники конференции исходили из того, что представителям всех религий необходимо взаимодействие между собой и со светской частью общества, ведь само религиозное многообразие является не только свидетельством культурного достоинства России, но и важнейшим условием для гармоничного бытия и взаимопонимания людей разных национальностей и вероисповеданий.

С основными докладами выступили ведущие ученые и эксперты:

«Глобальное и этноконфессиональное в религиозной ситуации на постсоветском пространстве» – **д-р филос. наук Е. С. Элбакян** (Москва, Академия труда и социальных отношений);

«Религии России и современное религиоведение» – **д-р социол. наук М. Ю. Смирнов** (Северо-западный региональный Центр культурологических и религиоведческих исследований Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина);

«Особенности рефлексии религиозной культуры в современном российском образовании» – **канд. социол. наук С. Д. Лебедев** (Белгород, Белгородский государственный национальный исследовательский университет);

«Европейские культурные ценности и миссия православия» – **канд. филос. наук, протоиерей В. Ф. Федоров** (Русская христианская гуманитарная академия);

«Культура светская и церковная: проблемы взаимоотношений» – **О. А. Сибирева, В. В. Ахметьева** (Москва, Информационно-аналитический центр «СОВА»);

«Специфика структуры религиозного дискурса в современной России» – **д-р филос. наук А. М. Прилуцкий** (Санкт-Петербург, Теологический институт Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии);

«Русский протестантизм и российская культура» – **канд. культурол. наук А. В. Суховский** (Санкт-Петербургский Христианский университет);

«Традиция и современность: религиозные координаты» – **д-р полит. наук М. М. Мчедлова** (Москва, Российский университет дружбы народов);

Среди участников конференции, выступивших с сообщениями по отдельным обсуждавшимся вопросам – президент Российского объединения исследователей религии **д-р ист. наук М. И. Одинцов**, главный редактор журнала «Религия и право» **д-р юрид. наук А. В. Пчелинцев**, главный редактор журнала «Юридическое религиоведение» **И. В. Загребина**.

Формат конференции позволил всем участникам не только выслушать доклады и задать свои вопросы экспертам, но и непосредственно обсуждать каждый доклад, высказывать свои комментарии, полемизировать, вносить дополнительную информацию.

Среди основных проблем, затронутых в докладах, можно выделить активизацию религиозного фактора в современном российском обществе, полемику по поводу идеи и практики толерантности, неоднозначность последствий введения в светское образование курса «Основы религиозных культур и светской этики», взаимоотношения светских и конфессиональных организаций в вопросах культуры, необходимость новых подходов в религиоведческих исследованиях.

Оба дня конференции завершались проведением круглых столов. На первом круглом столе были представлены и обсуждены социально ориентированные культурные проекты ряда религиозных организаций (православный клуб «Супружеские встречи», оздоро-

вательные программы христиан адвентистов седьмого дня, благотворительная деятельность Исламского культурного центра в Санкт-Петербурге, социальные инициативы петербургской религиозной группы саентологов). Второй круглый стол был посвящён подведению итогов конференции, презентации новинок религиозно-ведческой литературы. На конференции также прошла фотовыставка «Религиозное многообразие северо-запада России».

Тематический диапазон и состав участников конференции показывает постепенное движение к интеграции разных по своим научным и мировоззренческим позициям исследователей религии в России.

Список литературы

1. Костылев П. Н. Современное российское религиоведение: стратегии осмысления: докл. на IV междунар. науч.-практ. конф. «Религия и/или повседневность», 16–18 апр. 2015 г., Минск, Беларусь [электр. ресурс]. – URL: <http://religious-life.ru/2015/04/kostylev-sovremennoe-rossiyskoe-religiovedenie-strategii-osmysleniya/>

2. «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI в. / сост., предисл., общ. ред. К. М. Антонова. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2014.

3. Фолиева Т. А. «Головокружение от успехов»: размышления о религиозно-ведческих исследованиях в России – 2015: докл. на IV междунар. науч.-практ. конф. «Религия и/или повседневность», 16–18 апреля 2015 г., Минск, Беларусь [электр. ресурс]. – URL: // <http://religious-life.ru/2015/04/folieva-golovokruzhenie-ot-uspehov-razmyishleniya-o-religiovedcheskih-issledovaniyah-v-rossii-2015/>

4. Яблоков И. Н. К дискуссии о современном состоянии и истории отечественного религиоведения // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2011. – № 1.

УДК 712. 01 : 721.012 : 378. 016.74

*К. Н. Якуничева, Е. В. Лагутина,
Л. М. Швындина*

Фестиваль-исследование «Люди D: эволюция продолжается»

В обзоре представлен фестиваль «Люди D: эволюция продолжается», который был проведён в Санкт-Петербурге 13–14 сентября 2014 г. Цель фестиваля – обратить внимание аудитории на суть дизайн-деятельности, предлагая рассматривать её как инструмент для создания среды, ориентированной на нужды человека и дружественной окружающему миру в целом, и вместе с тем рассмотреть актуальные практические вопросы современного дизайна.

The survey presents the festival «The D-People: Evolution Goes On» held in St. Petersburg on September 13th – 14th 2014 with the utmost goal to attract the audience's attention to the essence of design activity understood as the instrument to create the environment oriented at people's needs and world friendly, as well as to analyze urgent problems of modern design.

Ключевые слова: дизайн, технологии обучения, гуманная среда, «люди D».

Key words: design, teaching technologies, man friendly environment, «the D-people».

Фестиваль «Люди D: эволюция продолжается» был проведён в Санкт-Петербурге 13–14 сентября 2014 года. Организаторы ставили своей задачей обратить внимание участников на смысл дизайн-деятельности, предлагая рассматривать её как инструмент для создания гуманной среды, ориентированной на нужды человека и дружественной окружающему миру в целом. Среди тем фестиваля были шрифты в городском пространстве, принципы и перспективы организации городской среды, развитие эко-районов, использование иллюзий как средства формообразования в дизайне и пр. Фестиваль состоял из мастер-классов, презентаций и выставок, а также включал в себя конференцию. По существу, была создана **межвузовская площадка взаимодействия теоретиков и практиков дизайна.**

В основу мероприятия было положено намерение вернуться к изначальной сути дизайн-деятельности, которая сегодня нередко сводится к коммерческому способу



«убеждать людей приобрести то, что им не нужно, на деньги, которых у них нет, чтобы произвести впечатление на тех, кому до этого нет дела»¹. Основной идеей фестиваля было обращение к дизайну как деятельности, ориентированной в первую очередь на нужды человека и его органичное взаимодействие с окружающим миром. Дизайн рассматривался как инструмент для создания:

- гуманной среды, создаваемой человеком и для него как решение нужд и потребностей;
- целостной среды, соответствующей целостности человеческого сознания;
- среды, сформированной целесообразными инновационными идеями, а не модификацией и бесконечным тиражированием существующего;
- среды, которая не заставляет людей приспосабливаться, но сама способна отвечать их нуждам;
- среды, дружественной не только человеку, но и планете как целостному организму.

Интегративный подход конференции был обусловлен соответствующим характером самой дизайн-деятельности:

- как процесса, интегрирующего множество разнообразных факторов для достижения наиболее целесообразного результата;
- как инструмента интеграции общества;
- как инструмента интеграции, а не противопоставления человека и природы.

Среда, созданная человеком, – отражение его мышления. Эволюция человека как вида продолжается в эволюции его сознания и отражается в его предметно-пространственной среде. Переосмысление и решение множества проблем с помощью дизайна способно значительно повысить качество жизни человека, включая простран-

¹ См.: Папанек В. Дизайн для реального мира. М.: ОАО «Типография "Новости"», 2004.

ственно-физические и эмоционально-организационные процессы. В нашей стране это особенно важно. Наследие советского периода современных российских городов заставляет ежедневно «бороться» с мрачной средой. Сегодня к этому добавляется и визуально-психологический перегруз коммерческой рекламой, и сохраняющаяся непродуманность организации городской среды для людей с ограниченными возможностями и пожилых людей.

Фестиваль «Люди D» видел своей задачей-максимум продвижения дизайна как инструмента решения, в том числе названных проблем. Кроме того, обращаясь к молодой и пока непрофессиональной аудитории, фестиваль стремился донести сущностное понимание профессии дизайнера, показать его возможности и значение.

Выступления на конференции в рамках фестиваля были разнообразны и охватывали широкий спектр тем: профессиональные, исследовательские, прикладные, экологические, эмоционально-эстетические и др.

Оксана Финодеева. «Люди D – мифы и реальность». В докладе рассказано о столкновении двух точек зрения: заказчика и дизайнера, а также методам работы дизайнера интерьерера. Были рассмотрены обязанности дизайнера, специфика профессии, проблемы и пути их решения, вопрос о качествах личности, навыках и знаниях, которые присущи «людям D».

Раймо Рёсанен. «Финский дизайн: собственный опыт». В рамках доклада автор, опираясь на опыт своей многолетней проектной практики, рассмотрел особенности финского дизайна: понятие «инструментов» (Tool Designs), используемое в проектировании офисов и образовательных сред и включающее принципы эргономики; понятие «приправ» (Spice Designs), используемое для обозначения материалов, текстур, цветов и других средств, применяемых в создании атмосферы различных пространств.

Марин Буррон. «Эко-районы: новый подход в городском планировании и ландшафтном дизайне». В докладе было рассмотрено понятие «эко-района», приведена типология жилых строений, представлены примеры эко-районов во Франции и в Германии. В качестве особенности жизни в эко-районах докладчик обозначила необходимость соучастия жителей в общих процессах, готовность следовать правилам и идти на уступки. М. Буррон особенно подчеркнула, что, по её мнению, эко-районы – это одно из возможных решений современных экологических проблем.

Маргарита Морозова. *«На что способен дизайн в XXI веке».* В докладе были рассмотрены две актуальные проблемы современного дизайна: переоценка его роли (дизайн как панацея от всех бед), а также дизайн ради дизайна. В рамках доклада была сделана попытка показать, на что способен дизайн как катализатор перемен и обновления, а также как способ предложить своё решение насущных проблем общества.

Евгения Ставицкая. *«Оптические иллюзии как средство формообразования в дизайне среды».* Сфера дизайна часто использует явление оптических иллюзий, но по большей части в декоративной и научно-популярной плоскости. При этом мало востребуемыми в настоящее время остаются широкие возможности оптических иллюзий влиять на восприятие формы. Изучение этих возможностей делает зрительные иллюзии эффективным инструментом проектирования среды, в частности, средством коррекции несовершенного архитектурного пространства. Автор доклада поделился результатами профессионального исследования средообразующих возможностей оптических иллюзий.

Сергей Рассказов. *«Шрифт в городе».* В докладе была рассмотрена проблематика использования шрифтов в городском пространстве: неграмотное использование кириллицы, некачественные шрифты, которые нарушают коммуникацию и создают визуальный мусор. Была отмечена необходимость постоянной работы над улучшением визуальной городской среды.

Ксения Якуничева. *«Город: перспективы структурной организации».* Доклад был посвящён перспективам организации городской среды. Сегодня будущее архитектуры и города в целом часто представляется набором разрозненных, бесконечно разнообразных тенденций. Такое видение лишает понимания общей картины грядущего и препятствует появлению качественных организационных инноваций. В качестве перспективной модели-аттрактора структурных изменений городской среды в докладе была рассмотрена модель Органичной Целостности. Эта модель позволяет видеть обозначившиеся тенденции организации города как взаимосвязанные стороны единого направления и тем самым намечает общую картину городского пространства будущего.

Фестиваль продолжался два дня и проходил в центре Петербурга в пространстве «Парк культуры и чтения» на Невском проспекте. Различные мероприятия фестиваля посетило в общей сложности около 200 человек, 60 % составили студенты-дизайнеры. На различных докладах конференции в течение двух дней одновременно присутствовало от 10 до 35 слушателей.

Наибольший интерес вызвал доклад Сергея Рассказова «Шрифт в городе». Автору именно этого доклада было задано наибольшее количество вопросов. Нужно отметить, что крайняя актуальность графического дизайна сегодня значительно способствовала интересу к названному докладу.

В каждом из мастер-классов для взрослых и детей, также входивших в программу фестиваля, приняло участие от пяти до десяти человек. Тематика мастер-классов была разнообразной: часть из них были посвящены техникам хенд-мейд, часть – современным компьютерным технологиям. Нужно отметить, что данный подход оправдал себя, так как благодаря разнообразию форматов и уровней сложности мастер-классов их аудитория практически не совпадала, что значительно расширило аудиторию фестиваля в целом.

Таким образом, очевидно, что молодая (до 30 лет) и мотивированная аудитория будущих и действующих дизайнеров-профессионалов заинтересована в подобных мероприятиях. Часто значительным фактором, влияющим на посещаемость, могут стать время и место проведения семинара, а также рекламные возможности организаторов. В целом опыт фестиваля «Люди D» показывает, что сегодня при условии располагающих организационных обстоятельств подобные мероприятия не остаются без внимания.

Для того чтобы процесс подготовки дизайнера-профессионала на современном этапе соответствовал потребностям времени, он должен обязательно включать открытые мероприятия, имеющие межвузовский, научно-практический, по возможности, интернациональный и демократический, доступный людям разного уровня подготовки характер.

Создание подобных «площадок» интеллектуального обмена может способствовать повышению актуальности приобретаемых студентами знаний, облегчать их последующую интеграцию в профессиональное сообщество, повышать квалификацию дизайнеров-практиков и как следствие поднимать уровень дизайна в целом.

Цели описанного мероприятия в своём подходе к дизайну носили довольно общий характер. В каком-то смысле обращение к сути профессии «дизайн» и рассмотрение процессов дизайна как отражения изменений человеческого сознания может показаться слишком смелыми. Однако именно понимание значения предметно-пространственного творчества человека и необходимости качественных изменений обуславливают столь широкий подход.

Сведения об авторах

Абросимова Наталья Валерьевна – кандидат политических наук, преподаватель Колледжа физической культуры и спорта, экономики и технологий, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: rio00@ya.ru

Алябьева Светлана Валерьевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии, Санкт-Петербургский государственный аграрный университет; e-mail: alyabieva.sveta@yandex.ru

Андреева Лариса Евгеньевна – аспирант кафедры религиоведения, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена; e-mail: Andreeva.Larisa@mail.ru

Асалханова Марина Викторовна – кандидат искусствоведения, доцент кафедры культурологии и искусства, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: m.v.asalhanova@mail.ru

Висленко Андрей Леонидович – кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии, философии культуры и эстетики Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: visandrey@yandex.ru

Голик Надежда Васильевна – доктор философских наук, профессор кафедры культурологии, философии культуры и эстетики Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: n_golik@mail.ru

Даниелян Наира Владимировна – доктор философских наук, профессор кафедры философии и социологии, Национальный исследовательский университет «Московский институт электронной техники»; e-mail: vend22@yandex.ru

Джиган Мария Викторовна – аспирант кафедры философии и социологии, Национальный исследовательский университет «Московский институт электронной техники»; e-mail: mariadjigan@rambler.ru

Джиган Ольга Викторовна – аспирант кафедры философии и социологии, Национальный исследовательский университет «Московский институт электронной техники»; e-mail: olga-djigan@rambler.ru

Звездин Лев Александрович – соискатель Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: lev.zvezdin@rambler.ru

Куприянов Виктор Александрович – аспирант Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: nonignarus-artis@mail.ru

Лагутина Елена Викторовна – преподаватель, школа дизайна «Divina Harmonia», Санкт-Петербург; e-mail: info@dhschool.ru

Малахов Сергей Алексеевич – кандидат архитектуры, доцент, заведующий кафедрой инновационного проектирования, Самарский государственный архитектурно-строительный университет; e-mail: s_a_malahov@mail.ru

Мартынова Анастасия Геннадьевна – аспирант кафедры культурологии и искусства, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина; e-mail: MartynovaNastjia@mail.ru

Матросова Надежда Константиновна – кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания Института философии; Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: matrosovank@mail.ru

Мочалова Ирина Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: mochalova@yandex.ru

Наумова Екатерина Игоревна – кандидат философских наук, ассистент кафедры онтологии и теории познания Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: naumova11@inbox.ru

Павлюченков Николай Николаевич – кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет; e-mail: npavl905@mail.ru

Паршикова Галина Васильевна – аспирант кафедры философии, истории, социологии, Брянский государственный технический университет; e-mail: parshikovagalina@yandex.ru

Плешков Алексей Александрович – младший научный сотрудник Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А. В. Полетаева, Научный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва; e-mail: sheginoid@gmail.com

Прилуцкий Александр Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры религиоведения, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена; e-mail: alpril@mail.ru

Протопопова Ирина Александровна – кандидат культурологии, ведущий научный сотрудник, руководитель «Платоновского исследовательского научного центра», Российский государственный гуманитарный университет, Москва; e-mail: plotinus70@gmail.com

Румянцева Мария Владимировна – магистр философии, стажер-исследователь лаборатории исследований культуры Центра фундаментальных исследований, Научный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва; e-mail: mary.rumyantzeva@gmail.com

Скрипченко Дмитрий Валерьевич – аспирант кафедры социальной философии Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: descrip@mail.ru

Смирнов Михаил Юрьевич – доктор социологических наук, заведующий кафедрой философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: mirsnov@yandex.ru

Стрельченко Василий Иванович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии факультета философии человека, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена; e-mail: fil-kafedra@yandex.ru

Суховский Андрей Владимирович – кандидат культурологии, доцент кафедры теории и истории культуры факультета философии человека, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена; e-mail: reziprok@narod.ru

Тульпе Ирина Александровна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: tulpei@rambler.ru

Федоров Владимир Филиппович – кандидат философских наук, кандидат богословия, доцент факультета психологии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: vffedorov@gmail.com

Францишина Светлана Сергеевна – старший преподаватель кафедры философии факультета философии человека, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена; e-mail: fil-kafedra@yandex.ru

Швындина Любовь Михайловна – директор, школа дизайна «Divina Harmonia», Санкт-Петербург; e-mail: info@dhschool.ru

Шор Юрий Матвеевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии факультета культуры; Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов; e-mail: kaf_kult@gup.ru

Ягубова Светлана Яхшулуговна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социальных коммуникаций, Санкт-Петербургский государственный университет гражданской авиации; e-mail: svetlana_yagubov@inbox.ru

Якуничева Ксения Николаевна – преподаватель, школа дизайна «Divina Harmonia», Санкт-Петербург; e-mail: info@dhschool.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

№ 1

Том 2. Философия

Редактор *В.Л. Фуришатова*
Технический редактор *Н.В. Чернышева*
Оригинал-макет *Н.В. Чернышевой*

Подписано в печать 26.03.2015. Формат 60x84 1/16.

Гарнитура Arial. Печать цифровая.

Усл. печ. л. 17,5. Тираж 500 экз. Заказ № 1131

Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина
196605, Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, 10