

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
имени А. С. ПУШКИНА

# **ВЕСТНИК**

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

*Научный журнал*

**№ 4**

**Том 2. ФИЛОСОФИЯ**

Санкт-Петербург  
2015

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

***Научный журнал***

**№ 4 (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](http://www.lengu.ru)

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

## Содержание

<b>ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ.....</b>	<b>7</b>
<i>М. А. Маяцкий</i>	
«Лакет» Платона: от свидетельства к теории .....	7
<i>А. А. Мустафин</i>	
Особенности философии К. Н. Леонтьева: опыт историко-философской реконструкции.....	17
<i>Т. Л. Базулева</i>	
Философия на грани очевидности и сомнительности .....	25
<b>ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ.....</b>	<b>38</b>
<i>А. С. Казеннов</i>	
Развитие предмета философской антропологии .....	38
<i>В. Н. Скворцов, М. Ю. Смирнов</i>	
Ценности российского общества в ракурсе философской антропологии .....	48
<i>А. С. Мамзин</i>	
Природа человека и проблема взаимосвязи биологического и социального .....	56
<i>С. А. Лишаев</i>	
О критериях возрастной периодизации (материалы к философии возраста) .....	66
<i>Е. А. Потехина</i>	
Модель «мужчина нового типа – метросексуал» как альтернатива гегемонной маскулинности .....	77
<i>Т. В. Голлербах</i>	
Онтология аффекта.....	86
<i>А. М. Михина</i>	
«Пограничная ситуация» как центральный концепт философско- антропологического исследования кинотекстов А. Хичкока .....	96
<i>М. А. Коськов, М. Е. Харитонова</i>	
Предметные формы культуры как объект философского осмысления .....	106
<b>ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ.....</b>	<b>127</b>
<i>В. И. Стрельченко, Н. Ф. Провоторов</i>	
Философский скептицизм и образовательный релятивизм .....	127
<i>П. Ю. Нешитов</i>	
Зачем философия нефилософам.....	138
<i>О. Л. Гнатюк, К. В. Преображенская</i>	
Аксиосфера современного образования в высшей школе в России .....	148
<i>К. В. Преображенская, А. В. Хашковский</i>	
Научные конвенции как результат коммуникационного процесса: современные факторы позиционирования науки и университета .....	159

<b>ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ .....</b>	<b>164</b>
<i>Р. В. Светлов</i>	
Религия и публичная политика .....	164
<i>Е. С. Стрункина</i>	
Трактовки религии в публичном пространстве современных обществ .....	177
<i>В. А. Егоров</i>	
Тема гражданской религии в современном российском религиоведении ...	185
<i>О. А. Бокова, В. Д. Карандашов</i>	
Дискуссия о теологии в российской высшей школе.....	194
<i>С. В. Рязанова</i>	
Религиозные образы и идеи и их превращения в русской литературе .....	202
<i>С. В. Ватман</i>	
Рецепция мистического опыта в бенгальском вишнуизме VI–XVIII вв. как предмет научного исследования .....	212
<i>И. П. Курдыбайло, Д. С. Курдыбайло</i>	
О теургии и онтологии имени в Ареопагитическом корпусе .....	226
<b>СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ИСТОРИЯ.....</b>	<b>234</b>
<i>А. С. Соколова</i>	
Концепция сетевого общества в рамках цивилизационного подхода .....	234
<i>М. И. Микешин</i>	
Социальная метафизика братьев Стругацких.....	243
<i>М. В. Квист</i>	
Исследование одного кораблекрушения: социально-исторический этюд ....	254
<b>КУЛЬТУРОЛОГИЯ И ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ.....</b>	<b>265</b>
<i>В. О. Бернацкий, Д. В. Литвина, Е. А. Мезенцев</i>	
Проблемы творчества в современном театре .....	265
<i>Е. Н. Шатова</i>	
Польское кино первых послевоенных лет (1944–1956): влияние цензуры на судьбу и содержание кинотекста.....	272
<i>А. С. Клюев</i>	
Музыка в структуре мира .....	283
<i>А. Ю. Тылик</i>	
Наружная реклама – мишень художественных «интервенций».....	291
<b>НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ.....</b>	<b>300</b>
<i>В. Э. Орлова, А. Н. Лямина</i>	
Светские и религиозные ценности в современной России .....	300
<i>И. Н. Мочалова, И. А. Протопопова</i>	
Хроника отечественного платоноведения (Санкт-Петербург – Москва, 2015 г.) .....	305
Сведения об авторах.....	314

## Contents

<b>HISTORY OF PHILOSOPHY</b> .....	<b>7</b>
<i>M. A. Maiatsky</i> Plato's "Lachetus": from Evidence to Theory .....	7
<i>A. A. Mustafin</i> K. N. Leontiev's Philosophy Characteristic Features: An Attempt of Historical and Philosophical Reconstruction .....	17
<i>T. L. Bazuleva</i> Philosophy on the Verge of the Evident and the Questionable.....	25
<b>PHILOSOPHIC ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE</b> .....	<b>38</b>
<i>A. S. Kazennov</i> The Development of the Subject of Philosophical Anthropology.....	38
<i>V. N. Skvortsov, M. Yu. Smirnov</i> Values of Russian Society in the Perspective of Philosophical Anthropology .....	48
<i>A. S. Mamzin</i> Human Nature and the Problem of the Relationship of the Biological and the Social.....	56
<i>S. A. Lishaev</i> On the Criteria of Age Periodization (Data on Philosophy of Age).....	66
<i>E. A. Potekhina</i> Model "New Type of Man – Metrosexual" as an Alternative to Hegemonic Masculinity.....	77
<i>T. V. Hollerbach</i> The Ontology of Affectus .....	86
<i>A. M. Mikhina</i> «The Border Situation» as the Central Concept of the Philosophical and Anthropological Research of A. Hitchcock's Cinema Texts .....	96
<i>M. A. Koskov, M. E. Haritonova</i> Substantive Forms of Culture as an Object of Philosophical Understanding.....	106
<b>PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF EDUCATION</b> .....	<b>127</b>
<i>V. I. Streltchenko, N. F. Provotorov</i> Philosophical Skepticism and Educational Relativism.....	127
<i>P. Yu. Neshitov</i> Philosophy's Use for Non-Philosophers.....	138
<i>O. L. Gnatyuk, K. V. Preobrazhenskaya</i> Axiosphere of Modern Education in Russia's Universities.....	148
<i>K. V. Preobrazhenskaya, A. V. Khashkovskiy</i> Scientific Conventions as the Communication Process Result: Modern Factors of Positioning of Science and the University .....	159

<b>PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES .....</b>	<b>164</b>
<i>R. V. Svetlov</i>	
Religion and Public Policy.....	164
<i>E. S. Strunkina</i>	
Interpretations of Religion in Modern Societies' Public Space.....	177
<i>V. A. Egorov</i>	
The Topic of Civil Religion in Modern Russian Religious Studies .....	185
<i>O. A. Bokova, V. D. Karandashov</i>	
The Debate on Theology in Russian Universities .....	194
<i>S. V. Ryazanova</i>	
Religious Images and Ideas and their Transformations in Russian Literature .....	202
<i>S. V. Vatman</i>	
The Reception of Mystical Experience in 16 <sup>th</sup> – 18 <sup>th</sup> centuries Bengal Vishnuism as the Subject of Research.....	212
<i>I. P. Kurdybaylo, D. S. Kurdybaylo</i>	
On Theurgy and Name Ontology in the <i>Corpus Areopagiticum</i> .....	226
<b>SOCIAL PHILOSOPHY AND HISTORY .....</b>	<b>234</b>
<i>A. S. Sokolova</i>	
The Concept of Network Society in the Civilized Approach .....	234
<i>M. I. Mikeshin</i>	
The Strugatsky Brothers' Social Metaphysics.....	243
<i>M. V. Kvist</i>	
Study of a Shipwreck: A Socio-Historical Etude .....	254
<b>CULTURAL STUDIES, ART STUDIES .....</b>	<b>265</b>
<i>V. O. Bernatskiy, D. V. Litvina, E. A. Mezentsev</i>	
Problems of Creativity in Modern Theater .....	265
<i>E. N. Shatova</i>	
Polish Cinema of First Post-WWII years (1944–1956): the Impact of Censorship on the Fate and Cinematic Content .....	272
<i>A. S. Klujev</i>	
Music in the Structure of the World .....	283
<i>A. Yu. Tylik</i>	
External Advertising – Aim of Artistic “Interventions” .....	291
<b>ACADEMIC LIFE.....</b>	<b>300</b>
<i>V. E. Orlova, A. N. Lyamina</i>	
Secular and Religious Values in Modern Russia.....	300
<i>I. N. Mochalova, I. A. Protopopova</i>	
Chronicle of Russian Platonic Studies (St. Petersburg – Moscow, 2015).....	305
<i>About the Authors</i> .....	314

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 141.131

М. А. Маяцкий

### «Лакет» Платона: от свидетельства к теории\*

Свой ранний диалог «Лакет» Платон предварил объемным введением (178 а – 190 в), давно вызывающим споры. Автор видит в раннем творчестве Платона разработку оптических предпосылок «опсоцентристской» философии. Эта разработка встраивается в проблематику славы-репутации, центральную для греческого полиса.

Plato starts his early dialogue *Laches* with a long introduction that has long been an object of debates. The author suggests that young Plato elaborated here *optical* premises of his “opsocentric” philosophy. This elaboration is inserted into the problematic field of glory and reputation crucial for the Greek polis.

**Ключевые слова:** Платон, зрение, воспитание, добродетель (доблесть), мужество, свидетель, свидетельство, театр, полис.

**Key words:** Plato, vision, education, virtue, courage, witness, evidence, theatre, polis.

В истории рецепции платоновского «Лакета» отдельную, хотя и несколько курьезную, проблему составляет объяснение чрезмерно, по мнению некоторых интерпретаторов, растянутой первой части диалога (178 а – 190 в). Конечно, видят здесь какую-то проблему далеко не все, а лишь те, кто считает, что существует «правильная» модель сократического (т. е. раннеплатоновского) диалога (некая небесная *идея* сократического диалога), а именно такая, какую они выводят по индукции из рассмотрения всех ранних диалогов Платона. Раз в ранних диалогах вопрос, что такое *x?*, занимает центральное место, *значит* такое же он должен был бы занять и в «Лакете». Но даже и те, кто не предьявляет к композиции сократических диалогов таких строгих требований, должны найти какой-то смысл в действительно весьма пространной первой части диалога (называть ли ее *введением* или нет).

---

© Маяцкий М. А., 2015

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

Одни считали первую часть затянутой, *если учитывать* скудость ее содержания [9, s. 411]. Другие предлагали и предлагают разные версии этого оправдания. М. Поленц объяснял цель «вступления» необходимой защитой Сократа от обвинений Мелета [8, s. 35–36]. Аналогичной позиции придерживается Ч. Кан: ко времени написания «Лахета» широкая публика и особенно молодежь знала о Сократе мало. Его имя смутно ассоциировалось с «горем от ума» – с беспокойной мудростью, приведшей к печальному концу, а также с одноименным нелепым персонажем комедии Аристофана. Самое время было напомнить и о сократовском благородном происхождении, и о его военной стойкости, и о заботе о полисе [5, p. 18]. М. Стоукс находит в первой части даже больше смысла, чем в довольно привычной второй [11, p. 40] (и я не могу с ним не согласиться). Согласно Р. Спраг, первая часть «Лахета» – единственное место в платоновском корпусе, представляющее слушателям и читателям личность Сократа, поэтому «если бы начало *Лахета* не было таким пространным, то, может быть, начало, скажем, *Менона*, не могло бы быть таким кратким» [10, p. 3].

Я также осмелился выдвинуть свою версию. В 1990-е гг. мной была предпринята попытка рассмотрения всего творчества Платона, простите за невольную тавтологию, с точки зрения *зрения* [7]: я проанализировал основные оптические метафоры (типа «интеллект как око души») и оптические притчи (в частности, миф о пещере), разобрал роль, которую играет у Платона солнце, и т. д. Если читать Платона с этой стороны, неприметный ранний диалог «Лахет» обретает совсем другое звучание. Он – и прежде всего его первая «вводная» часть – выступает как самоуяснение соотношения чувственного и умопостигаемого, видимого простым глазом и видимого оком души. Иными словами, он предстает как дальние подступы к так называемой «теории идей» (кстати, этимологически это выражение несколько тавтологично, так как означает что-то вроде «созерцания видимого»). Ни в одном другом диалоге, ни в раннем, ни в позднем, такой интенсивной и пространной разработки визуальности не встречается. Первая часть диалога оказывается вовсе не затянувшейся преамбулой к обычному для сократических диалогов выяснению, «что есть *x*?», а совершенно оригинальной и уникальной в платоновском корпусе артикулирующей оптических предпосылок, оптического фона всей будущей платоновской философии.

Конечно, такая гипотеза требует серьезных доказательств, и я их собираюсь здесь представить. Перечитаем первую часть диалога в свете нашей оптической гипотезы.



Неслучайно и примечательно, что разговор происходит сразу после спектакля и начинается с его обсуждения, и что даже первое слово диалога – «посмотрели» (*tetheasthe* – 178 а 1)<sup>1</sup>. Лисимах и Мелесий пригласили двух военачальников посмотреть вместе с ними (*suntheasasthai* – 178 а 2–3) показательные выступления гоплитов, считая, что это даст удобную отправную точку для дискуссии. Ищут же они не просто собеседников, а советчиков. Лисимах объясняет, что они с Мелесием разделяют с другими афинянами одну заботу<sup>2</sup>: они беспокоятся, что не смогут позаботиться о своих сыновьях как следует. Сами они – бесславные дети знаменитых родителей, соответственно, Аристида и Фукидида (своих детей они назвали в честь прославленных дедов<sup>3</sup>), и не хотят повторить ошибки отцов, которые, будучи поглощены делами других, позволили сыновьям нежиться в роскоши и бездельи. Лисимах побуждает сына искать хорошего педагога, ибо сам он может предложить ему лишь свой отрицательный пример: сыну грозит стать похожим на отца, а именно столь же бесславным (*akleeis genêsontai* – 179 d 4).

Уже здесь проблема предварительно развернута в обсуждении двух различий (а затем и серии парадоксов): а) между хорошим гражданином и хорошим отцом: почему живого (и непосредственно наблюдаемого) примера отца недостаточно, чтобы стать, как и он, достойным человеком?<sup>4</sup> б) между хорошим гражданином и гражданином знаменитым: неужели, чтобы быть хорошим человеком и гражданином, необходимо быть таким же знаменитым, как образцовый Аристид? Не предусмотрена ли возможность быть хорошим гражданином, не будучи знаменитостью?<sup>5</sup> Итак, первый парадокс:

<sup>1</sup> Это соблюдается далеко не во всех переводах из тех, которые оказались нам доступны – как в прямом, так и языковом отношении. Например, первая фраза диалога в переводе С.Я. Шейнман-Топштейн: «Вы, Никий и Лахет, сейчас наблюдали человека, сражавшимся в тяжелом вооружении» [с. 268]. Ср. [3].

<sup>2</sup> Большинство из них считают, что доблести-добродетели нельзя научить: «Протагор» (319 d sq.) О передаче добродетелей от родителей к детям см. также «Менон» (93 b–94 e), «Протагор» (326 e–328 c), «Феаг» (126 d).

<sup>3</sup> Следовательно, лишь по недоразумению один комментатор полагает, что «в “Лахете” сыновья Лисимаха и Мелесия остаются не названными» [2, p. 28, n.24].

<sup>4</sup> Споры об образовании здесь вовсе не абстрактны. Эхо военных кампаний еще не утихло и напоминает, увы, о закате Афин, чьим символом служит здесь безвестность отцов, обратившихся за советом к генералам [4, s. 64–65].

<sup>5</sup> Асимметричная антиномия «безвестный vs лучший» (*akleês – aristos*) предполагает отождествление хорошего человека со знаменитым. Ни Лисимах, ни Мелесий не совершили ничего предосудительного. Их бес-славию носит характер в большей степени нейтральный, чем негативный. Они просто не стали предметами молвы-славы.

твоя добродетель остается сомнительной, пока ты не знаменит; она *зависима* от твоей репутации.

Другой парадокс заключен в том, что Лисимах тревожится о своих сыновьях *как будущих отцах* (179 с–d). Его не так смущает собственное бесславие, как то, что сын не сможет воспроизвести дидактическую ситуацию, в которой отец *говорит* об отце как объекте славы (*klea*).

Третий парадокс: Лисимах и Мелесий обвиняют своих отцов в том, что те не занимались личными и семейными делами, в частности, воспитанием детей (179 d). Однако ясно, что занятие «общими делами» и есть одно из необходимых условий становления прославленным. Антиномия сформулирована таким образом, что «хороший отец» и «знаменитый человек» не могут совпасть, а чередуются от одного поколения к другому. Предположим, что Лисимах и Мелесий – хорошие отцы, раз они заботятся о своих сыновьях; значит, у этих есть шанс стать, подобно дедам, доблестными и знаменитыми, но зато плохими отцами<sup>1</sup>. Но подмена доблести прославленностью остается скрытой от обоих отцов: хотя они хотят воспитать достойных («лучших», *aristoi*), их концепция «лучшести» задана репутацией, славой. Поэтому, хотя им и не в чем себя упрекнуть, они испытывают стыд перед своими детьми.

Наконец, четвертый парадокс: по какому критерию отцы выбрали своих советчиков? Вероятно, по их военной компетенции (советчики названы «знающими», *gnôtai* – 178 b 3) и славе. Но разве изначальная проблема, заставившая их идти за советом к другим, не состояла в том, что знаменитые (прежде всего, своим мужеством) люди – подобно их собственным отцам – не умеют преподавать и передавать свои доблести следующему поколению?

Изложив свои заботы, Лисимах признаётся, что уже последовал чьему-то совету, согласно которому юношам полезно изучение искусства гопломахии; потому он и пришел посмотреть (*theasasthai* – 179 e 3) представление известного гоплита. Но озабоченные родители решили не только пойти посмотреть на спектакль (*elthein epi thean* – 179 e 4), но и пригласить на него военачальников в качестве зрителей (*suntheastas* – 179 e 5) и советчиков.

Здесь Лахет и напоминает о присутствующем Сократе; его представляют сначала согласно его происхождению, через отца, с которым Лисимах был хорошо знаком. Лахет же мог самолично на поле брани

<sup>1</sup> Платон дает подробный анализ этого поколенческого чередования с точки зрения психо-воспитательной для каждого режима и для переходов от одного режима к другому: «Государство» (549 с–550 b, 553 а–с, 558 с–559 b, 559 d–562 а, 568 е–569 с).

наблюдать (*egô kai allothi ge auton etheasamên* – 181 a 8), как Сократ оправдал честь не только отца, но и всей родины. Так здесь введен мотив свидетельства, который обретет всю важность в рассказе Лахета о прошлых подвигах только что виденного гоплита. Сократа ценят за вполне второстепенные свойства (он нашел хорошего педагога, он мужественно отступал). В конце концов Лисимах вполне логично хвалит Сократа не за его специфические качества (о них у него самое смутное представление), а за его хорошую репутацию (*chairô hoti eudokimeis* – 181 b 8)<sup>1</sup>.

Сократ обещает помощь, но только после того, как выскажутся люди более сведущие – Лахет и Никий. Никий решительно высказывается в пользу гопломахии, доводя, однако, свою позицию до абсурда: надо чтобы молодежь, как только у нее появляется досуг, посвящала его исключительно этому искусству. От него можно перейти к искусству военачалия, а те, кто им овладеет и возжелает славы (*philotimêtheis* – 182 b 7), смогут подступиться к всеобщему искусству ведения войны. К тому же гопломахия способствует обретению внешнего вида, способного устрашить врага (182 c–d). Примечательно, как в аргументах Никия смешиваются соображения военной доблести, этоса социальной группы, прагматические резоны и стремление подхлестнуть у молодежи честолюбие.

Лахет тоже в целом за науку, но нужно сперва удостовериться, что это действительно наука и полезна ли она. Насчет гопломахии у него сомнения. Он предлагает рассмотреть (*eis tade apoblepas* – 182 e 5) тот факт, что будь она важна, это бы не скрылось (*ouk an lelêthenai* – 182 e 6; *ou ... lelêthen* – 183 a 2–3) от спартанцев. Ведь он видит (*horô* – 183 b 3), что для всех собравшихся здесь гоплитов Лакедемон – это святыня, но вместо того, чтобы показывать (*epideiknumenos* – 183 b 1; *epideiknusin* – 183 b 2) свое искусство настоящим мастерам, они предпочитают выступать перед теми, кто сам признается в своей посредственности в этом отношении. Кажется, чтобы подчеркнуть враждебность подлинного (подлинного образования, подлинной философии) мнимому и показному, молодой Платон вкладывает именно в уста Лахета прямое сравнение (и опасное смешение) с театром (183 a–b). Лахет сравнивает гоплитов со знаменитыми поэтами-трагиками... в пользу последних! Они съезжаются на состязание в культурную столицу – Афины, тогда как гоплиты трус-

<sup>1</sup> Тот факт, что дети самого Сократа не стали знаменитостями, кажется, никого из присутствующих не беспокоит.

ливо избегают слишком сурового суда спартанцев. Таким образом, Лахет – вероятно, саркастично – принимает сторону поэтов и театра.

Здесь Лахет оставляет общие рассуждения и переходит к рассказу о личном опыте. Он сам встречал много юных гоплитов и видит (*horô* – 183 с 2), каковы они. Кого это не убеждает, может рассмотреть (*skepsasthai* – 183 с 3; отметим, что обычно это слово зарезервировано за Сократом и крайне редко встречается в речах других персонажей) дело с другой стороны. Никто из упражняющихся в гопломахии не показал себя с хорошей стороны (или «не снискал доброй славы», *eudokimos gegonen* – 183 с 4), тогда как практикующие другие искусства становятся именитыми (*onomastoi* – 183 с 6).

«Да что далеко ходить за примерами! Возьмем того же Стесилая, который выступал здесь в палестре: вы *смотрели* на искусство, которые *показывал* вам Стесилай, я же *смотрел* на его искусство, когда он его *показал*, сам того не желая» (*etheasasthe – epideiknumenon, etheasamên – [en tê alêtheia ôs alêthôs] epideinumenon* – 183 d 1–3; пер. авт.).

В этом пассаже

коллективное

смотрение ради смотрения

на то, что показывается нарочно,

противопоставляется

a') личному

b') смотрению в гуще сражения

c') на то, что не было предназначено для показа.

Мы вскоре узнаем, что «личный» визуальный опыт не был, однако, индивидуальным: многочисленные зрители соучаствовали в наблюдении и создавали его контекст. Само же увиденное событие – достаточно банально, если не сказать нелепо. Во время небольшого морского боя Стесилай взял самодельный бугор и зацепился им за вражеские снасти, но потом не смог его освободить и, когда ему в шутку бросили под ноги камень, вынужден был его выпустить. Комизм сцены весьма сомнителен, и, вероятно, будь соратники Стесилая вовлечены в настоящий бой, им бы наверняка было недосуг смеяться. Но дело в том, что речь шла о простом морском разбое, вражеское судно было торговым, а потому ни с каким сопротивлением компаньоны Стесилая не столкнулись: сами пострадавшие не могли удержаться от смеха при виде сцены (*epi te tô schêmati* – 184 а 3). Ценность свидетельства Лахета оказывается поставленной под угрозу, ведь он хотел противопоставить спектаклю настоящий бой. Страдает и сам авторитет Лахета, так как авантюры, подобные им описываемой, мужества и не требуют. Лахет явно не различает личное наблюдение от

массового квази-театрального восприятия, где к тому же зрители взаимодействуют с актером<sup>1</sup>. Неясно и то, где находился наблюдатель. Лахет был либо среди ограбленных (что маловероятно), либо среди грабителей, но он ни разу не называет военное судно «своим» или «нашим». Не пересказывает ли он обросшую подробностями байку о Стесилае? Мы вправе подозревать, что Лахет способен доверять мнению «многих» больше, чем индивидуальному<sup>2</sup>.

Далее (от 184 b) Лахет лишь резюмирует свою позицию и вводит новое различие «трус vs смельчак», которое постепенно изменит курс диалога. Раньше обсуждалось только, как сделать из мальчика знаменитого мужа; впредь речь пойдет о добродетели/доблести. Конечно, Лахет трактует добродетели своеобразно – как своего рода клише, устойчивые ярлыки, которые остаются в силе независимо от деяний. Трус останется трусом, что бы смелого он ни сделал. Напрасно мы ждем от него суждения, в силах ли гопломахия помочь трусу превозмочь себя и выполнить боевые задачи. Лахет считает, что если трус решит, будто овладел этой наукой, то поведет себя нагло и обнаружит (*epiphanesteros* – 184 b 5) еще яснее, каков он есть. К смельчаку же приковано всеобщее внимание всех (*phulattomenos* – 184 b 6), и он рискует стать объектом несоразмерной критики. Только сверхъестественное мужество способно оградить его от насмешек.

Именно Лахет вводит здесь различие «мужественный – дерзкий» (*andreios* – *thrasuteros*), где второй выступает негативно-преувеличенным вариантом первого. В битве, считает Лахет, дерзость может быть маской труса, иными словами, героический акт может быть совершен и трусом и не сотрет с него этикетку труса. Если следовать Лахету, мнение, которое сложилось о человеке у большинства, куда важнее всего, что он может совершить<sup>3</sup>.

Поэтому вполне логично, что Сократ, впервые получающий слово, сразу ставит вопрос о компетенции мнения большинства. Поставленная было под сомнение наука (*mathêma* – 181 e 1; 182 d 7, 9; 184 b 2, 3 и др.) реабилитирована под другим именем (*epistêmê* – 184 e 8). Сократ как будто напоминает присутствующим об ответственности воспитателя, но, по сути, переинтерпретирует ее: у него

<sup>1</sup> Строгое разделение на зрителей и актеров – феномен гораздо более поздний. Классический греческий театр искал и, несомненно, достигал коллективного отождествления зрительской массы с той «делегированной» ею группой, которая составляла хор. См., например, Longo [6, p. 18–19].

<sup>2</sup> Ср: 197 a 4–5, где он осуждает Никия за то, что он, как полагает Лахет, смеет мыслить против мнения всех (*pasin enantioumenos*).

<sup>3</sup> Ср. пассаж, в котором Лахет то *кажется* любителем слов, то *кажется* их ненавистником (188 e 1–4).

речь идет уже не о воспитании избранных «лучших» (*aristoi* – 179 b 2, d 7), не о знаменитых (по контрасту с *akleis* – 179 d 4), не о достойных имен [своих предков] (*tôn onomatôn axioi* – 179 d 5), а о достойных (букв. полезных, ценных: *chrêstôn* – 185 a 6). А для этого нужен учитель, который не только владеет искусством (например, боя в вооружении), но и знанием того, *ради чего* ему нужно учить. Сократ приводит два эпагогических примера, первый из которых обращается к зрению. Страдающему глазами нужен совет относительно лекарства или относительно глаз? Конечно, относительно глаз. В этой «оптической притче» (каковые станут обычными в последующих диалогах) трудно не увидеть призыв к Лахету подвергнуть испытанию его собственный взгляд, который он вообще не ставит под вопрос. Сократ так формулирует задачу их общего поиска: нужно исследовать (*skopein* – 185 d 9), сведущ ли советчик в том, что мы исследуем, раз мы это исследуем (*skoroumenoi skoroumen* – 185 d 10–11, ср. 185 b 1–2). Бездумному и некритичному к «условиям взгляда» лахетовскому *horaô* Сократ противопоставляет свое *skeptomai*, не довольствующееся сообщением об «увиденном». Мы хотим исследовать (*skopein* – 185 e 1) знание-умение, полезное для юных душ. Для этого нам нужно изучить (*skepteon* – 185 e 6), кто среди присутствующих сведущ в заботе о душах и у кого были для этого хорошие учителя. Не замечая намека, Лахет возражает: разве Сократ не видел (*heôrakas* – 185 e 7), что не имевшие учителей часто добивались большего, чем имевшие? Сократ признается, что видел. Пусть так, но те, кому не на кого из учителей сослаться, должны предъявить (*epideixai* – 185 e 1, 186 a 6, b 3) свои результаты, а именно молодых людей, ставших благодаря им лучше. Сократ дважды подчеркивает равносильность этих аргументов: можно сослаться на своих учителей, а можно – на свои результаты (186 e 3–187 a 8, 189 d 5–7). Сам Сократ рассказывает, что был слишком беден, чтобы иметь учителей и ... останавливается! Не потому ли, что его результаты (юноши, ставшие лучше в общении с ним) очевидны и что прямая к ним апелляция слишком обнажила бы апологетический характер диалога?

Далее Сократ поручает Никию и Лахету искать специалиста в образовании, причем учесть (*skopein* – 187 b 1) важность задачи: речь ведь идет о наших детях. Лисимах поддерживает Сократа, прося военачальников исследовать вместе с ним (*koinê meta Sôkratous skeptasthe* – 187 d 2; ср. 189 c 2), и предлагает им посмотреть (*horate* – 187 d 4), так ли, по их мнению, нужно действовать. Примечательно, что *horaô* и другие непосредственно визуальные глаголы широко употребляют-

ся Лисимахом и Лахетом, а *skopeô* – *skepsomai* остаются зарезервированными за Сократом.

Затем Никий и Лахет рекомендуют Лисимаху Сократа. Никий замечает, что в разговоре с Сократом собеседник вынужден давать отчет о своей жизни и потом невольно ведет себя в жизни предусмотрительнее (188 b) (здесь явная аллюзия Платона на драматичную военную карьеру Никия). В отличие от Лахета, отдающего предпочтение «непосредственному» (мы уже констатировали, что на деле оно совсем не таково) наблюдению, Никий ратует за постижение будущего<sup>1</sup>. В диалоге еще встретится в другой формулировке критерий подлинного знания: оно не дает привилегий наличному настоящему, но постигает *в равной мере* настоящее, прошлое и будущее (199 a 6-8), т. е. не только видимое, но и то, что не дано зрению. У молодого Платона это означает прежде всего причины и следствия.

Сократ считает, что предмет разговора еще не получил должного прояснения и ведет его к новой проблематике, тут же поясняя ее очередной «оптической притчей». Хорошо бы выяснить, не улучшает ли одна вещь другую, к ней присоединяясь, подобно тому, как зрение (*opsis* – 190 a), присоединяясь к глазам, улучшает их. Но сначала нужно понять, что есть зрение (и слух, добавляет он, хотя о слухе не было раньше речи). Сократ явно дает понять Лахету, что видеть собственными глазами (ведь он, например, утверждает, будто сразу, с виду, различает «настоящего человека – 188 с 8, иначе говоря, видит добродетель) ничего не гарантирует: надо, чтобы к глазам прилагалась *способность* видеть. Так в «Лахете» готовится тезис о необходимости знать природу добродетели, чтобы ее опознавать в людях и поступках. Лахет же утверждает, что знает/видел мужество, но не может это оформить в слова (194 b).

Таким образом, первая часть диалога является оптической подготовкой к формулировке больших платоновских доктрин – об идеях, о знании и мнении, о Благе. Чтобы увидеть вещь (и не обмануться), нужно «сперва» уметь созерцать ее идею. Это справедливо не только для мужества и других доблестей-добродетелей, но и вообще для всего познаваемого. Такое прочтение «введения» в «Лахет» не исключает другие, упомянутые в начале: напоминание о Сократе начавшей его забывать афинской публике и т. д. «Оптическое» прочтение их дополняет. Общий фон введения составляет тематика славы, репутации – центральная для полиса с его культом взаимного наблюдения и

<sup>1</sup> Постигание будущего исторический Никий не отделял от «мантики», искусства гадания; но *promêtheia* противостоит *mantikê* как подлинное знание простой способности распознавать знаки: 185 a 9, 197 b 3 vs 195 e sq.

контроля, кажимости и молвы. *Eudoxia* (букв. выглядеть, казаться хо-рошим) и *eukleia* (букв. добрая слава), слава визуальная и слуховая здесь переплетаются. Эта тематика указывает, конечно, и на самого Сократа, на его репутацию, которую пора было обновить и скорректировать, и на его пренебрежение к показному и неумеренному славолюбию.

### Список литературы

1. Платон. Лахет / пер. С.Я. Шейнман-Топштейн // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1 / общ. ред. А.Ф. Лосева и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 268–294.
2. Cordero N.-L. Platon. Sophiste. [Пер., введ., коммент.] – Paris: Flammarion, 1993.
3. Hardy J. Platon. Laches. [Пер., коммент.]. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
4. Hinske N. Zur Interpretation des platonischen Dialogs *Laches* // Kant-Studien. – 1968. – Bd. 59. – S. 62–79.
5. Kahn Ch. Plato's Methodology in the *Laches* // Revue de Philosophie ancienne. – 1986. – No. 156–157. – P. 7–21.
6. Longo O. The Theater of the *Polis* // Winkler J. & Zeitlin F. (ed.) Nothing to do with Dionysos? Athenian drama in social context. Princeton: Princeton University Press, 1990. – P. 12–19.
7. Maiatsky M. Platon penseur du visuel. – Paris: L'Harmattan, 2005.
8. Pohlenz M. Aus Platos Werkezeit. Philologische Untersuchungen. – Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1913.
9. Schaarschmidt K. Die Sammlung der platonischen Schriften zur Scheidung der echten von den unechten untersucht. – Bonn: Markus, 1866.
10. Sprague R. [Пер., введ., коммент.] Plato. Laches & Charmides. – Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1973.
11. Stokes M. Plato's Socratic Conversations. Drama and Dialectics in Three Dialogues. – Baltimore: J. Hopkins University Press, 1986.



**Особенности философии К. Н. Леонтьева:  
опыт историко-философской реконструкции**

Целью статьи является реконструкция и оценка ключевых особенностей системы философских взглядов К.Н. Леонтьева, их теоретическое осмысление и выявление положительного потенциала и мировоззренческих возможностей для дальнейших историко-философских исследований.

The purpose of the article is to reconstruct and evaluate the basic features of the system of K.N. Leontiev's philosophical views, as well as to conceptualize them, identifying positive potential and possibilities for further historical and philosophical studies.

**Ключевые слова:** К.Н. Леонтьев, славянофилы, органицизм, триединый процесс развития, «византизм», «русский Ницше».

**Key words:** K.N. Leontiev, Slavophiles, organicizm, a three-pronged development process, «byzantism», «Russian Nietzsche».

Судьба Константина Николаевича Леонтьева уникальна в истории отечественной философской мысли. Родился будущий философ в селении Кудиново Калужской губернии в 1831 г. По окончании Калужской гимназии в 1848 г., он поступает на медицинский факультет Московского университета. Не прослушав полного университетского курса, К. Н. Леонтьев в 1853 г. был выпущен в звании врача, после чего отправился на юг в действующую армию для участия в Крымской войне в качестве военного лекаря. По окончании Крымской кампании он оставил военно-медицинскую службу, перебравшись через некоторое время в столицу. В Петербурге Леонтьев устроился в Азиатский департамент Министерства иностранных дел России и был направлен на дипломатическую работу в Турцию. После десяти лет успешной карьеры, разойдясь во взглядах по политическим мотивам с главой российского дипломатического представительства в Константинополе графом Игнатьевым и недовольный в целом восточной политикой царского правительства, К.Н. Леонтьев вынужден был подать в отставку. Получив её, он около года провёл на горе Афон среди греческих и русских монахов.

Пребывание в монастыре и общение с афонскими старцами в корне поменяло мировоззрение К. Н. Леонтьева. Вот что он писал о своём обращении и жизни на святой Афонской горе:

«Что мне за дело до всех этих великих умов и великих открытий. Я всё это давно знаю. Они меня уже ничем не удивят. Я у всех этих великих умов вижу их слабую сторону, вижу их противоречия друг другу, вижу их недостаточность. Может быть, они умом ошиблись не веруя в церковь; математически не додумались... упустили из вида то и другое. И если уж нужно каждому ошибаться, то уж я лучше ошибусь умом по-своему, так как я хочу, а не так, как они учат меня ошибаться. Буду умом моим ошибаться по-моему; так ошибаться, как мне приятно, а не так, как им угодно, всем этим европейским мыслителям!» [10, с. 502].

Бескомпромиссность и принципиальность К.Н. Леонтьева в отстаивании своих философских взглядов, самостоятельность и независимость суждений сформировали в российских интеллектуальных кругах вокруг его имени атмосферу враждебности. Парадоксальность мыслей философа не привлекала, а отталкивала, пугала своей необычностью, создав ему образ крайнего реакционера и консерватора. Однако «неизменно и вне всякой зависимости свои крайние мнения он без всяких оговорок высказывал и в такое время, когда это не могло принести ему ничего, кроме общего презрения и осмеяния» [12, с. 571].

Надо сказать, что К. Н. Леонтьев, хотя и называл себя «уединённым (одиноким) мыслителем», имел среди интеллектуалов того времени близких по духу людей, понимающих и разделяющих его философские взгляды и убеждения как при жизни, так и после его кончины. Среди них следует назвать Л. А. Тихомирова, писавшего о редком даре Леонтьева видеть «очень далеко «вперед», в такое будущее, что средний глаз плохо его даже схватывает» [14, с. 202]. Леонтьев неоднократно и сам говорил о преждевременности своих идей, не понятых и не принятых его современниками:

«Я постоянно оправдан позднейшими событиями, но не современной людской догадкой. Теперь я разучился воображать себя очень нужным, полезным...Провидению не угодно, чтобы предвидения уединённого (одинокого) мыслителя расстраивали ход истории посредством преждевременного действия на слишком многие умы» [9, с. 184].

В.В. Розанов указывал на его «крупный самобытный ум, на великую силу, место которой в литературе и истории нашей не predeterminedено» [11, с. 277]. С.Л. Франк отмечал, что русская интеллигенция не оценила «и совсем не заметила гениального Константина Леонтьева» [16, с. 494], что его «мало знают и еще меньше понимают»

[15, с. 235]. В.В. Зеньковский обратил внимание на то, что «Леонтьев был очень оригинальным и самостоятельным мыслителем» [4, с. 506], а Н.А. Бердяева видел в нём «одного из самых даровитых и своеобразных русских людей» [1, с. 149].

После революции 1917 г. число почитателей его таланта сократилось до минимума, и на долгие годы имя русского мыслителя было предано забвению. В советское время серьёзные научные исследования, способные оживить действительный интерес к философским взглядам К.Н. Леонтьева, практически отсутствовали.

Настоящий всплеск увлечения его философией проявился лишь в постперестроечное время. Было опубликовано множество работ, посвящённых К.Н. Леонтьеву, в которых дан ряд оценок системы его философских представлений, имеющих большое значение для комплексного понимания эволюции философских воззрений в российской интеллектуальной среде конца XIX – начала XX в.

Первое, что объединяет большинство современных исследователей в оценке системы философских представлений К.Н. Леонтьева – это сравнительный анализ его социально-философских взглядов со взглядами славянофилов прежде всего А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, Ю.Ф. Самарина, И.С. Аксакова, по проблемам взаимоотношений России и Европы, сохранения и упрочения культурной самобытности России. Уберечь Россию от «европейской заразы» – в этом К.Н. Леонтьев соглашался со славянофилами, и это объединяло их взгляды в критическом отношении к Западу. «Славянофилы ведь всегда хотели независимости от Запада. “Запад гниёт”. Согласен» [9, с. 296], – писал он в одной из своих статей. Позицию Леонтьева и славянофилов сближало также понимание необходимости беречь и укреплять российскую государственность, жизненный уклад, традиции и ценности.

«Славянофилы желают, чтобы русское государство было прочным и долговечным... чтобы Россия всегда жила своим умом, чтобы она была самобытна не только как сильное государство, но как своеобразная государственность» [9, с. 297].

Однако у К. Н. Леонтьева были и существенные расхождения со славянофилами по ряду принципиальных вопросов. Если многие славянофилы не принимали ни прошлое, ни настоящее европейской культуры и цивилизации, то Леонтьев, в отличие от них, полагал, что

«здание европейской культуры было гораздо обширнее и богаче всех предыдущих организаций. В жизни европейской было больше разнообразия, больше лиризма, больше сознательности, больше разума и больше страсти, чем в жизни других, прежде погибших исторических народов. Ко-

личество первоклассных архитектурных памятников, знаменитых людей, священников, монархов, воинов, правителей, художников, поэтов было больше, войны громаднее, философия глубже, богаче, религия беспримерно пламеннее» [9, с. 109].

Иначе К.Н. Леонтьев смотрел и на сохранение культурного своеобразия и самобытности России. Славянофилы понимали своеобразие российской действительности в сохранении русской общинности, в повиновении «одному и тому же Самодержавному Государю» [9, с. 295]. Леонтьев же, в свою очередь, понимал сохранение самодержавия как принудительное начало, которое может удержать Россию от «либерализма и эгалитаризма», а в сохранении сословного неравенства видел защиту от осуществления идеи «всеуравнивания» как неестественного состояния для всякой общественной системы, поскольку полное равенство неизбежно обернётся новым рабством и крушением культуры.

В.С. Соловьёв однажды заметил:

*«Фактически Леонтьев не был и не мог быть разочарованным славянофилом уже по тому одному, что никогда не был очарован славянофильством (курсив авт. – А. М.)... Его воззрения сложились под влиянием... теории культурно-исторических типов Данилевского. Но эта теория есть именно то, что существенно отличает автора «России и Европы» от славянофильства, взята она конечно, не у славянофилов. Этим последним Леонтьев всегда чуждался, относясь к ним с почтительным пренебрежением, как к хорошим людям, но плохим музыкантам» [12, с. 494–495].*

Вслед за В.С. Соловьёвым почти аналогичные мысли высказывал Н.А. Бердяев:

*«К. Леонтьева нельзя назвать в точном смысле славянофилом, но со славянофильством он, конечно, имеет связь; в нём бродила славянофильская закваска, но результаты получились не ожидаемые старыми славянофилами... Леонтьеву чужд оптимизм старых славянофилов» [1, с. 149–150].*

Вторая особенность в системе философских представлений К.Н. Леонтьева, на что обращают внимание исследователи его творчества, – это редкая его способность эволюционного прогнозирования и предсказания отдалённой перспективы развития общества.

Сегодняшние глобальные изменения природы лишь смутно предполагают научное предвидение поведения экосистем. В XIX в. в России отчасти писалось об отрицательных последствиях технического прогресса, о гармонии человека и природы. В частности о том, что природу легко вывести из равновесия неумелыми действиями, предупреждал В.О. Ключевский:

«Культурная обработка природы человеком для удовлетворения его потребностей имеет свои пределы и требует известной осмотрительности: увеличивая и регулируя энергию физических сил, нельзя истощать их и выводить из равновесия, нарушая их естественное соотношение» [7, с. 46].

Однако так прямо и отчётливо о гармонии человека с природой, как К.Н. Леонтьев, вопрос не ставил никто. Он твердо выступал против «всего этого физико-химического, умственного разврата, против этой страсти орудиями мира неорганического губить везде органическую жизнь, металлами, газами и основными силами природы разрушать растительное многообразие, животный мир и самоё общество человеческое, долженствующее быть организацией сложной, округлённой наподобие организованных тел природы» [8, с. 117–118]. Можно утверждать, что проблема экологического выживания человечества во всей полноте одним из первых в России была поставлена К.Н. Леонтьевым.

Третья определяющая особенность философии К.Н. Леонтьева, выделенная современными исследователями, связана с обсуждением сходства его мировоззренческих позиций со взглядами Ф. Ницше. «Ницше делается, кажется, модным писателем в России; по крайней мере, на него есть заметный спрос», – заметил однажды популяризатор идей немецкого философа В.П. Преображенский. Действительно, в конце XIX – начале XX в. в российском обществе активно обсуждалась философия Ницше, её достоинства и изъяны. Тогда и обнаружилось сходство взглядов двух философов, после чего К.Н. Леонтьева стали называть «русским Ницше», философом «предвосхитившем Ф. Ницше». Такое сравнение можно встретить у Н.А. Бердяева, утверждавшего, что «Леонтьев – ницшеанец в славянофильстве, ницшеанец до Ницше, эстет, безумный романтик, поклоняющийся силе как красоте» [1, с. 150]; у С.Л. Франка, почувствовавшего идейное родство К.Н. Леонтьева и Ф. Ницше, «близость к которому и в других отношениях весьма замечательна» [15, с. 60]; у В.В. Розанова: «Когда я первый раз узнал об имени Ницше, то я удивился: да это Леонтьев, без всякой перемены» [11, с. 274].

Или вот, более обстоятельное сравнение В. В. Розанова:

«Что такое Леонтьев? Фигура и гений в уровень с Ницше... К. Н. Леонтьев, идейное родство которого с Ф. Ницше гораздо ближе, чем далёкое и даже проблематичное сходство с ним Ф.М. Достоевского, был глубоко практическая личность, причём страстно практическая личность... Отрицание Леонтьева было практично, Ницше – только теоретично. Леонтьев перевёл в жизнь своё отрицание, свою борьбу против текущей истории. Он в самом деле вышел из действительности: вот смысл уходов его в монастырь... Леонтьев натурою разошёлся со всеми... Это был Ницше не в лите-

ратуре, а Ницше в действии. То, что он остался отвергнутым и не признанным, даже почти не прочитанным (публикою), свидетельствует о страшной новизне Леонтьева» [11, с. 24–25].

Сейчас, в пору оживлённого интереса к творчеству К.Н. Леонтьева, многие современные исследователи сходятся во мнении, что философские и социально-политические идеи русского мыслителя действительно предвосхитили многие выводы Ницше. Их мировоззренческие позиции объединял «культ сильного, дико-первозданного; упоение борьбой... Но были и отличия, связанные с отношением к христианству. Для русского философа архетип надчеловеческого заключён в Богочеловечестве, у Ницше – в сверхчеловеке, что то же, – в человекобоге» [3, с. 212].

Вопрос о влияниях в творчестве К.Н. Леонтьева является четвёртой особенностью его философских построений. Здесь следует упомянуть В.С. Соловьёва и А.И. Герцена, которые, несомненно, оказали на Леонтьева значительное влияние и пользовались у него заслуженным авторитетом. Однако «единственно бесспорное, засвидетельствованное самим Леонтьевым влияние имел на него Н.Я. Данилевский, автор прославленной книги "Россия и Европа"» [4, с. 505]. Это влияние у Леонтьева сказалось в первую очередь в связях его идей с органицизмом Н.Я. Данилевского. Данилевский первый в отечественной философии стал говорить о подчинённости природы и общества одним и тем же законам развития. Так же рассуждал К.Н. Леонтьев, полагая, «что организм культурно-государственный имеет много общего с организмами физическими (растениями и животными)» [9, с. 300], целиком подчиня органический мир тем же законам, какие господствуют в человеческой истории.

Историю Н.Я. Данилевский представлял как череду конкретных культурно-исторических типов, отличающихся друг от друга уровнем своего совершенства. К.Н. Леонтьев соглашался с ним, признавая особенности и своеобразие различных культур, однако расходился во мнении, «что начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает её для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций» [2, с. 91]. К.Н. Леонтьев считал, что в целом тип культуры не передаётся, а частями – религия, философия, обычаи, мода и т. п. – может передаваться вполне.

Надо сказать, что влияние Н.Я. Данилевского «пришло тогда, когда основные идеи Леонтьева уже сложились: Данилевский лишь укрепил Леонтьева в его историософских и политических взглядах, которые слагались у Леонтьева самостоятельно» [4, с. 505]. Эти идеи

проявились в его историософской концепции триединого процесса развития всего в форме восхождения от простого к сложному: первичной простоты; цветущей сложности; вторичного смесительного упрощения. Этот процесс «свойственен не только тому миру, который собственно зовётся органическим, но может быть и всему, существующему в пространстве и времени» [5, с. 72], т. е. миру не органическому: живописи, музыке, архитектуре, философии, религии, государствам и целым культурам мира. Законы развития и гибели государств подобны жизни, болезни людей и их смерти, «которая, как сказано давно, всех равняет» [9, с. 70]. Эта судьба predeterminedена и российской государственности. Её цветущая сложность будет поглощена европейским прогрессом, т. е. вторичным смесительным упрощением, спасение от которого К.Н. Леонтьев видит в византизме.

Византизм – это пятая ключевая особенность в системе философских представлений К.Н. Леонтьева, выделенная большинством современных исследователей. В представлении Леонтьева византизм должен стать новым типом российской жизни по образцу классической Византии и эталоном предстоящего восточно-славянского союза. Другими словами, это специфическая форма социального конструирования идеальной модели российской государственности, концептуальным ядром которой будет византийский тип организации социальной и духовной жизни, её философские, религиозные, государственные и нравственные начала.

Логика Леонтьева проста. Для существования славян нужна могучая Россия, силу которой может придать византизм. Если в прошлом влияние Византии объединило Русь, сплачивало русских людей в борьбе с натиском монголо-татар, немцев, поляков, шведов, турков, в разное время пытавшихся покорить русские земли, то и новый культурно-политический идеал российской государственности, способный противостоять натиску новой европейской цивилизации, должен формироваться исключительно в рамках консервативной, иначе – византийской модели:

«Государство должно быть пёстро, сложно, крепко, сословно и с осторожностью подвижно, вообще сурово, иногда и до свирепости; церковь должна быть независимее нынешней, иерархия должна быть смелее, властнее, сосредоточеннее; быт должен быть поэтичен, разнообразен в национальном, обособленном от Запада, единстве; законы, принципы власти должны быть строже, люди должны стараться быть лично добрее – одно уравновесит другое; наука должна развиваться в духе глубокого презрения к своей пользе» [12, с. 569].

К.Н. Леонтьев был убежден, что могущество России заключено в православии и византизме и ослабление их авторитета неизбежно приведет к ослаблению Русского государства. Россия и Восток – вот тот связующий мотив, который красной нитью проходит через все мысли русского философа, попавшие в самую гущу современной полемики о прошлом и будущем России.

### Список литературы

1. Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. – Томск: Водолей, 1996. – 160 с.
2. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – М.: Книга, 1990. – 574 с.
3. Емельянов Б. В. Русская философия в портретах. – Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2010. – 512 с.
4. Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т. – Ростов на/Д.: Феникс, 2004. – Т. 1. – 542 с.
5. Камнев В. М., Камнева Л. С. «Русский Ницше»: к истокам одного мифа // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. – № 2. – С. 54–63.
6. Катасонов В. Ю. Православное понимание общества. Социология Константина Леонтьева. Историческая философия Льва Тихомирова. – М.: Ин-т рус. цивилизации, 2015. – 432 с.
7. Ключевский В. О. Курс русской истории. – М.: Альфа-книга, 2009. – 1197 с.
8. Корольков А. А. Константин Леонтьев и его эстетическая картина эгалитарного процесса // Философские науки. – 1991. – № 11. – С. 115–127.
9. Леонтьев К. Н. Цветущая сложность: Избр. статьи / сост., предисл., коммент. Т. М. Глушковой. – М.: Мол. гвардия, 1992. – 318 с.
10. Леонтьев К. Н. Египетский голубь: Роман, повести, воспоминания / сост., вступ. ст. и примеч. В.А. Котельникова. – М.: Современник, 1991. – 528 с.
11. Розанов В. В. Несовместимые контрасты жития. Сер. История эстетики в памятниках и документах. – М.: Искусство, 1990. – 608 с.
12. Соловьёв В. С. Сочинения: в 2 т. – М.: Правда, 1989. – Т. 2. – 721 с.
13. Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. – М.: Искусство, 1991. – 701 с.
14. Тихомиров Л. А. Русские идеалы и К. Н. Леонтьев // К. Леонтьев, наш современник / сост. Б. Адрианов, Н. Мальчевский. – СПб.: Изд-во Чернышева, 1993. – 464. с.
15. Франк С. Л. Миросозерцание К. Н. Леонтьева // К. Леонтьев, наш современник / сост. Б. Адрианов, Н. Мальчевский. – СПб.: Изд-во Чернышева, 1993. – 464 с.
16. Франк С. Л. DE PROFUNDIS // Вехи. Из глубины: сб. ст. о рус. интеллигенции. – М.: Правда, 1989. – 606 с.



### Философия на грани очевидности и сомнительности

В первой части статьи доказывается, что положение «*cogito ergo sum*», признанное Декартом очевидной истиной, на самом деле является сомнительным, причём в каждом из трёх своих элементов: «Я», «мыслю» и «существую». Каждый элемент допускает поэтому свой антитезис: «Я не есть Я», «мышление не есть мышление», «быть не значит быть». Эти антитезисы со временем получили эксплицитное выражение, соответственно, в учениях Фихте, Гуссерля и Хайдеггера. Во второй части статьи дан анализ в указанном аспекте наукоучения Фихте, в третьей – феноменологии Гуссерля.

In the first part of the article the author argues that the thesis «*cogito ergo sum*» that Descartes recognized as the obvious truth, in fact, is doubtful in each of its three elements: "I", "think" and "I exist". Each element therefore allows its antithesis: "I am not I", "thinking is not thinking", "to be does not mean to be." These antitheses with time received explicit expression, respectively, in the teachings of Fichte, Husserl and Heidegger. The second part of the article is devoted to the analysis of this aspect philosophy of Fichte, the third part dealing with Husserl's phenomenology.

**Ключевые слова:** Декарт, Фихте, Гуссерль, *cogito*, очевидность истины.

**Key words:** Descartes, Fichte, Husserl, *cogito*, obvious truth.

Сомнительное как таковое ещё не означает ложное, оно лишь требует процедуры проверки, после которой испытываемое должно утвердиться в статусе либо ложного, либо истинного. Однако Декарт в поисках безусловного начала философии изменяет смысл сомнительного, приравнивая его к «безусловно ложному». Лишь в этом значении, как он надеется, сомнение способно привести к тому, что уже не оставляет никаких сомнений и является очевидной истиной.

«Я должен был, – пишет Декарт, – отбросить как *безусловно ложное* всё, в чем мог вообразить малейший повод к сомнению, и посмотреть, не останется ли после этого в моих воззрениях чего-либо уже вполне несомненно-го» (курсив здесь и далее мой. – Т. Б.) [4, с. 268].

Результат хорошо известен: философ нашёл только одну несомненно очевидную истину: «*Я мыслю, следовательно, я существую*». Декарт был уверен, что тщательно описанная им процедура сомнения не даст повода для сомнения в обнаруженной истине. Он ошибался. Сомнение вызывает уже само сомнение ввиду его неточного смысла,

а также в силу той стремительности, с какой всё, поставленное под сомнению и признанное «безусловно ложным», вернулось к своей достоверности. Насколько глубоко было сомнение Декарта? И было ли оно на самом деле сомнением или лишь риторическим приёмом, предназначенным для читателя? Что чему в действительности предшествовало: сомнение положению «*cogito ergo sum*» или сомнение уже постфактум обосновывало открывшуюся истину? Если верно последнее, то сомнение невозможно признать методом эвристического познания (а именно на этом настаивал Декарт).

Ещё большее сомнение вызывает «Я», существование которого в декартовой истине признаётся очевидным. В «Рассуждении о методе» – первом философском сочинении Декарта – «Я» возникает сразу в двух версиях, существенно отличающихся друг от друга. Впервые вывод о безусловном существовании «Я» делается после того, как Декарт ознакомил читателя с историей своей жизни и подробно разъяснил, что и почему он подверг сомнению. В заключение этого фрагмента он пишет: «Но я тотчас обратил внимание на то, что в это самое время, когда я склонялся к мысли об иллюзорности всего на свете, было необходимо, чтобы *я сам, таким образом рассуждающий*, действительно существовал» [4, с. 269]. «Я», о котором здесь идёт речь, относится лично к Декарту, с его опытом надежд и разочарований, погружённому в размышления и в связи с ними. Вслед за тем «Я» предстаёт во второй раз, но уже лишённое каких-либо личностных и временных характеристик:

«Затем, внимательно исследуя, что такое я сам, я мог вообразить себе, что у меня *нет тела, что нет ни мира, ни места, где я находился бы*, но я никак не мог представить себе, что вследствие этого я не существую; напротив, из того, что я сомневался в истине других предметов, ясно и несомненно следовало, что я существую. ... Из этого я узнал, что *я – субстанция*, вся сущность, или природа, которой состоит в мышлении и которая для своего бытия *не нуждается* ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи» [4, с. 269].

На это различие между двумя «Я» стоит обратить внимание, поскольку именно от него зависит, является ли утверждение о существовании «Я» действительно очевидным, не вызывающим вопросов или, напротив, весьма проблематичным. Если «Я» относится к индивидуальной личности человека в его телесном обличье, то положение «*Я мыслю, следовательно, я существую*» – очевидно, но банально. Оно означает, что если человек мыслит, то он, стало быть, жив, не умер. Кто бы сомневался?!

Однако, если «Я» субстанциально и для своего существования не нуждается ни в плоти, ни в природе, а при этом ещё и мыслит, то такое положение дел вызывает массу вопросов и уж никак не является самоочевидным. Решительно непонятно, что такое «Я», каким образом оно существует и как мыслит. Можно ли вообще применить *личное* местоимение «Я» не к *личности*, а к бессубстратному мышлению, лишённому материального носителя? В свете этих вопросов истина Декарта становится крайне сомнительной, причём в каждом из её компонентов: «Я», «мыслю» и «существую». В качестве сомнительной она допускает не только подтверждение, но и прямое отрицание, выражающееся в трёх соответствующих антитезисах: «Я не есть Я», «мышление не есть мышление» и «существование не есть существование».

Согласно Гегелю, в основе той или иной философской эпохи лежит определённая категория, которая, будучи внутренне противоречивым (*конкретным*) понятием, требует для своего раскрытия не одно, а множество философских учений, взаимно отрицающих друг друга. Философ не может, не впадая в антагонизм с самим собой, утвердить в качестве истины взаимоисключающие положения. Поэтому дело обстоит так, что одну сторону основополагающей категории раскрывает в своём учении один философ, другую – другой (опровергая первого), и так будет продолжаться до тех пор, пока содержание исходной категории не будет раскрыто полностью. Окончательно эпоха завершится тогда, когда появится новая категория, объединяющая в себе все противоречия предыдущей.

«Каждая система, – пишет Гегель, – пребывает в пределах *одного определения*, но дело на этом не останавливается, и различия не навсегда остаются друг вне друга. Должна свершиться судьба этих определений, которая именно и состоит в том, что они *объединяются* и низводятся на степень моментов» [1, с. 96].

Следуя гегелевской концепции, можно ожидать, что противоречия, имплицитно заключенные в системе Декарта в неосознанной им самим форме, должны со временем получить эксплицитное выражение в философских учениях других мыслителей. Прежде всего, это относится к отмеченной двусмысленности «Я».

Неизбежность для «Я» быть представленным сразу в двух формах – личностном и безличностном – раскрывается в философии Фихте. В феноменологии Гуссерля обнаруживается двойной стандарт мышления, которое, с одной стороны, абсолютно свободно от мира вещей, а с другой – теряет вне мира всякий смысл, поскольку призвано быть его рациональным объяснением. Мартин Хайдеггер пробле-

матизировал третье понятие декартовой истины – «существование», которое в отношении к мыслящему «Я» оказалось (в опровержение Картезия) не равнозначным глаголу «быть», логической связке «есть» и понятию бытия. К сожалению, рамки статьи строго ограничены, и позиция Хайдеггера не будет здесь рассмотрена.

### ***Фихте: «Я» не есть «Я»***

Самостоятельное творчество Фихте началось с программного заявления о необходимости преобразования дуалистической (по его мнению) философии Канта в последовательный монизм. Действительно, согласно Канту, знание со стороны своего *содержания* полностью зависит от воздействия вещей на чувственность человека, а со стороны *формы* определяется априорными формами чувств и мышления. Знание обладает двумя независимыми друг от друга источниками: внутренним (субъект) и внешним (вещи). Проект Фихте заключался в том, чтобы представить субъекта единственным источником знания: и со стороны формы, и со стороны содержания. Трансцендентальная философия в таком случае приобретает строго монистический характер. Фихте объявляет «Я» единственным основанием всего человеческого знания и абсолютным принципом наукоучения – системы, которую он намерен создать.

Однако реализация проекта с самого начала стала отклоняться от намеченного плана. Вместо одного обещанного принципа в основу наукоучения были положены три основоположения (дедуктивно друг из друга невыводимые): «Я полагает Я», «Я противопоставляет себе не-Я» и «Я объединяет в себе Я и не-Я» [5, с. 73–108]. Во всех трёх основоположениях присутствует «Я», но наделённое (как оказалось) двумя разными значениями. *Абсолютным* Фихте признал только «Я» первого основоположения, поскольку оно, кроме себя, ничего не полагает. Во всех остальных конфигурациях «Я» тем или иным способом ограничено и поэтому является *конечным*. На смену кантовскому дуализму приходит дуализм «Я». Становится понятно, что если под субъектом, который должен стать единственным основанием наукоучения, иметь в виду обычного человека, мыслящее «Я» которого всегда связано с представлениями о вещах (и этими представлениями ограничено), то такое «Я» относится к разряду конечного и на статус абсолютного уже не претендует. Естественно возникает вопрос, кем (или чем) является тогда абсолютный субъект? Однозначного истолкования абсолютного «Я» Фихте не даёт, и поэтому оно получает у критиков и читателей различные интерпретации, сближаясь то с бо-

жественным, то с общечеловеческим, то с нравственным и бессознательным.

Как известно, Фихте не был удовлетворён первоначальным изложением наукоучения, много раз переписывал его, уточняя свои позиции и решая непредвиденно возникавшие проблемы. Последней версией наукоучения является работа «Факты сознания», в которой прежде смутные отношения между конечным и абсолютным «Я» приобретают более ясные очертания. Трактат намеренно построен таким образом, что *то*, что читатель принимает за истину, излагаемую автором, очень скоро оборачивается иллюзией, за которой прячется совсем иная истина, но и она, в свою очередь, опровергается третьей истиной. Постоянный переход достоверности в видимость составляет хорошо продуманную и, быть может, единственно возможную стратегию для Фихте, который намерен опровергнуть то, что для рядового человека является само собой разумеющимся и не подлежащим сомнению. Такова, прежде всего, уверенность в независимом от нас существовании вещей.

Своё исследование Фихте начинает с самого простого факта сознания – *внешнего восприятия* и считает своей задачей определить элементы, из которых оно состоит. Таковых оказывается три: возбуждение внешнего чувства, пространственная протяжённость и мышление. Вполне уместный в данной ситуации вопрос: чем вызвано возбуждение внешнего чувства, даже не ставится, и ввиду его отсутствия этот элемент восприятия сводится к простому ощущению (красного, тёплого и т. п.). Наряду с ощущением, исключительно субъективной оказывается также протяжённость, сведённая к способности человека сначала воображать бесконечное пространство, а затем делить его каким угодно способом. Поскольку два первых элемента не выходят из круга созерцающего субъекта, возникает потребность объяснить, почему мы всё-таки воспринимаем не самих себя, а вещь вне нас. Преобразование субъективного в объективное является, по Фихте, единственной функцией третьего элемента восприятия – мышления, которое «делает *то*, что ... находится в созерцающем, чем-то *вне его* – объектом» [6, с. 397]. Весьма примечательно, что акт объективации, т. е. акт ментальный, происходит без участия мыслящего «Я», которого на уровне восприятия ещё нет. Поскольку восприятие не вызывается воздействием вещи, но и не образовывается свободной деятельностью «Я», Фихте считает его чем-то замкнутым в самом себе. Восприятие суть «в себе самой покоящаяся жизнь сознания. Повторяю, *самостоятельная и в себе самой*

заклученная жизнь» [6, с. 400]. Очень скоро Фихте опровергнет собственный вывод.

Второй факт сознания – *рефлексия*; её продуктом является уже не вещь вне нас, а представление, образ вещи. Рефлексия свободно из себя самой воспроизводит образы вещей, не нуждаясь для этого в возбуждении внешнего чувства. Теперь в сознании может что-нибудь возникнуть только собственным свободным актом. Жизнь сознания обретает свободу и осознаёт себя в качестве таковой. Результатом самосознания становится представление о свободно мыслящем «Я» – субстанциальном носителе всех возможных представлений. *Представление вещи* и *представление «Я»* – это два необходимых элемента рефлексии, к которым добавляется ещё и третий – *мышление*, осуществляющее объективацию. На этот раз объективации подлежит само «Я», которое тем самым освобождается от своей привязанности к самосозерцанию и представлениям внешних вещей.

«В мышлении сознание говорит "я есть" ... отныне и во веки. Я, правда, созерцаю себя, но я существую не через это созерцание и не перестану существовать; я имею самостоятельное, в себе самом покоящееся существование» [6, с. 413].

Невольно возникает предположение, что «Я», способное к самосознанию и сознанию внешнего мира, но в своём существовании независимое ни от того, ни от другого, вполне могло бы претендовать на статус абсолютного «Я». Однако этим ожиданиям не суждено сбыться. Переходя от анализа теоретической (познавательной) способности человека к практической, Фихте вводит новые факторы, от которых «Я» оказывается зависимым, а стало быть, его претензии на абсолютность отпадают сами собой.

Открытые в практической сфере факты сознания существенно изменяют теоретическое воззрение на мир и на мыслящее «Я». Начнём с внешнего восприятия, которое, как утверждал Фихте, замкнуто в самом себе и продуцирует бытие вещи. В практической сфере вещь вновь возникает, но уже как продукт свободной, хотя и слепо действующей *способности воображения*, создающей «образ сопротивления». Человеку, объясняет Фихте, для того чтобы действовать, необходимо понятие цели, которое в качестве одного из своих компонентов содержит *образ сопротивления*. Сначала воображение создаёт образ абсолютного сопротивления – *материю вообще*, противостоящую жизни как таковой. Затем этот образ ограничивается по протяжённости и качествам, и в итоге возникает то, что прежде называлось вещью, или материальным объектом. «Это исследование, – замечает Фихте, – изменило и расширило всё наше рассуждение» [6, с. 441].

Внешнее восприятие, которое мы раньше считали чем-то самостоятельным и замкнутым в себе самом, оказывается включённым в более обширную сферу практического сознания, но уже не в качестве «чувствования», а в качестве образа, построенного продуктивной способностью воображения. Следовательно, делает вывод Фихте, «внешнее восприятие вообще не есть сознание, но оно есть сознаваемый объект, созданный для сознания абсолютной продуктивностью воображения» [6, с. 442].

Итак, восприятие опровергнуто, посмотрим, устоит ли рефлексия – второй факт теоретического сознания? Рефлексия тоже претендовала на свободную самостоятельную деятельность, и её продуктами были: представления вещей, «Я» как носитель этих представлений и то же самое «Я», но независимое в своём существовании от самозерцания и представлений. В теоретической сфере Фихте ограничивался рассмотрением лишь единичного «Я», но при анализе практической деятельности он не может обойти вопрос: как для меня возникают другие «Я»? В целом проблема решается благодаря объективирующей функции мышления. Деятельность мышления в данном случае заключается в том, что я объективирую своё собственное «Я», выношу его за пределы себя и таким образом для меня возникают другие «Я».

Вслед за тем Фихте задаёт очень важный вопрос: что есть объективирующее мышление, взятое само по себе? До сих пор оно рассматривалось лишь в результатах своей деятельности и «по умолчанию» относилось к субъекту, т. е. к человеку. Теперь же Фихте объявляет объективирующее мышление абсолютно самостоятельной жизнью, не связанной ни с каким субъектом. Эффект такой, что объективирующее мышление объективировало само себя и оказалось «по ту сторону» человека и людей вообще. Фихте по-разному называет вновь открытое свободное мышление: иногда – жизнью сознания, порой – жизнью духа, абсолютным бытием свободы, бытием знания, абсолютным мышлением, а к концу трактата всё чаще пользуется просто одним словом – «жизнь».

«Здесь нам открывается совершенно иное, более высокое и духовное бытие, чем может себе представить обыкновенный материально настроенный разум. Он еще может пристегнуть свободу к лежащей в ее основе субстанции, которая, если хорошенько разобрать, всегда предполагается материальной. Но ему трудно возвыситься до *самостоятельного бытия* свободы, *не связанного ни с каким субстратом*» [6, с. 402].

В наших обычных рассуждениях о знании, свободе и мышлении всегда присутствует мысль, что они обязательно кому-нибудь принадлежат или являются качеством какой-либо субстанции. Однако в своей истине мышление абсолютно самостоятельно, никому не принадлежит, не нуждается в носителе и владеет своей собственной жизнью. Хотя нам привычно выражение «Я мыслю», «мы должны говорить: само мышление как самостоятельная жизнь, мысля из себя и собой, есть объективирующее мышление» [6, с. 400]. Сказанное относится и к продуцированию многих «Я»: «Нельзя сказать: Я думаю (произвожу мысленно) другие я; но скорее следует сказать: общее и абсолютное мышление думает (мысленно производит) *другие я и меня в том числе*» [6, с. 456]. Сказанное означает, что самостоятельное бытие «Я» и его столь же самостоятельное мышление, о которых шла речь в сфере рефлексии, оказались иллюзией. Однако и новую абсолютно свободную, бессубстратную жизнь духа ожидает та же участь.

Если бы жизнь духа была действительно и во всех смыслах абсолютной, то она подчинялась бы принципу «жизнь ради жизни», но жизнь, заявляет Фихте, существует не ради самой себя, а ради своей конечной цели. Содержание и необходимость этой цели обусловлены предшествующим актом продуцирования многих «Я», каждое из которых, «получив право на бытие», живёт своим собственным умом и своим корыстным интересом. В связи с этим перед духом встаёт задача объединить отчуждённые друг от друга индивидуы и тем самым восстановить утраченное единство жизни. Объединить людей может лишь мышление, принципом которого является нравственный закон: ты должен ограничить свою свободу ради возможности свободы другого человека. Однако нравственное мышление, как считает Фихте, не укоренено в индивидуальной природе человека, его истоки лежат в бессубъектной Единой жизни, обладающей надындивидуальным характером.

В нравственном образе мысли «единая жизнь изображает себя в своем единстве. Но индивид как таковой не есть жизнь в ее единстве, а только обломок ее. Поэтому нельзя сказать, что *индивид как таковой мыслит* это мышление. Если мы все же захотим это сказать, то мы должны прибавить: не как индивид, но как Единая и целая жизнь» [6, с. 459].

Ещё раз прозвучала мысль о том, что не «Я» мыслит, а посредством человека мыслит Единая жизнь, для которой нравственная «община индивидов» является абсолютной конечной целью. «Наивный» читатель может подумать, что конечная цель органично принадлежит самой жизни и вне её не мыслится, но Фихте *предпосылает*



конечную цель самому бытию Единой жизни. Конечная цель, пишет он, «совершенно закончена и сама себя определяет; ... она *есть*, а не становится, и ничто в ней не становится. Такова она по ту сторону всей жизни и как *основание бытия* жизни» [6, с. 513].

Коль скоро конечная цель предшествует Единой жизни, а затем придаёт ей направленность, не является ли она искомым абсолютотом? Нет, не является. Жизнь осуществляет цель, которая до того находилась в невидимом духовном мире; она переносит её в мир видимый, в котором этой цели не было. Именно этот духовный мир – царство Божие и сам Бог – оказывается безусловно абсолютным бытием, в котором конечная цель находит своё основание. Итак, конечная цель жизни обоснована в Боге, её особая задача перед Ним заключается в том, чтобы сделать невидимое видимым, несозерцаемое – созерцаемым. Жизнь в её истине – это и есть видимый образ невидимого Бога.

Завершая трактат, Фихте пишет, что имеются лишь два основополагающих факта: есть Бог – невидимый, несозерцаемый, безобразный, и есть простое созерцание, образ, знание. Поэтому теория постижимого может быть только теорией знания, или наукоучением, ибо Бог непостижим, а вне Бога нет ничего, кроме знания. Знание существует само в себе, оно есть свободная и самостоятельная жизнь, а не свойство (как многие думают) предполагаемого субстанциального человека. Человек «никоим образом не обладает знанием, но им самим, по воле Божьей, должно владеть знанием» [6, с. 543].

Подведём итог. Идея абсолютной свободы человека, который даже в познании не должен зависеть от мира вещей, вдохновила Фихте на создание системы наукоучения. Для осуществления этого замысла декартовская модель «Я мыслю», предполагавшая неразрывную связь между «Я» и «мышлением», подходила как нельзя лучше. «Я» выступало исключительно мыслящим, мышление принадлежало исключительно «Я». Истина зависела только от «Я», т. е. от познающего субъекта. Однако в философии Декарта в неявной форме содержалась и прямо противоположная идея *независимости* мышления от субъекта, который лишь рационально использует «врождённые идеи» – дар Бога. Удивительным образом в творчестве Фихте воплотилась и эта «теневая» сторона декартовой истины. История создания наукоучения завершилась полным разрывом исходной связи «Я» и «мыслю». В результате мышление превратилось в самостоятельную, независимую от человека «Жизнь знания», а человек перестал быть субстанцией мышления. Как и у Декарта, всё так или иначе свелось к Богу.

### *Гуссерль: мышление не есть мышление*

В философии Гуссерля тоже присутствует двойственность, на сей раз двойственность мышления. С одной стороны, мышление подвергается трансцендентальной редукции, «выносятся за скобки» и происходит то, что можно назвать «очищением» мышления от мышления. С другой стороны, «чистое сознание», сохранённое в феноменологическом остатке, также претендует быть сферой мышления, поскольку имеет своим центром декартовское *cogito*: «В качестве исходного пункта мы возьмем сознание в отчетливом смысле, в том, в каком предстает оно перед нами прежде всего и какой проще всего обозначить Картезиевым *cogito*, „Я мыслю"» [3, с. 106]. Очевидно, что «чистое» мышление и мышление, от которого «очищаются» представляют собой не одно и то же.

От какого же мышления избавляется Гуссерль? От мышления, каким его признавала и реально осуществляла метафизика. Собственно *метафизическая* необходимость мышления заключалась лишь в одной его функции: в способности постигать истину, принципиально недоступную чувственному восприятию. Предполагалось, что высшие истины не даны в вещах наглядным образом, их невозможно «разглядеть» даже при самом пристальном всматривании. По причине своей «незримости» истины высшего порядка исключительно умопостигаемы. Принципиальная несводимость мышления к чувственному восприятию на деле подтверждалась тем, что истины, открытые мышлением, были не просто дополнением к эмпирическим данным, но прямо противоречили им. Неслучайно первым истинным философом Гегель назвал Парменида, который продемонстрировал абсолютную несовместимость результатов мышления и чувственного восприятия («бытие едино и неизменно» – «бытие изменчиво и множественно»). Парменидовский «путь истины» – это смелый выбор в пользу чувственно не подтверждаемой истины мышления.

Мышление, разумеется, должно служить для понимания и вербализации того, что воспринимается чувствами. Эта несравненно более лёгкая (хотя и необходимая) задача традиционно закреплялась за рассудочным мышлением, в то время как творческая функция относилась к разуму. Различие между рассудком и разумом не предполагало двух агентов мышления, а подчёркивало различный уровень мышления. Мышление присуще всем людям, но до подлинно разумного мышления возвышаются немногие. Благодаря духовной элите в истории человечества постепенно сформировались устойчивые сферы смыслообразования, к которым традиционно относятся философия,

религия, искусство и наука. Все эти сферы, несмотря на их различие, объединяет принцип, согласно которому смысл явлений лежит за пределами самих явлений; поэтому, чтобы его обнаружить, необходимо мысленно поместить явления в более широкую систему координат, сделать частью более общего целого.

Именно с этим более всего и не согласен Гуссерль. По его мнению, «по ту сторону» явлений не остаётся ровно ничего, что относилось бы к их смыслу. Любая вещь, любое «положение дел» абсолютно полно раскрывают себя в своей являемости, поэтому не надо что-то додумывать, выдумывать, измышлять: надо просто научиться всматриваться в явления и очень точно описывать «увиденное», ничего не прибавляя и ничего не упуская из виду. Метафизическое мышление становится ненужным и поэтому подвергается трансцендентальной эпохе, выносится за скобки.

Какое же мышление остаётся в феноменологически чистом остатке? Это мышление, отключенное от всех регионов смыслополагания (науки, философии, религии) и «живущее» только содержанием восприятий. Такое мышление с полным правом можно назвать эмпирическим, с той существенной поправкой, что оно обретает новый, неклассический формат. В феноменологически преобразованном виде эмпирическое мышление, не переставая быть эмпирическим, берёт на себя функцию смыслообразования. «Я мыслящее» и «Я воспринимающее» образуют нерасторжимое единство, результатом которого, с одной стороны, становится интеллектуализация восприятия, а с другой – деинтеллектуализация мышления, уже не претендующего на сверхчувственное содержание своих понятий. Главным проявлением ментальности восприятия становится интенциональность – способность уверенно обладать своим предметом, который, хотя и мультиплицируется во множестве проекций и нюансов, но в то же время удерживается восприятием как единый и тот же самый. Находить тождественное в разнообразном – до Гуссерля признавалось функцией мышления.

Именно восприятие, по-новому истолкованное, играет в феноменологии Гуссерля главную роль. Традиционно восприятие понималось как связующее звено между сознанием (человека или животного) и внешним миром. Ощущения, несущие жизненно важную информацию об окружающей среде, однозначно трактовались как «отпечаток» внешнего во внутреннем или как преобразование материального в идеальное. Гегель по этому поводу писал: «Поскольку душа ощущает, она имеет дело с непосредственным, *сущим* ... Но в то же время это определение ... полагается *идеально*» [2, с. 102]. В трансценденталь-

ной философии Канта связующая функция восприятия значительно ослабла, прекратив действовать на уровне «вещей в себе», но для связи сознания с «явлениями» сохраняла полную силу. В феноменологии Гуссерля связующая функция угасла окончательно: восприятие теперь не соединяло, а напротив, разъединяло внешний и внутренний мир человека. Причиной тому – «разорванность» восприятия внутри самого себя.

Не колеблясь, Гуссерль разделит целостный акт восприятия на две составляющие части, воздвигнув между ними непроницаемую границу. По одну сторону границы оказался сам акт чувственного созерцания, направленный на вещи, по другую – результат этого акта – идеальное представление («переживание» в терминах феноменологии). Непроницаемость границы была обоюдосторонней и означала, что ничто материальное в его пространственной протяжённости не может проникнуть в идеальный мир сознания, который, в свою очередь, приобрёл абсолютную независимость от внешнего мира. Цветущая яблоня в саду, объясняет Гуссерль, может быть нами неоднократно воспринята, но как только полученное представление становится собственностью «Я», входит в мир его переживаний, оно обретает автономность и от реальной яблони уже не зависит. Яблоня в саду может сгореть от молнии, но её представление в нашем сознании уже не исчезнет никогда. «Реальная яблоня» и «переживание яблони» продолжают «жить» каждое в своём регионе и в полной изоляции друг от друга. Сферу чистого сознания Гуссерль уподобляет поэтому замкнутой в самой себе лейбницеvской монаде:

«Итак, для бытия самого сознания (в предельно широком смысле потока переживаний) нет необходимости в каком-либо реальном бытии ... Следовательно, имманентное бытие есть несомненно абсолютное бытие в том смысле, что оно принципиально не нуждается ни в чём для своего существования» [3, с. 150].

Исследователь, желающий проникнуть в сферу чистого сознания, должен сменить установку с естественной на феноменологическую, для которой реальный мир – *ничто*. Для феноменологических исследований предметом является «абсолютное сознание как остающееся после уничтожения мира» [3, с. 148].

С таким изменением установки важнейшие понятия и смыслы, сформировавшиеся в новоевропейской философии, начинают претерпевать удивительные метаморфозы. Отметим лишь некоторые из них. Удержанное в феноменологическом остатке сознание, для которого восприятие служит единственным источником содержания и единственным «правовым основанием» знания, по всем традиционным ка-

нонам должно быть признано эмпирическим. Однако Гуссерль объявляет его сферой сущностного, *эйдетического* знания. Почему сущностного? Потому что сущность вместо того, чтобы быть противопоставленной *несущественному*, противопоставляется в феноменологии *существованию*, т. е. сфере материально-протяжённых вещей, оставшихся по ту сторону сознания. Граница между миром и сознанием оказалась в то же время границей между сущностью и существованием. В результате различие между существенным и несущественным подверглось элиминации, а вместе с тем отпала потребность в мышлении, задачей которого является установление сущностной истины.

Действительно, среди различных актов мыслящего «Я» (таких как воспоминание, предвидение, оценивание, воление) нет ни одного, который относился бы к собственно мышлению. Тем не менее всё, содержащееся внутри феноменологической сферы, обладает всеобщностью и необходимостью, т. е. формой понятия. Как такое возможно, если понятийная деятельность мышления не предусматривается, а сознание заполнено исключительно чувственными представлениями? Диагноз очень точно поставил Хайдеггер: подобное «может оказаться исторически уместным только когда *идея* превратилась в *perceptio*» [7, с. 184]. Превращение идеи в восприятие или (что то же самое) превращение восприятия в мышление, когда истина «высматривается», а не продумывается – вот та специфика мышления, с которой вряд ли согласился бы Декарт.

#### Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. – СПб.: Наука, 1994. – 350 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. – М.: Мысль, 1977. – 471 с.
3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М.: Академ. проект, 2009. – 489 с.
4. Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. I. Рассуждение о методе. – М.: Мысль, 1989. – 654 с.
5. Фихте И.Г. Сочинения: в 2 т. Т.1. Основа общего наукоучения. – СПб.: Мифрил, 1993. – 687 с.
6. Фихте И.Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 784 с.
7. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – 447 с.

## ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 111.12

*А. С. Казеннов*

### Развитие предмета философской антропологии

В статье рассмотрена история развития предмета философской антропологии как науки и учебной дисциплины. Рассмотрены исторические и современные проблемы философской антропологии.

The article is devoted to the history of the subject of philosophical anthropology as a science and an academic discipline, the author considering historical and contemporary issues of philosophical anthropology.

**Ключевые слова:** гуманизм, понимание, знание, философская антропология, развитие.

**Key words:** humanism, understanding, knowledge, philosophical anthropology, development.

В истории науки её предмет нередко выступает в значениях, отличающихся от того, чем он представляется современному исследователю. Скажем, с древних времен «физики, считающие первым началом одни воздух, другие воду» [1, с. 62], принимали их за «начала». Но, таким образом, «вода» есть и природное вещество, и «начало». Так же обстояло дело и с «огнем», и с «землей», и с другими началами вплоть до атомов Демокрита. Поэтому в современной квантовой физике и её предмете мы не узнаем старых «предметов», даже ньютоновских. Сегодня нам объяснят, что предметом, например, квантовой механики являются «законы, управляющие поведением микрочастиц». Законы, а не тела, не вещества и не начала.

Так же обстоит дело и с предметом философии, и тех философских наук, которые возникли в результате дифференциации из философии. Скажем, современный философ, рассуждая о предмете

философии, говорит, что «всеобщая диалектика ... по своему предмету соответствует тому, что Аристотель называет первой философией» [5, с. 5]. И несмотря на гигантскую разницу между количеством категорий и их опосредствований друг другом у двух мыслителей, мы понимаем: да, предмет философии Аристотеля тождественен предмету философии Гегеля в части, развитой в «Науке логики». Но и у Аристотеля, и у Гегеля при всей важности и определяющем характере «Метафизики» и «Науки логики» для их философских систем есть и другая сторона системы. А именно: развитые концепции философии природы, философии общества, философии человека, психологии, этики, эстетики и др. Так что, эта другая сторона не входит в предмет их философии? Или «другая сторона» только отражает первую философию и не является философией в точном значении термина? Нет, здесь действует тот же закон противоречивости предмета наук: за наличным в данное время определением предмета науки стоит историческая тенденция развития единого для каждой науки предмета исследования, как бы он ни определялся. И в разные эпохи в этом едином предмете на передний план выступают то одни, то другие его аспекты, но сохраняется абсолютно всеобщее в истинной и высшей для данной эпохи научной системе.

Таковую же картину мы наблюдаем и в философской антропологии как особой научной и учебной дисциплине. В научной литературе одновременно существуют две взаимно исключаящие точки зрения на философское изучение человека: одни считают, что философия изучает человека с самых первых своих шагов, другие связывают философское исследование человека с особым философским течением, возникшим в первой половине XX в. в Германии и получившим признанное название «философская антропология».

Представляется, что обе эти позиции одновременно и верны, и неверны. А истина состоит в том, что они отражают разные ступени постижения человека в ходе развития знаний о нем и выделяют разные аспекты единого предмета философской антропологии и различные способы познания человека как подлинно всеобщего предмета науки. Ведь все науки – или суть науки о человеке, или для человека. А философия выступает как поиск объективно истинного, очищенного от субъективности, от человеческих предпочтений. Ищется это объективно истинное не только ради него самого, но и в интересах удовлетворения глубочайшей потребности человека – осознания самого себя.

Поэтому первые, безусловно, правы в том, что философия изучает человека со времен, по крайней мере, Фалеса и милетцев. Всем из-

вестны емкие формулы и определения человека от Протагора и Аристотеля до Франклина и Маркса. Но правы и вторые: только в XX в. философский интерес к человеку соединился с широким научным интересом и породил широкий поток знаний о человеке.

Широкий, но до сих пор недостаточный. Например, до сих пор механика человека мало изучена. А ведь врачам и другим специалистам было бы очень полезно знать, как движется человек, какие именно механические нагрузки при работе и беге испытывают кости, суставы, мышцы, легкие, сердце и т. д. Конечно, отчасти эти вопросы (вольно или невольно) изучаются наукой о физиологии человека, но в них есть и собственно механический аспект. То же самое можно сказать и про применение многих других наук к изучению организма и жизни человека. Но это, видимо, дело неблизкой перспективы. Тем не менее уже сейчас необходимо готовить условия для такого более конкретного изучения человека, причем не только со стороны естественных наук.

Однако не вполне правы те, кто считает, что философия изучает человека с милетцев. Это ясно по той простой причине, что первые философы, особенно милетцы, и не были в точном смысле философами, а изучали φύσις – природу, т. е. были, по сути, физиками широкого профиля. Да и проблемы они решали такие, которые позже отошли к частным наукам. Еще Платон пытался определить человека по образу единичного животного через его телесные свойства (что остроумно и высмеял Диоген, принесший на беседу ощипанного петуха в качестве «человека Платона»). Но Диоген, как и Протагор, поняли человека как философскую проблему. Протагор осознал человека как высшее существо, призванное судить о всем том, что есть, а Диоген усомнился, собственно, в человечности некоторых из тех, кого граждане Афин считают человеком. То есть не все люди с человеческим образом и обликом соответствуют понятию «человек». Само понятие это тогда еще не было достаточно четко сформулировано, а следовательно, и истина о человеке установлена быть не могла. (Не решая ли эту проблему, Сократ пришел к пониманию необходимости давать четкие однозначные определения понятий?). Но проблема была поставлена, а глубокая постановка проблемы предугадывает её решение.

И первое её истинное и высшее решение на тот период дал Аристотель, сформулировавший соответствующее природе человека и ставшее знаменитым определение: «Человек есть политическое животное». Здесь гениально взаимодействуют опытное познание человека, довольно развитое у греков классической древности, и собственный теоретический вывод из предшествующих исторических



и собственных исследований. Из этого определения непосредственно вытекает и тождество «природы» человека и животного, и принципиальное различие человека не только от животных, но даже от не соответствующих понятию «человек=гражданин» рабов и представителей этносов, не доросших до государственной формы организации общественной жизни, т. е. до полисов. Наконец, прямо из определения следует, что чем больше в человеке политического, тем больше в нем и именно человеческого, человеческого. Поэтому Аристотель поддерживал закон Солона: «Кто во время смуты в государстве не станет с оружием в руках ни за тех, ни за других, тот предается бесчестию и лишается гражданских прав» [2, с. 14]. Фактически это означало тогда лишение человека его человеческой сущности (гражданства).

Неправы те авторы, которые полагают, что философской антропологии не было до 1920-х гг. Соответствующего названия и научной дисциплины не было, но глубокая философская традиция постижения человека, конечно же, была, причем довольно сознательная, глубокая и достаточно всесторонняя.

Например, философы-гуманисты эпохи Возрождения вели теоретическую и практическую борьбу за новое понимание человека и его освобождение от устаревших религиозных воззрений. Иммануила Канта вполне можно считать сознательным представителем философской антропологии. Он говорил о своей философии в целом как о философии человека. И по проблематике работ критического периода он вполне соответствует целям философской антропологии, для которой три знаменитых его критических труда были весьма серьезным основанием. А в его труде «Антропология с прагматической точки зрения» (1798) прямо обсуждаются проблемы философской антропологии, хотя в основном еще в духе идей Просвещения.

Так что философская антропология как отрасль знания существовала давно, но осмыслялась по-разному, в зависимости от исторического времени, состояния науки и позиции того или иного философа. Поэтому суть дела состоит в том, чтобы выявить развитие самого предмета философской антропологии, который исторически изменялся, оставаясь самим собой и определяя направление изменений.

Как и во всякой другой сфере исследований, в изучении человека философия постигает истинное знание об абсолютно всеобщем. В антропологии – это знание об абсолютно всеобщем в самом человеке. Но поскольку это познание развивается, одно истинное (для прошлой эпохи) знание о всеобщем сменяется другим истинным знанием о всеобщем, но высшим для новой эпохи. И трудность состоит в том,

чтобы различить эти эпохи и сформулировать определение предмета философской антропологии для данной конкретной эпохи.

Первый период собственно философского знания о человеке обусловлен деятельностью мыслителей от Парменида и Демокрита до Протагора и Диогена. Философы этого периода заняты определением «человека», его происхождением и местом в природе и мыслят его как отдельно существующее, как особое животное: всеобщее в нем – некая животность, нечто тождественное животным, в том числе происхождение («Из земли», – если верить Зенону Элейскому [3, с. 368]); но это особенное животное, имеющее некоторые преимущества перед другими. Интересно и показательно, что уже Парменид, основатель теоретической философии, говорит не только о человеке, но и о человеческом роде: «Род человеческий первое начало свое имеет от солнца» [3, с. 365]. И действительно, мы говорим «человек», подразумевая и отдельного человека, и род человеческий, а солнце – первое начало и для человека, и для всего живого. С этим согласился бы и Х. Плеснер. Завершается этот период рефлексией Диогена и Протагора, выражающих противоречивую природу человека: Протагор усматривает всеобщее значение человека и его господствующее положение по отношению ко всем вещам («Человек есть мера всех вещей»), а Диоген сомневается в подлинной человечности даже граждан Афин и ищет днем «человека» с факелом в руках. Надо полагать, искал он долго, если был замечен в этом, а вот нашел ли – вопрос остался открытым. И эта рефлексия продвинула поиски осмысления и определения понятия «человек» в творчестве Сократа и Платона.

Поэтому второй период познания человека начинается с углубления в духовный строй человека, который, как сразу выяснилось, напрямую связан с общественным характером жизни человека, с его воспитанием и образованием. Именно поэтому Сократ обращается, собственно, к изучению человека, к воспитанию молодежи, предполагая, что познав основы добродетели, она, а потом и взрослые члены общества, будут добродетельными. И уже Платон исследует общество (государство) как условие жизни человека и создает проект лучшего устройства государства для создания лучших условий жизни для будущего добродетельного человека. Платон усматривает, что люди по природе разные: одни могут управлять, а другие не могут; одни могут быть воинами, а другие нет, и т. д. Причем это не фантазия, а именно проект, предназначенный для практической реализации. Платон действует в традиции древних греческих мудрецов: не только мудрствует, но и реализует свои идеи практически. Другое дело, что реализация не удалась.

Завершая в третьем периоде становление научного исследования человека, Аристотель соединяет учение об этике как воспитании морали у юношей с учением о политике как сфере главной деятельности гражданина и политика, т. е. смыкает педагогику с политикой в одном трактате «Политика». Здесь возникает не только вполне развитая система философии вообще, но и развернутая система философии человека (философская антропология) как необходимый момент целостной философской системы.

Однако с этого периода начинается новый этап в развитии предмета философии человека: этап отвлечения понятия «человек» от целого – от общества и государства (от «политики»), его изоляция и замыкание на личности, как правило, философски ориентированной. С одной стороны, это развитая личность, которая кажется всеобщей, идеальной (стоицизм, скептицизм, эпикуреизм), а с другой – это явно личность господина=гражданина. Это этап выяснения «природы человека» и разработка идеального человека: добродетельного мудреца. Правда, этот идеал начинают искать в природе. В трактате «О человеческой природе» Зенон-стоик так прямо и говорит, что «... конечная цель – это жить согласно с природой, и это то же самое, что жить согласно с добродетелью: сама природа ведет нас к добродетели» [3, с. 295]. Но ведёт не всех, а только мудрецов добродетельных. Поэтому они «божественны», как бы «имеют в себе бога» [3, с. 304]. Этот странный возврат «назад к природе» возникает потому, что философская мысль в этот период одновременно и углубляется в предмет, и снова ищет опоры в опыте, в чувственном, а значит, в природе. Аристотель возвел её слишком высоко, и теперь большинство, не доросшее до такого понимания, но и не в силах отбросить его, ищет эмпирическую основу. Эта раздвоенность, доведенная до того, что мудрец почитается богом, будет надолго определять понимание человека в античности, да и в Средние века. Отсюда же и суровый ригоризм идеологов следующих эпох: «Между добродетелью и пороком ... нет ничего среднего» [3, с. 307].

Поэтому деятели эпохи Возрождения ведут борьбу за новое, более гуманное понимание человека с двух сторон: разоблачают церковное идеализированное представление о человеке и показывают человеческую сущность и свойства богов. А некоторые из них просто отрицают христианское понимание бога и способы общения с ним.

Эпоха Возрождения справедливо характеризуется как период замены теоцентричного мировоззрения антропоцентричным у крупных деятелей культуры и философии этой эпохи. Хотя религиозное мировоззрение и понимание человека не исчезло, а продолжало господ-

ствовать в общественном сознании, совершенствуясь в рамках протестантизма.

Противостояние в понимании человека обострилось в эпоху Просвещения: оно воспроизвело старые противоборствовавшие тенденции. С одной стороны, тенденцию к отождествлению человека с природой, а антропологии с механикой и физикой (Ламетри, Гольбах), а с другой – углубление в духовную, в том числе религиозную, жизнь человека. Но теперь человек понимается не как «наш человек», определенный граждански-полисным характером «нашего» общества-полиса или сословия, а как человек вообще, как гражданин вообще, имеющий равные права со всеми другими гражданами современного буржуазного общества, которое стало всеобщим гражданским обществом в отличие от общинно-гражданского древнего и сословно-гражданского средневекового общества. Все – граждане, все имеют равные права, в каждом признан «человек». Это эпоха *всеобщего гражданского понимания человека*, основной определенностью которого и является всеобщность права, вытеснившего религиозную составляющую на задний план. И этот абстрактный «человек» вписан в грандиозные системы мира, выраженные в философских системах послереволюционной эпохи начала XIX в. (Гегель, О. Конт).

Поэтому последующие философы часто не узнавали в философских произведениях этого периода философско-антропологического содержания. А это привело к бунту философов против нивелирования человека. С одной стороны, это был индивидуализм Кьеркегора и Ницше, с другой – традиционализм Фейербаха и Маркса с Энгельсом. Последнее как отражавшее абсолютно всеобщее в человеке на современном этапе быстро получило известность и признание, в том числе международное. Интерес исследователей переносится *с бытия человека на его сущность*.

На новом этапе Маркс отбрасывает метафизическое индивидуализированное представление о человеке, при этом фактически воспроизводит в новой форме подзабытое, но всегда глубокое аристотелевское определение человека: «...Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» [6, с. 3]. С этого времени начинается этап постижения действительного, т. е. действующего человека, в том числе производящего всю совокупность материальных ценностей и социальных отношений, в том числе экономических, политических, генерационных, духовных. Начинается интенсивное изучение человека в естественных науках, возникают новые науки о человеческой деятельности. В деятельности человека

выделяются главные сферы – его заботы и потребности, место и роль «простого человека» в обществе и истории. Фактически марксизм создает новое мировоззрение с особым местом в нем человека, а прежде всего – человека труда, рабочего. Правда, мир предстает в расколоте на классы виде с их постоянной борьбой по принципу кто кого. Но это реальный мир, мир войн и социальных потрясений, продолжающихся на планете по сей день. И люди в этом мире разрозненны, неустроены, бегают из страны в страну, с континента на континент, в массе своей не достигая даже до средней возможной длительности жизни. Однако такая борьба и состояние – не нечто вечное и непреходящее, а имеет перспективу завершения и исчезания. Эта перспектива связана с уничтожением разделения и отчуждения труда. Потому что сущность человека носит общественный, родовой характер. В работе «Экономическо-философские рукописи» К. Маркс пишет:

«Человек есть существо родовое, не только в том смысле, что и практически и теоретически он делает своим предметом род – как свой собственный, так и прочих вещей, но и в том смысле – и это есть лишь другое выражение того же самого, – что он относится к самому себе как к наличному живому роду, относится к самому себе как к существу универсальному и потому свободному» [7, с. 564]. И продолжает: «А производственная жизнь и есть родовая жизнь... В характере жизнедеятельности заключается весь характер данного вида, его родовой характер, а свободная сознательная деятельность как раз и составляет родовой характер человека» [7, с. 565].

Этот исходный пункт новой философии человека развивался в марксизме XIX–XX вв. в разных направлениях. Причем были достигнуты значительные результаты, в том числе признанные за рубежом России. И уже на пороге XXI в. видный марксист академик И.Т. Фролов говорил: «Надо понять каждому, что мы просто представители рода человеческого и что нам грозит общее для всех ядерное уничтожение» [10, с. 734]. Китайские философы усматривают как большой вклад Фролова в антропологию развитие идеи необходимого взаимодействия гуманизма и глобализации. Они считают, что «... идеи И. Т. Фролова имеют определенное поучительное значение для реформирования и развития современного Китая» [11, с. 166].

В этом же направлении вел поиск новой концепции человека профессор В.В. Орлов. Еще в 1985 г. он предложил «всеобщую концепцию человека», ошибочно полагая что в марксизме сосуществуют две концепции человека – социологическая и диалектико-материалистическая [8, с. 148]. Доля истины здесь была. Она состоит в том, что можно было говорить об экономической (В.Я. Ельмеев), о психологической концепции человека (Б.Г. Ананьев) и о других концепциях. Но дело здесь не в особых философских теориях, а в целост-

ном подходе к понятию «человек» в разных науках, имевших общий методологический базис. Это – результат профессионального разделения труда. С одной стороны, он дает выигрыш в глубокой проработке какого-то аспекта общего предмета «человек», но, с другой – неизбежно омертвляет целое, затрудняет целостное постижение предмета. Разрешение этого противоречия профессор В. Орлов видел в обосновании новой «интегральной сущности человека», которая включала бы человека как целостное существо [8, с. 140]. При этом свой главный интерес он видел в трактовке человека как «этапа мирового процесса развития, решении вопроса о месте человека в бесконечном мире, его возможностях и перспективе...» [8, с. 149]. Собственно, он продолжал решать ту задачу, которую поставила [9, с. 120], но неубедительно решала немецкая философская антропология в первой половине XX в.

Единство двух рассмотренных течений в исследовании философии человека заключается в том, что дальнейший поиск шел в направлении установления универсальных связей человека с миром в широком космическом смысле с помощью привлекаемых для этой цели данных естествознания. Одни, как Х. Плеснер, использовали данные биологии, другие, как В. Орлов, исходили из глубокого изучения химической формы движения материи. Но суть одна: обогащение философии человека данными естествознания.

Думается, что даже экзистенциализм имеет философско-антропологический аспект, поскольку речь в нем идет о человеческом существовании – экзистенции. Но он берет человека именно со стороны бытия, тогда как аристотелевская глубинная традиция требует поиска сущности. На это сходство и различие указывали некоторые философы (Б. В. Марков).

В наши дни предмет философской антропологии продолжает конкретизироваться как за счет связей с частными науками, так и за счет дальнейшей дифференциации проблематики. Например, исследователь Д. Ю. Дорофеев предлагает концепцию человека как «спонтанной и уверенной личности» и обосновывает её большим историческим материалом. И предпочитает «вместо «философской антропологии» говорить о «философско-антропологических исследованиях», свой вариант которых он и предлагает [4, с. 16]. Что спонтанность есть обязательная характеристика человека, это ясно. Но насколько она войдет в арсенал понятий философской антропологии, покажет время. Однако ясно, что предмет философской антропологии не только пребывает в развертывающихся философских исследованиях, но и изменяется, конкретизируется, уточняется и будет развиваться дальше.

---

### Список литературы

1. Аристотель. Физика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1979.
2. Аристотель. Афинская полития. – М.: Флинта, 2007.
3. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979.
4. Дорофеев Д. Ю. Под знаком философской антропологии. – СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012.
5. Линьков Е. С. Становление логической философии // Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – СПб.: Наука, 1997.
6. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 3.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М.: Госполитиздат, 1956.
8. Орлов В. В. Человек, мир, мировоззрение. – М.: Мол. гвардия, 1985.
9. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. – М.: РОССПЭН, 2004.
10. Фролов И. Т. Загадка жизни и тайна человека // Фролов И. Т. Избр. тр.: в 3 т. Т. 3. – М.: Наука, 2003.
11. Яо Ин. Философия гуманизма И. Т. Фролова. Взгляд из Китая. – М.: Ленанд, 2013.

**Ценности российского общества в ракурсе философской антропологии**

В статье сравниваются подходы к проблеме ценностей в российском обществе с позиций публичной риторики и философской антропологии. Делается вывод о том, что без философского осмысления обсуждение светских и религиозных ценностей превращается в бессодержательную полемику.

The article compares approaches to the problem of values in Russian society from the standpoints of public rhetoric and philosophical anthropology, the author coming to the conclusion that without philosophical understanding the discussion of secular and religious values turns into senseless polemics.

**Ключевые слова:** ценности, общество, религия, философская антропология.

**Key words:** values, society, religion, philosophical anthropology.

Диапазон проблем, задаваемых рубрикой «общество и ценности», чрезвычайно широк и многообразен. Тем не менее при выборе любой из этих проблем для исследования точкой отсчёта всегда будет феномен человека. Исследовательские установки, выдвинутые ещё основоположниками философской антропологии, неслучайно указывают именно на «человеческое измерение» любой бытийной ситуации. Через это измерение раскрываются жизненный мир, ценностные предпочтения, мотивация и деятельность индивидуальных и совокупных субъектов общественного бытия.

Можно полагать, что именно ценностные ориентиры определяют место и роль человека в обществе, и сами, в свою очередь, формируются под мощным воздействием социокультурных факторов. В трактовке классика философской антропологии Макса Шелера, только пробуждённое чувство нравственной ценности может способствовать выходу индивидов из под зависимости от соблазнов утилитаризма, культа выгоды и расчёта, разрушительных для социума. Различая «абсолютные ценности» и «эмпирические переменные» формы их восприятия, Шелер указывал и способ их сопряжения – историческое и конкретное следует рассматривать как явления, посредством которых существуют абсолютные ценности, причем существуют не в каком-то трансцендентальном статусе, а в их непосредственной



сопричастности бытию [10]. По замечанию другого родоначальника философской антропологии – Хельмута Плеснера, человеку свойственны вечный поиск и самосовершенствование, порой весьма эксцентричные, поскольку за интеллектуальными мотивами стоят эмоциональные и непосредственные акты поведения, далеко не всегда совпадающие с нравственными установлениями [8]. Отсюда следует, в частности, что даже самые продуманные ценностные программы вовсе не обязательно реализуемы именно так, как это предписывается.

Руководствуясь такими теоретико-методологическими установками, попробуем рассмотреть конкретную ситуацию с ценностями в современном российском обществе.

Следует констатировать, что слово «ценности» с относительно недавних пор стало очень часто встречаться в публичном лексиконе современной России, в том числе произноситься с самых высоких трибун, т. е. оказалось весьма востребованным. Например, на открытии московской Соборной мечети 23 сентября 2015 г. в сравнительно небольшом приветственном слове Президент Российской Федерации четырежды употребил слово ценности (причем в сочетаниях с понятиями «истинные», «подлинные», «гуманистические», «традиционные») [5].

Правда, выступая перед международным сообществом на пленарном заседании 70-й сессии Генеральной Ассамблеи ООН, Президент слово «ценности» ни разу не употребил [3]. Никаких специальных выводов из этого делать не стоит, но можно предположить, что тему ценностей российские лидеры предпочитают актуализировать преимущественно во внутрirosсийских дискурсах.

В России же говорить о ценностях стало сейчас почти модным трендом. Показательно, однако, что временами просто-таки обильные ссылки российских публичных лиц разного уровня на ценности общества, как правило, обходятся без конкретизации, проще говоря – без элементарного перечисления этих самых ценностей, подразумевая, что все и так знают, о чём речь. Произносятся фразеологизмы типа «традиционные ценности», «исконные ценности», «духовные ценности» – и внимающие понятиливо кивают, как бы зная, что это такое. Но на всякий случай, вероятно, чтобы не нарушить сакральности подразумеваемого, конкретизация содержания этих ценностей почти не производится. То есть поимённо ценности обычно не указываются, за редкими исключениями, о которых надо обязательно сказать.

Указом Президента Российской Федерации от 24 декабря 2014 г. № 808 был введён в действие документ под названием «Основы госу-

дарственной культурной политики». Там понятие ценностей в разных контекстах употребляется 23 раза [6]. При этом составители ограничились только указанием на наличие культурных, эстетических, семейных ценностей, без раскрытия их содержания.

Но вот 29 мая 2015 г. распоряжением Правительства Российской Федерации была утверждена «Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года». В этом документе говорится, что в качестве опоры стратегии воспитания выступает «система духовно-нравственных ценностей, сложившихся в процессе культурного развития России», перечень которых включает: «человеколюбие, справедливость, честь, совесть, волю, личное достоинство, веру в добро, стремление к исполнению нравственного долга перед самим собой, своей семьёй и своим Отечеством» [11].

Как можно заметить, этот перечень фактически составляют светские ценности, т. е. такие, которые ориентированы на земные, общественные интересы людей вне зависимости от пола, этничности, вероисповедания. Добавим, что в документах такого рода ценности выступают как нечто вроде бы почти самоочевидное, отчего разъясняющие комментарии по поводу их содержания не приводятся.

Самая же главная формулировка светских ценностей содержится не где-нибудь, а в действующей Конституции Российской Федерации, 2-я статья которой прямо гласит:

«Человек, его права и свободы являются высшей ценностью. Признание, соблюдение и защита прав и свобод человека и гражданина – обязанность государства».

То есть даже не такие признанные в отечественной истории светские ценности, как державность и патриотизм являются высшими, а именно человек, его права и свободы. Напомним, что эта норма о человеке как высшей ценности содержится в 1-й главе Конституции – «Основы конституционного строя», положения которой не могут быть изменены иначе, чем 2/3 голосов Конституционного собрания, которое в свою очередь формируется при наличии поддержки не менее 3/5 общего числа депутатов Федерального собрания.

Уже из приведённых высказываний и формулировок обнаруживаются как минимум два ракурса, в которых ценности рассматриваются в публичном пространстве современной России. Это ракурс этический и ракурс правовой. Философы-аксиологи добавили бы тут ещё пару/тройку ракурсов, скажем, онтологический и гносеологический; можно, вероятно, и эстетический обнаружить, и даже политический. И это всё, заметим, о светских ценностях.

А ведь есть ещё и ценности религиозные. Как не устаёт напоминать Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл, так называемые «традиционные ценности» – это вещь относительная, создаваемая людьми, преходящая и изменчивая, в отличие от ценностей, «которые открыл Господь», которые «вечны и неизменны, как вечен и неизменен Бог». Первые – традиционные ценности – в трактовке Патриарха – это результат исторической эволюции и уже поэтому являются относительными. А вот вторые ценности, такие как вера, любовь, долг, по суждению Патриарха в докладе на торжественном открытии XXI Международных Рождественских образовательных чтений «Традиционные ценности и современный мир» 24 января 2013 г., абсолютны, вложены в природу человека Богом и «призывают презреть блага земной жизни ради высших целей» [7].

Ясно, что в такой трактовке светские ценности, включая такие, как демократическое устройство общества или же приоритетность прав и свобод человека и гражданина, оказываются как бы в параллельном ряду с религиозными, только уровнем ниже. Сакральность религиозных ценностей, а таковыми являются установленные веручением мистические и сотериологические ориентиры, указывает на неотмирность их происхождения.

Светский характер государства и общества в России побуждает иногда объединять религиозные и светские ценности в некий конгломерат, отдавая дань всем общественным настроениям. Любопытен в этом плане документ под названием «Базисные ценности – основа общенациональной идентичности», разработанный Синодальным отделом по взаимоотношениям Церкви и общества Московской патриархии и принятый на XV Всемирном Русском народном соборе в 2011 г., где в качестве базисных для России ценностей обозначены:

«**Вера.** Вера в Бога, забота о сохранении религиозных традиций народов, воплощение этих традиций в делах. Верность убеждениям и нравственно обоснованным жизненным принципам, в том числе у нерелигиозных людей. **Справедливость,** понимаемая как политическое и социальное равноправие, справедливое распределение плодов труда, достойное вознаграждение и справедливое наказание, должное место каждого человека в обществе, а нации – в системе международных отношений. **Мир** (гражданский, межнациональный, межрелигиозный) – мирное разрешение конфликтов и противоречий в обществе, братство народов, взаимное уважение культурных, национальных, религиозных особенностей, неконфронтационное ведение политических и исторических дискуссий. **Свобода.** Личная свобода, ограниченная личной нравственной ответственностью. Ее раскрытие в служении ближним и Отечеству. Самостоятельность, независимость, самобытность народа. **Единство** разных национальностей, соци-

альных слоев, политических и мировоззренческих групп в работе на благо страны и всех живущих в ней людей. Взаимообщение разнообразных культур. Гармоничное сочетание духовных устремлений и материальных интересов личности и общества. **Нравственность** – личная и общественная. Верность неизменным нравственным нормам как залог благополучия человека и общества. Приоритетная поддержка обществом и государством добросовестного поведения, как в личной жизни, так и в жизни общества и государства. Жизнеспособные государство и общество не могут быть нравственно нейтральными. **Достоинство**. Признание уникальной ценности каждого человека. Нравственное умение отличать достойное от недостойного. **Честность** как критерий личной и общественной морали. Совестьливость, следование нравственному началу в душе как образ жизни. **Патриотизм**. Любовь к Отечеству и народу, к родной земле, к ее культуре, уважение к ее истории, к свершениям прежних поколений. Общенациональное самосознание. Готовность трудиться ради Родины. **Солидарность** – способность разделить с другим бремя его забот, его трудности, его болезни, его скорби. Общенациональная солидарность как сила, связывающая народ, обеспечивающая единство нации, ее целостность, ее жизнеспособность. **Милосердие** – деятельное сострадание к ближним, помощь людям, нуждающимся в духовной, социальной и иной поддержке. **Семья** как союз мужчины и женщины, в которой воспитываются дети. Любовь и верность. Забота о младших и старших. Поддержка семьи через социальную политику, образование и культуру. **Культура и национальные традиции**. Уважение к наследию предков, открытость и уважение к культуре и взглядам других. Забота о культуре общения, чистоте русского языка и других языков Русского мира. **Благо человека**. Духовное и материальное благополучие человека как основной приоритет социального развития. Соблюдение прав и свобод человека. **Трудолюбие** – деятельное стремление к благу общества и ближнего. Неприятие коррупции, коммерциализации человеческих отношений, паразитического и эгоистического образа жизни. **Самоограничение и жертвенность** – отказ от потребительского отношения к ближним и к окружающему миру. Способность жертвовать личным ради блага Отечества и народа» [1].

В таком наборе, вроде бы, никого не обделили, ни верующих, ни людей нерелигиозных. В принципе, приведенная «номенклатура», совмещающая ценности религиозные и светские, не лишена серьезных оснований. Очевидно, что субъект светских и религиозных отношений – один и тот же. Это человек (в нашем случае – ещё и гражданин Российской Федерации). И в человеке ценности обычно находятся в сбалансированном состоянии, хотя периодически то одни, то другие начинают преобладать.

Расхождение религиозных и светских ценностей не означает, что одни из них правильные, а другие неправильные. Те и другие ценности формируются в разных системах координат, у них разные точки отсчёта. Религиозные ценности выводят человека за пределы есте-

ственной и искусственной ограниченности. А светские ценности помогают человеку выработать способность к распознаванию и выбору оптимальной стратегии сознания и поведения в своей не такой уж и долгой жизни. То есть, будучи едиными по субъекту, религиозные и светские ценности имеют разный функционал.

В то же время религиозные ценности с завидным упорством притягиваются к суете профанного публичного пространства. Вот, скажем, с 2012 г. в Государственной Думе существует Межфракционная депутатская группа по защите христианских ценностей (координатором группы защитников христианских ценностей является член КПРФ, глава думского Комитета по вопросам собственности) [2]. Нелишне заметить, что в Российской Федерации существуют около 70 религиозных направлений, представленных более чем 25 тысячами зарегистрированных религиозных организаций, из которых значительная часть нехристианских вероисповеданий. Как установлено Федеральным законом «О свободе совести и о религиозных объединениях» № 125-ФЗ: «Должностные лица органов государственной власти, других государственных органов и органов местного самоуправления, а также военнослужащие не вправе использовать своё служебное положение для формирования того или иного отношения к религии» (ст. 4, ч. 4).

Но есть, конечно, и серьёзные по-научному продуктивные обращения к проблеме религиозных и светских ценностей. Назовем, например, исследовательский проект, начатый в 1981 г. в Западной Европе и затем приобретший глобальный масштаб – Всемирный обзор ценностей (World Values Survey), который международная ассоциация учёных с участием и представителей российской науки осуществляет вплоть до наших дней (к 2014 г. всего было шесть волн обследования по стандартизированным опросникам). В рамках этого проекта выясняется восприятие людьми почти из 100 стран мира фундаментальных состояний бытия и сознания – мировоззрения, религии, отношений между полами, трудовой деятельности, власти и пр. Сопоставляются ценности выживания (физическая и экономическая безопасность) и самовыражения (свободы, права, благосостояние); ценности традиционные (религия, семья, власть, конформизм) и секулярно-рациональные (светскость, рациональность) [4]. Резюмирующая часть этих исследований достаточно точно подтверждает тезис о корреляции ценностей того или иного общества с динамикой социокультурных изменений в этих обществах.

Думается, что за широким распространением публичной риторики по поводу ценностей утрачивается или, по крайней мере, заметно размывается их смысл как таковых. Поэтому необходимым представляется взгляд на проблему ценностей в более упорядоченном и терминологически устоявшемся ракурсе философской антропологии. С этой точки зрения ценность не есть какая-то самостоятельная сущность, а является свойством чего-либо, состоящим в способности удовлетворять человеческие потребности, – личные, групповые, массовые. Свойство чего бы то ни было быть ценностью определяется значимостью для человека – индивидуальной, социальной, культурной и т. д. Чем острее потребность, чем выше её уровень, тем выше значимость – и наоборот. Отсюда следует иерархичность ценностей, ранжируемых по степени значимости. Какие потребности приоритетны, такие ценности и значимы.

Ценности, упрощенно говоря, не «живут в одиночку», они существуют совокупностями, малыми или большими. Если в таких совокупностях они как-то взаимосвязаны, то это принято называть «системой ценностей» (где элементами будут значимые явления, предметы или состояния людей). Такие совокупности образуют нечто вроде «осей сознания», обеспечивают устойчивость личности, последовательность в поведении, в потребностях и интересах. При этом значимость элементов в системах ценностей – сплошь и рядом ситуативная и относительная. Есть, конечно, некие «вечные ценности», но и для них абсолютность невозможна, всегда найдётся ситуация, в которой они могут оказаться девальвированными или уступят место каким-то иным ценностям (для индивида, скажем, абсолютная ценность собственной жизни может стать относительной в ситуации, когда большей значимостью для него будет спасение чей-то другой жизни, пусть и ценой собственной).

Трактовка ценности через значимость показывает, что она (ценность) заключена не в самих явлениях/предметах/состояниях, а в отношении к ним людей. Эти отношения генерируются и определяются субъектностью индивидов, т. е. свойством человека одновременно и принадлежать социальному бытию, и дифференцироваться в соотношении с характеристиками этого бытия, дистанцируясь от него в своей «субъектной действительности» [9, с. 441].

Таким образом, можно заключить, что понимание ценностей российского общества предполагает их философско-антропологическую аналитику, без которой дискурс о ценностях останется лишь на уровне легковесной риторики.

---

### Список литературы

1. XV Всемирный Русский народный собор «Базисные ценности – основа общенациональной идентичности» // [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.orthedu.ru/eparh/3216-11.html> (дата обращения: 13 октября 2015).
2. «В защиту христианских ценностей!». С. А. Гаврилов рассказал о работе межфракционной депутатской группы Госдумы по защите христианских ценностей // [Электронный ресурс]. – URL: <http://kprf.ru/dep/gosduma/activities/136017.html> (дата обращения: 13 октября 2015).
3. Владимир Путин принял участие в пленарном заседании юбилейной 70-й сессии Генеральной Ассамблеи ООН в Нью-Йорке // [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/50385> (дата обращения: 13 октября 2015).
4. Магун В. С., Руднев М. Г. Типология европейцев по ценностям Р. Инглхарта и межстрановые сравнения // Вестн. общественного мнения. Данные. Анализ. Дискуссии. 2012. – № 3–4 (113). – С. 12–24.
5. Московская соборная мечеть открыта после реконструкции // [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/50351> (дата обращения: 13 октября 2015).
6. Об утверждении «Основ государственной культурной политики» // [Электронный ресурс]. – URL: <http://docs.cntd.ru/document/420242192> (дата обращения: 13 октября 2015).
7. Патриарх Кирилл: источник нравственных ценностей – Бог, а не человек // [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.pravmir.ru/patriarx-kirill-istochnik-nravstvennykh-cennostej-bog-a-ne-chelovek/> (дата обращения: 13 октября 2015).
8. Плеснер Х. Ступени органического и человек / пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Проблема человека в западной философии: Переводы / сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. С. 96–151.
9. Сайко Э. В. Заключение. Созидающий и созидаемый субъект в социокультурном развитии // Человек как субъект культуры / отв. ред. Э. В. Сайко. – М.: Наука, 2002. – С. 436–441.
10. Шелер М. Положение человека в космосе / пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Шелер М. Избр. произв. / пер. с нем.; под ред. А. В. Денежкина. – М.: Гнозис, 1994. – С. 129–193.
11. URL: <http://www.rg.ru/printable/2015/06/08/vospitanie-dok.htm> (дата обращения: 13 октября 2015).

### **Природа человека и проблема взаимосвязи биологического и социального**

В статье на основе анализа достижений современной науки раскрывается единая социобиологическая природа человека. В ходе исследования уточняется содержание понятий «социальное», «биологическое», «природное». Положения современной биологии подтверждают марксистский тезис о диалектическом единстве биологического и социального, общества и природы.

The article is devoted to the unified sociobiological human nature analyzed on the basis of modern science achievements, the author clarifying the concepts of "social", "biological", and "natural" and coming to the conclusion that modern biology confirms the Marxist thesis of the dialectical unity of the biological and the social, society and nature.

**Ключевые слова:** человеческая природа, биологическое, социальное, диалектика, диалектическое единство биологического и социального, марксизм, наука.

**Key words:** human nature, the biological, the social, dialectic, dialectical unity of the biological and the social, Marxism, science.

Вопрос о том, что есть человек, воистину вечен – он будоражит умы людей во все времена. И не так уж важно, в какой форме он выражается. Например, Бертран Рассел сформулировал его следующим образом:

«Является ли человек тем, чем он кажется астроному, – крошечным комочком смеси углерода и воды, бессильно копошащимся на маленькой второстепенной планете? Или же человек является тем, чем он представлялся Гамлету? А может быть, он является тем и другим одновременно?» [5, с. 7–8].

Во всех случаях стержнем проблемы оказывается соотношение природного (биологического) и социального, естественного и общественного, плоти и духа. Но то, что в прошлые времена выражалось в виде возвышенных размышлений о судьбе и назначении человеческой личности, в наш рациональный век оборачивается вопросами «может ли машина мыслить?», «может ли машина быть совершеннее своего творца?», «не является ли сам человек лишь сложной, возникшей



естественным путем кибернетической машиной, в которой осуществилась возможность кодирования и накопления информации на молекулярном уровне?»).

Отчетливо обнаруживаются две основные методологические тенденции в объяснении природы человека: редукционистская – сводящая природу человека либо к биологической, либо, напротив, к социальной его стороне; и целостная – системная, понимающая природу человека как единое социобиологическое образование, в котором социальное составляет его глубокую внутреннюю суть. Иными словами, социальное в человеке не просто надприродно, надбиологично, как утверждают некоторые исследователи (и не только идеалисты), но и «погружено» в биологическое, проникает в него и активно его преобразует как в онтогенезе отдельного человека, так и в филогенезе вида *Homo sapiens*. Эта точка зрения нашла свое выражение, в частности, в том, что возникновение человека и возникновение общества рассматриваются не как два синхронных процесса, а как единый внутренне противоречивый процесс антропосоциогенеза, относительно самостоятельными сторонами, а не независимыми составляющими которого являются антропо- и социогенез [6, с. 31; 4, с. 7].

Выделившись из природы, человек перестает быть просто биологическим существом, он становится существом социальным и в известном смысле выключается из природы, противопоставляет себя ей. Это выражается, в частности, в прекращении поступательного биологического развития человеческого вида. Социальные факторы сводят на нет определяющее влияние движущей формы естественного отбора, что не исключает, конечно, накопления наследственных адаптации и других изменений, ведущих к стабилизации видовой основы *Homo sapiens*.

Однако было бы неверно и метафизично представлять дело таким образом, будто выделение человека из природы означает полный разрыв с подготовившей его возникновение природной основой и ликвидацию ее. Напротив, как справедливо отмечает ряд ученых, естественное, природное в человеке не уничтожается, а претерпевает существенную перестройку, органично соединяясь с общественным в человеке [1].

В обширной отечественной и зарубежной литературе по проблеме соотношения биологического и социального это соотношение рассматривается главным образом применительно к уровню отдельного человека, причем человека современного. Иными словами, проблема рассматривается преимущественно в структурно-функциональном разрезе, без учета принципа историзма, в отвлечении от изменения

соотношения биологического и социального в филогенезе и историческом развитии человека [7; 9, с. 52–61].

Такая постановка вопроса является, на наш взгляд, во многих отношениях недостаточной. Сами понятия биологического и социального рассматриваются в этом случае лишь в сиюминутном (синхронном) аспекте, из поля зрения исследователей выпадает их историчность и изменение содержания этих понятий на различных этапах филогенеза человека, а в связи с этим теряются из виду и изменения их взаимосвязи в ходе исторического становления и развития человека. Другой недостаток такого подхода заключается в том, что само социальное понимается в этом случае лишь как нечто внешнее по отношению к отдельному человеку, как то, что характеризует жизнедеятельность не одного человека, а только больших групп людей. Словесно это выражают как внебиологичность, надбиологичность социального. Но такие утверждения опять-таки нуждаются в уточнении. Социальное возникает из биологического, биологическое предшествует социальному, создает для него исторические природные предпосылки. В этом смысле можно сказать, что социальное в процессе своего развития выходит за рамки биологического, становится внебиологическим, надбиологическим. При этом, однако, следует помнить об условности такого выражения. Человек, становясь социальным существом, не перестает быть существом биологическим, он выделяется из природы, но это выделение не абсолютно, а относительно.

Социальное нельзя сводить лишь к межличностным, межиндивидуальным и межгрупповым взаимоотношениям. Это неверно по двум причинам. Во-первых, межиндивидуальные и межгрупповые отношения существуют не только у человека, но и у животных, причем у многих высших животных обнаруживаются зачатки ряда социальных явлений (животнообразный труд, элементы общения, «язык животных» и т. п.). Во-вторых, рассмотрение социальных явлений лишь как системы внешних человеку связей и отношений сильно обедняет и искажает понимание самого социального. Пример этого – фрейдистская концепция человека, существенной чертой которой является отрыв социального от биологического и абсолютизация их относительной независимости, сопровождаемые в ряде случаев сведением одного к другому или подменой одного другим. В этом случае социальное понимается как нечто чуждое природе человеческого индивида, враждебное ей, навязываемое извне и во многих случаях входящее в конфликт с нею.

Абсолютное противопоставление социального и природного в человеке необходимым образом связано с абсолютизацией противоположности индивида и коллектива, личности и общества. Как справедливо отмечает В. И. Добренъков,

«конфликт между человеческой природой и обществом, по Фрейдю, представляет собой не диалектическое единство и взаимопроникновение противоположностей, а лишь сопоставление сторон, не зависящих друг от друга» [3, с. 13].

Неверно думать, что между биологизаторскими (шире – упрощенно натуралистическими) и вульгарно социологизаторскими трактовками природы человека лежит пропасть. Метафизические крайности, как правило, лишь по видимости противостоят друг другу, а при более глубоком анализе обнаруживается их существенное сходство. Это справедливо и в отношении различных течений фрейдизма. Напротив, согласно марксистским представлениям, социальное, вырастая на определенной природной основе, благодаря этому способно менять, модифицировать природное, «подчинять» его себе, «подчинять» не как абсолютно внешняя и враждебная сила, а как сила, находящаяся в *относительной* гармонии с природным в человеке. Именно в силу этого в процессе производства, в процессе общественной жизни люди изменяются сами и изменяют окружающий их мир, создают вторую, очеловеченную природу.

Следует особо пояснить положение об *относительном* характере гармонии социального и природного в человеке. Здесь имеется примерно такое же соответствие, какое существует между формой и содержанием развивающихся явлений. Это не означает, конечно, что социальное в природе человека относится только к форме. Оно, бесспорно, «пронизывает» природу человека в целом, но между социальным и природным в человеке в рамках их единства существует и различие, которое может превращаться в противоположность. Степень соответствия между социальным и природным определяется, прежде всего, социальным. В целом она прогрессирует по мере исторического развития общества, что не исключает, однако, возможности возникновения тех или иных несоответствий и даже конфликтов между социальным и природным в человеке. Неверно было бы отрицать возможность таких конфликтов, но еще более ошибочно принимать их как обязательные, неизбежные и исходные в рассматриваемом нами отношении. В процессе антропогенеза происходит как бы «подгонка» природного, биологического под требования социального, образуется единая социобиологически организованная природа человека.

В ходе исторического становления вида *Homo sapiens* относительная роль социальных факторов непрерывно возрастала по мере их формирования в процессе становления человека, а роль биологических факторов постепенно снижалась. В процессе исторического развития человек познает законы природы и ставит их себе на службу, но он никогда не освобождается полностью от природной зависимости. Диалектика взаимоотношений человеческого общества и природы такова, что чем в большей степени человечество овладевает силами природы, тем в большей мере оно осознает и практически ощущает свое единство с ней и свою зависимость от нее (Ф. Энгельс). По мере возрастания роли социальных факторов в функционировании и развитии стад предлюдей и первобытных людей происходило становление не только человека, но и общества, развитого социального. Одной из его важных предпосылок и условий было «отражение» социального в биологическом и вместе с тем преобразование самого биологического в качественно особую биологию – биологию человека, неразрывно связанную с социальным. Такое «отражение» совершалось, конечно, не путем прямого приспособления, а на основе особой биосоциальной формы отбора. Именно на основе биосоциального отбора<sup>1</sup> природа формирующихся людей изменялась в направлении адаптации их организмов и поведения к тем новым условиям, которые возникли под действием социальных факторов.

Таким образом, понятие социального используется в двух смыслах: в относительно узком – для обозначения совокупности связей и отношений в обществе и в более широком – для характеристики всех явлений, свойств и отношений, присущих общественной форме движения, включая социальные моменты организации отдельных человеческих индивидов.

При рассмотрении соотношения социального и биологического в человеке важно понять, что они не являются какими-то «частями» человеческой природы; человеческая природа представляет собой сложный сплав, органичное целое, новое системное качество, в котором биология социальна (человечна), а социальное имеет определенную природную, в частности, биологическую основу.

Коль скоро мы признаем, что природу человека образуют биогенные, психогенные и социогенные компоненты, дальнейший анализ должен раскрыть способ их взаимодействия в том качественно особом системном единстве (природа человека), которое они образуют.

---

<sup>1</sup> Введением в обиход этого понятия, равно как и понятия антропоциогенеза, наука обязана Ю. И. Семенову [6, с. 31].

Это особенно важно подчеркнуть и потому, что биологическое и социальное взаимодействуют не только при формировании природы человека, но и при выведении культурных растений и домашних животных, при создании искусственных биоценозов, культурных садов и пастбищ, лесопосадок, зверопитомников, рыбозаводов, заповедников.

Известная неоднозначность термина «социальный» внутренне связана с неоднозначностью термина «природный». Понятия природы, природного, как и понятие социального, используются в широком и узком смысле слова. В широком смысле слова под природой подразумевают весь объективный мир. В этом смысле понятие природы очень близко понятиям материи, универсума, Вселенной. При употреблении понятия природы в широком смысле общество и человека можно рассматривать как часть природы, как качественно особые образования ее. В более узком смысле природа понимается либо как совокупный объект естествознания, либо как совокупность естественных и искусственных условий существования человека. При употреблении понятия природы в узком смысле на первый план выходит противоположность природного и социального. Однако эта противоположность является не абсолютной, а относительной, природное (в том числе биологическое) и социальное едины в своей вещественной, материальной основе, но противостоят друг другу по способу внутренней организации.

Социальное материально и в этом смысле природно, но оно не только материально, но и включает в себя идеальные компоненты, поскольку социальное обладает сознанием, и в этом смысле оно отличается от природного, возвышается над ним. Своей деятельностью и сознанием человек противопоставляет себя природе, но это противопоставление не абсолютно, а относительно, исторично. Социальное не сводится к природному, но оно возникает на основе развития природного и неразрывно связано с ним в своем существовании и развитии.

«Проблема биологического и социального упирается в общую философскую трактовку *единства* мира и *качественного своеобразия* различных уровней, проявлений, сфер этого в целом единого материального мира. Различные уровни, сферы бытия подчиняются *всеобщим* закономерностям, выражающим единство мира, и вместе с тем на каждом таком качественно своеобразном уровне бытия действуют *специфические* закономерности. Таким образом, между разными сферами, уровнями бытия есть сходство, преемственность, связь и вместе с тем качественное своеобразие, различие» [10, с. 17–18].

Одна из характерных черт развития современного научного знания – стирание резких граней между биологией и другими областями науки – естественными и общественными. Идеи единства неорганической и органической природы, единства природы и общества приходят на смену веками господствовавшим представлениям о мире как совокупности коренным образом различающихся между собой сфер действительности, лишь внешним образом связанных между собой. Развитие биологии несет все новые подтверждения идеи о материальном единстве мира.

Абсолютное противопоставление живой и неживой природы, а также природы и общества изживается не сразу. На смену старым формам идеализма и витализма приходят их современные модификации, признающие единство природы в тех областях, где оно экспериментально доказано (вещественный состав живого и неживого, единство энергетических закономерностей и т. п.), и пытающиеся найти непреходимые грани в области поведения, процессов регуляции, развития, прогресса и т. д. [8; 11; 12]. При этом немало исследователей, отказавшихся под влиянием открытий науки от идеи о мире как совокупности различных независимых «царств природы», приходят к ложному отрицанию всяких, даже относительных, граней между живой и неживой природой, между природой и обществом. В таком случае игнорируется качественная специфика отдельных областей действительности. В обеих этих крайностях проявляется метафизический подход к действительности, ведущий к серьезным искажениям научной картины мира и места в ней человека и к неверным общим выводам.

Как уже было отмечено, в прошлом проблема взаимоотношения биологического и социального рассматривалась преимущественно применительно к отдельному человеку. Ныне рельефно очерчиваются и другие уровни этого взаимодействия. Можно условно выделить три таких уровня: 1) взаимосвязь биологического и социального в отдельном человеке; 2) взаимосвязь биологического и социального на надындивидуальных уровнях интеграции живого; 3) взаимосвязь биологического и социального во взаимоотношении общества и природы. Каждый из этих уровней может и должен быть рассмотрен в структурно-функциональном (синхроническом) плане и в плане развития (диахроническом). Лишь синтез этих подходов применительно ко всем трем указанным уровням способен дать достаточно полную и всестороннюю картину взаимодействия биологического и социального.

При углубленном анализе взаимодействия общества и природы, социального и биологического ряд исследователей приходит к выводу

о необходимости учитывать как их единство, так и качественное своеобразие, специфику каждой из систем. К такому общему выводу пришли независимо друг от друга авторы различных современных моделей взаимодействия общества и природы. Этот вывод содержит в себе методологическую предпосылку для правильного понимания взаимосвязи биологического и социального. Однако для достижения такого понимания необходимо также более глубокое и конкретное раскрытие сущности как биологического, так и особенно социального. К сожалению, многие исследователи не делают этого, в силу чего они не выдерживают до конца провозглашенный ими принцип, а их выводы не дают реальной основы для практических действий и носят утопический характер.

Современная биология открыла в живой природе сложную иерархическую систему различных форм и уровней организации живого. Функционирование и развитие каждого из этих уровней характеризуется не только общебиологическими, но и специфическими закономерностями. Четверть века назад положение о том, что на различных уровнях организации живого справедливы разные законы, явилось важным методологическим принципом, позволившим органически увязать идею о химическом происхождении жизни (биопоэзе) с данными о строении и функциях субстрата жизни. В наши дни этот принцип позволяет более глубоко и всесторонне подойти к решению проблемы взаимосвязи биологического и социального, уточнить место и роль биологии и общественных наук в решении этой проблемы. Изучая многообразные формы и уровни организации живого, ученые пытаются выяснить те структурные, функциональные, генетические и другие природные особенности живых систем, которые не только явились эволюционно-биологическими предпосылками человека и человечества, но и сохраняют свое значение в качестве вещественного субстрата социальных явлений. И это совершенно необходимо. Следует, однако, помнить, что, переходя от изучения животных к изучению человека и от изучения надорганизменных объединений животных к изучению общества, исследователь выходит в качественно особую область действительности.

Функционирование и развитие общества подчинены прежде всего законам общественного развития. Они подразделяются на общесоциологические законы и специфические законы от дельных общественно-экономических формаций. Здесь, следовательно, имеется нечто подобное тому, с чем сталкивается биолог при изучении живой природы, где наряду с общебиологическими законами имеют место специфические, характеризующие жизнь отдельных форм ор-

ганизации живого (животных и растений, одноклеточных организмов, популяций, видов, биоценозов и т. п.). С возникновением социального действие биологических законов не «отменяется», а ограничивается и преобразуется действием законов социальных. К сожалению, некоторые исследователи не учитывают этого и в силу своего рода «инерции биологического мышления» автоматически переносят многие биологические закономерности на область социальных явлений.

Выяснение как генезиса социального, так и конкретного содержания понятий «отрицание» и «снятие» биологического социальным становится ныне одной из насущных задач науки. Гегель называл «снятие» одним из важнейших понятий философии, применимым решительно везде, смысл которого следует точно понять и в особенности отличать его от «ничто». Гегель подчеркивал при этом, что понятие снятия имеет двоякий смысл: «...оно означает сохранить, удержать и в то же время прекратить, положить конец» [2, с. 168].

Возникновение социального не означает полного разрыва с биологическим, уничтожение биологического, оно лишь ставит предел независимому действию биологического фактора, сохраняя и удерживая его в себе в качестве подчиненного. По мере развития человеческого общества воздействие социального на природу неуклонно возрастает. Еще Ф. Энгельсом была подчеркнута связь проблемы взаимоотношения человека и природы с основным вопросом философии. Он отмечал, что по мере прогресса науки мы научимся учитывать не только непосредственные, но и более отдаленные последствия наших воздействий на природу, и в связи с этим станет бессмысленным и противоестественным абсолютное противопоставление духа и материи, человека и природы, души и тела.

В наше время возрастает роль сознания, планирования в осуществлении взаимодействия общества и природы, возникает необходимость более глубокого раскрытия диалектики биологического и социального. Прогресс современной науки выдвигает ряд новых проблем для философского осмысления, требует дальнейшей интеграции усилий представителей различных областей знания, развития категориального аппарата науки.

#### Список литературы

1. Биологическое и социальное в развитии человека. – М., 1977.
2. Гегель Г. Ф. Наука логики. Т. 1. – М., 1970.
3. Добренков В. И. Неофрейдизм в поисках «истины». – М., 1974.
4. Плетников Ю. К. О природе социальной формы движения. – М., 1971.
5. Рассел Б. История западной философии. – Ульяновск, 1954.



- 
6. Семенов Ю. И. Как возникло человечество. – М., 1966.
  7. Сержантов В. Ф. Философские проблемы биологии человека. – Л., 1974.
  8. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М., 1965.
  9. Тугаринов В. П. Диалектика социального и биологического в человеке // Личность при социализме. – М., 1968.
  10. Федосеев П. Н. Проблема социального и биологического в философии и социологии // Биологическое и социальное в развитии человека. – М., 1977.
  11. Blandino J. S. Y. Theories of the nature of life. – New York, 1969.
  12. Wetter J. A. Der dialektische Materialismus und das Problem der Entstehung des Lebens. – Munchen, 1958.

### О критериях возрастной периодизации (материалы к философии возраста)\*

Проблема возрастной периодизации рассматривается в горизонте герменевтической феноменологии. Исследуются основания периодизации и вводятся ее критерии, базирующиеся на различении ситуативного и надситуативного времени, а также на анализе изменений в соотношении размерности прошлого, настоящего и будущего.

The problem of age periodization is regarded in the perspective of hermeneutic phenomenology. The author examines the grounds of this periodization and introduces its criteria based on the distinction between the situational and the oversituational time as well as on the analysis of change of the proportion of the past, the present and the future.

**Ключевые слова:** философия возраста, возрастная периодизация, возраст, герменевтическая феноменология, ситуативное время, надситуативное время, возрастное время.

**Key words:** philosophy of age, age periodization, age, hermeneutic phenomenology, situational time, oversituational time, age time.

Философия возраста – одно из новых, быстро развивающихся направлений философских исследований<sup>1</sup>. В литературе, посвященной этой теме, преобладают работы, в которых дан анализ отдельных возрастов и проблем возрастной динамики. Дальнейшее развитие философии возраста и ее конституирование как особой области антропологических исследований предполагает продумывание концептуальных оснований, определяющих общую логику и структуру новой дисциплины. Одним из вопросов, который должен быть рассмотрен в рамках работы над решением этой задачи, является вопрос о критериях периодизации возраста.

---

© Лишаев С. А., 2015

\* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-03-00705.

<sup>1</sup> Об истории философской рефлексии над возрастом от античности до наших дней нам уже приходилось высказываться (подробнее см. 3).

В философской литературе сегодня используются разные варианты периодизации. Причем часто они «принимаются к исполнению» без какого бы то ни было обоснования избранного варианта. Можно предположить, что теоретики возраста, используя ту или иную возрастную схему, исходят или из языкового предпонимания периодизации, или опираются на одну из тех ее версий, которые были созданы в медицинских, психологических или социологических исследованиях.

Мы исходим из того, что философская непродуманность возрастной периодизации будет преодолеваться по мере того, как философы перейдут к попыткам построения общей теории возраста. Такую теорию не построить без тщательно продуманной периодизации, без анализа ее критериев. Первые работы, посвященные теоретическим проблемам философии возраста в целом, уже появились в отечественной литературе. Но, к сожалению, вопроса о периодизации они лишь слегка касаются.

В известной статье М. Эпштейна «К философии возраста» [5] излагается проект философской теории возраста, построенной методом фрактального анализа. Ее автор предлагает целую периодическую таблицу возрастов. Принцип самоподобия, как показывает Михаил Эпштейн, позволяет рассмотреть в «традиционном» детстве «детство детства», «отрочество детства», «молодость детства», «зрелость детства» и «старость детства». Аналогичным образом «делятся на пять» и четыре других возраста. Не входя в анализ таблицы возрастов по существу, отметим, что за исходную возрастную матрицу принимается «пятичленка» (детство, отрочество, молодость, зрелость и старость). При этом ни число, ни состав базовых возрастов не обсуждаются; они просто извлекаются автором из языкового обихода как наиболее распространенный вариант структурирования возрастов<sup>1</sup>.

В недавно изданном исследовании Е. В. Косиловой («Философия возраста» [1]) имеется небольшая глава под названием «Возрастные этапы» [1, с. 8–13]. К сожалению, автор ограничился экспозицией трех классификаций возраста: обыденной, природной (физиологиче-

---

<sup>1</sup> М. Эпштейн пишет о делении возраста на пять периодов как о чем-то само собой разумеющемся: «Чаще всего выделяются пять: детство, отрочество, молодость, зрелость, старость. Порою перед детством еще выделяется младенчество, перед молодостью — юность, а после старости — дряхлость. Но мы будем исходить из простой, пятичленной схемы, потому что и она позволяет нам умножить число возрастов до 25» [5]. Но верна ли пятичленная схема? Не следует ли брать за основу три возраста или, скажем, семь? «По ситуации» (речь идет о журнальной статье) отказ от объяснений М. Эпштейна понятен и логичен: автор должен был представить фрактальную теорию возраста в рамках небольшой журнальной статьи. Но вопрос об основаниях периодизации все равно остается.

ской) и познавательной. Первые две просто описываются без какого бы то ни было анализа, вторая обсуждается: познавательное взросление – одна из центральных тем исследования Косиловой. Однако и познавательная периодизация (особенно ее вторая часть, названная периодом «познавательной самостоятельности») нуждается, по признанию автора, в дальнейшем продумывании [1, с. 11–13]. Обсуждения периодизации экзистенциального взросления (вторая сквозная тема книги Косиловой) в книге нет, как нет и обоснования «объединенной» периодизации, в которой гносеологические и экзистенциальные аспекты возраста можно было бы свести в единую возрастную схему.

Наиболее последовательное обоснование возрастной периодизации можно найти в работе В. И. Красикова «Синдром существования» [2, с. 9-18]. В ее основу положена темпоральная структура экзистенции, базирующаяся, по Красикову, на динамическом балансе воображения (желания, мечты), памяти (опыта) и рефлексии. Память питает рефлексию, а постепенное усиление последней делает сознание трезвым и... все больше и больше «подрезает» крылья воображению. Доминирование воображения (желания) над памятью (опытом) и рассудком характерно для молодости (верховенство будущего). Равновесие прошлого и будущего под правлением трезвого разума определяет годы зрелости (верховенство настоящего). Доминирование опыта и рассудка над воображением определяет жизнь человека в старости (верховенство прошлого). Не входя в подробный анализ предложенной В. И. Красиковым периодизации (а в ней есть много конструктивных моментов), отметим, что она вызывает и возражения. В трехзвенной периодизации Красикова (молодость, зрелость, старость) детство рассматривается как этап молодости, с чем согласиться трудно, если исходить из критериев периодизации, предложенных этим же автором. Дети в своем развитии устремлены в будущее (растут, развиваются), но они не живут будущим в отличие от молодых взрослых, чья жизнь определяется как раз «большим будущим».

Тем не менее темпорально-ориентированный подход к возрастной периодизации, предложенный Красиковым, представляется нам конструктивным. В данном исследовании мы также будем исходить из темпоральной структуры экзистенции как основы возрастной периодизации. Однако темпорально-возрастную структуру периодизации жизни мы рассмотрим, исходя из концептуального горизонта герменевтической феноменологии [3].

### ***Темпоральность и возраст. Критерии периодизации***

Рассматривая возраст в методологической перспективе экзистенциальной аналитики, следует прежде всего прояснить критерии периодизации. Их следует искать в том, каким образом темпоральная структура Dasein (Присутствия) исполняется – по ходу жизни – телом и «на теле». Благодаря темпоральному устройству экзистенции как, по слову Хайдеггера, *вперёд-себя-уже-бытия-в-мире-привнутримирно-встречном-сущем* собственная жизнь оказывается в нашем ведении как временная и временная. Если собственная жизнь (как и жизнь других людей) открыта нам как протяженная, конечная и неоднородная по своим временным характеристикам, она приобретает возрастную структуру.

Чем определяется эта структура? Наложением экзистенции как экстатически-горизонтального единства прошлого, настоящего и будущего на фактичность Присутствия в ее временном аспекте. Возраст – это конкретизация временного характера Присутствия, его возрастная расположенность, одна из онтических проекций вне-себя-бытия.

Когда говорят *о Присутствии*, говорят *о временности экзистенции*, когда говорят *о человеческой жизни*, говорят *о ее возрастах*. То обстоятельство, что человек *имеет* возраст, определено темпоральностью его бытийного устройства. *Неравенство временных горизонтов по величине* – результат *фактичности исполнения темпоральной структуры* вне-себя-бытия. Именно тело обуславливает – по ходу жизни – трансформацию соотношения временных горизонтов по параметру величины. Накопление временных изменений на телесном уровне ведет к изменению соотношения горизонтов (направлений) *временения по их протяженности* и, соответственно, по их *экзистенциальному весу*.

Сама по себе темпоральная структура экзистенции (как единства трех временных горизонтов) имеет трансцендентальный характер, но поскольку она исполняется живым существом, то при рассмотрении его жизни в диахроническом режиме необходимо учитывать те поправки, которые вносятся в соотношение измерений времени (*по их протяженности*) человеческим телом, параметры которого «по жизни» меняются.

*Критерии* возрастной *периодизации* следует искать в *изменениях размерности временных горизонтов*, определяющих темпоральный размах заботы о жизни или... в отсутствии таковой. Если различать заботу, ангажированную текущей ситуацией (заботу в форме *озабо-*

ченности «требованиями минуты», «дня», «недели»), и заботу, имеющую в виду отдаленное будущее и «в дела давно минувших дней», в пределе же – жизнь-как-целое (как ситуацию, требующую (раз)решения), то необходимо разграничивать лежащую в основе разных модусов заботы *разноуровневость темпорального режима времени*, в котором мы предлагаем различать ситуативный и надситуативный уровни.

*Ситуативное время (и ситуативное временение Dasein)* подчинено текущим обстоятельствам с их «вчера», «сегодня» и «завтра». *Надситуативный уровень временения* распространяет экстатически-горизонтальное единство прошлого-настоящего-будущего за пределы текущей ситуации и расширяет горизонты экзистенциального времени до масштабов жизни как целого. Надситуативное время (в пределе) – это *(авто)биографическое* время.

Различение ситуативного и надситуативного времени – *основа возрастной периодизации*, артикулирующей темпоральную вариативность человеческого существования. Оно обосновывает двухступенчатую периодизацию, в соответствии с которой все люди относятся к двум категориям: к детям или взрослым.

Над этой базовой периодизацией надстраивается периодизация второго уровня, в основании которой лежат *различия временных горизонтов надситуативного времени по величине*. Как будет показано ниже (раздел «Три возраста взрослости»), она связана с переносом экзистенциально-временной доминанты (а с ней и заботы) с будущего (молодость) на настоящее (зрелость), а с настоящего на прошлое (старость) и касается жизни взрослого человека.

### ***Первый возраст. Детство***

Самое радикальное различие в темпоральных горизонтах экзистирования определяется способностью или неспособностью человека к временению в надситуативном режиме. Взрослый на это способен, ребенок – нет. Время ребенка *ситуативно*. У ситуативного времени короткое дыхание. Если взрослый живет и в ситуативном, и в *надситуативном времени*, то ребенок осваивает (не без труда и не быстро) только ситуативный уровень временения. Предмет заботы взрослого как минимум его собственная жизнь. Взрослыми становятся, когда открывают большое, но не бесконечное по протяженности будущее и принимают его «под свою ответственность». Будущее заботит взрослого как бытийная возможность (как возможность себя).

У ребенка надситуативно-биографическая структура времени не развернута<sup>1</sup>. Он не вовлечен в собственные, рассчитанные на отдаленное будущее (в пределе – на жизнь в целом) жизненные планы, его не мучают воспоминания и сожаления о несбывшемся, его не гложет бесплодность настоящего. Да, он играет во взрослую жизнь, но эта игра не связана с «жизненными планами». Ситуативному времени ребенка соответствует его неготовность (неспособность) нести ответственность за свою жизнь. И если ситуативное время и ситуативная ответственность (а также связанная с ней озабоченность) по ходу взросления ребенка расширяются, то большое будущее раскрывается только в юности. Перед ребенком же стоит задача освоения времени на ситуативном уровне.

**Ситуативное время в игровом и неигровом режимах.** Переход от полной беззаботности к ситуативной озабоченности – важный этап взросления ребенка. Поначалу время его не беспокоит и он осваивается в тех временных координатах, которые задаются и поддерживаются извне, его родителями. Если мы заговорили о возрастной динамике детства, то следует различать 1) *внутри-игровое* ситуативное время и 2) *неигровое* ситуативное время, с которым ребенок *вынужден* иметь дело (родители или учителя ставят его *в обязывающую ситуацию* с промежуточным и итоговым контролем извне, со стороны). Неигровое ситуативное время дети брать «на себя» не хотят, оно их не заботит, они о нем не думают и не помнят. К нему их надо приучать.

Разграничение между маленькими детьми и детьми «младшего и среднего школьного возраста» состоит в том, что дошколята не знают (почти не знают) обязывающих ситуаций. Ситуативное время они осваивают через организованную родителями ситуативность (детей приучают к режиму дня) или через игру, где имеется свое особое, условное время (это игровая озабоченность: во что играть, с чего «начать», что делать «потом», как победить в ней и, т. д.).

---

<sup>1</sup> Необходимо различать надситуативное *биографическое* время (только о нем и идет речь в этой статье) и надситуативное историческое прошлое, которое соотносится с общественно-политическим, культурным, экономическим настоящим и будущим. Надситуативное время в его историческом аспекте начинает осваиваться детьми уже в школе (пусть и весьма поверхностно и в отрыве от исторического настоящего и будущего), а надситуативное биографическое время – только в юности. Надситуативное персональное время не может носить внешнего характера, к нему не перейти за счет уроков. Его «усвоение» – это *способность жить* в большом времени, времени надситуативном, соотносить «сегодня» с отдаленным будущим, пытаться выстраивать настоящее из чаемого будущего.

Среди игровых ситуаций можно различать ситуации, созданные взрослыми для детей, и ситуации, созданные самими детьми. Чем старше ребенок, тем больше игровых ситуаций он способен создать для себя сам. Чем он взрослее, тем больше его вовлекают в неигровые (обязывающие) ситуации и тем меньше взрослые контролируют, как он распоряжается своим ситуативным временем («управление» временем ситуации постепенно передается детям).

Неигровая ситуативная озабоченность отрабатывается «детьми младшего и среднего школьного возраста». Они поставлены в ситуацию, требующую от них самоорганизации, ориентации во времени, и *вынуждены адаптироваться к ней: помнить* о том, что «не интересно», пытаться «организовать свое время». Школьники обеспокоены учебной, выполнением возложенных на них обязанностей, отношениями со сверстниками «во дворе» и т. д. По мере взросления ребенка того, что «не игра», в его жизни становится все больше. Ситуации, которые создает ребенок (или в которые он свободно входит), это игровые и досуговые ситуации, которые возникают не из «надо», а из «интересно» или «хочется».

***Переходный возраст.*** Принимая тезис о том, что граница между детством и взрослостью связана с переходом от ситуативного к надситуативному временению, мы можем решить и активно обсуждаемый вопрос о «переходном возрасте», который в разных системах периодизации именуют по-разному. Чаще всего этот момент в развитии человека именуют подростковым, отроческим или юношеским. При этом кто-то рассматривает подростковость как последнюю фазу детского возраста, кто-то как первую фазу взрослости, а кто-то говорит о подростках *как об особом возрасте*, располагающемся между детством и юностью (или молодостью).

Разграничение взрослых и детей по критерию полноты/неполноты освоения темпоральной структуры существования *позволяет избежать размытости в определении возрастного статуса переходного возраста*. Если человек не выходит за пределы ситуативного времени (то есть игрового и адаптивного поведения), то перед нами ребенок. Если свое настоящее он «застраивает» из чаемого им большого (надситуативного) будущего, а детство переживает как свое прошлое (юнец категорически не хочет, чтобы его считали ребенком), мы вправе говорить о человеке, вступившем во взрослую жизнь, принявшим на себя «большую заботу». *Первый период взрослой жизни* можно назвать, следуя языковой традиции и не вступая в спор с графом Л. Н. Толстым, юностью, зарезервировав понятия отрочества и подростковости за «поздним детством», т. е. за периодом, который располагается где-то между семью и четырнадцатью годами.



**Младенчество и детство.** Поскольку процесс взросления от рождения до начала взрослости и далее идет непрерывно (юноши – еще «не вполне взрослые»), то и наибольшее количество *внутри-возрастных* формаций приходится на детство. Исследование этапов детства как особого возраста не тема нашей статьи, но вопроса о характере его первой ступени мы все же коснемся.

Периодизация возраста в феноменологической перспективе исходит из детства, которое знает себя. Но всегда ли ребенок себя знает? В его жизни имеется период (даже если не брать период внутриутробного развития), когда он не знает не только надситуативного, но и ситуативного времени с его «теперь», «уже» и «потом». Ребенок уже *есть* (для его родителей, для врачей, для «других»), но еще не присутствует, не существует как бытие-в-мире. Точные сроки *жизни без живущего*, учитывая существенные различия в индивидуальном развитии, назвать сложно, но находить себя «в» окружении других, знать (узнавать) себя и других, отличать детей от взрослых ребенок начинает около полутора-трех лет, и вхождение в Присутствие коррелятивно его успехам в освоении речи, о чем можно судить по все время меняющейся практике именованного ребенком окружающих его людей, вещей и самого себя. Ясно, что до начала формирования речи и сознания ребенок находится за порогом структуры Присутствия и, соответственно, *его темпорального устройства*.

Можно ли отнести «темное детство» к детству как эпохе господства ситуативного времени, если младенец еще не присутствует, оставаясь за порогом структуры вне-себя-бытия? Следует ли рассматривать младенчество (вслед за «внутриутробным периодом») как особый возраст (как *возраст для-других-бытия*), как *особый период* наряду с детством? Пока мы лишь ставим этот вопрос, не решая его по существу, позволив себе лишь сугубо предварительные замечания.

Рассмотрение возрастной периодизации в горизонте экзистенциальной аналитики не позволяет рассматривать в одном ряду конфигурации временной расположенности человека (его *возраста*) и те ступени его существования, которые связаны с жизнью в утробе матери и с темнотой младенчества. Младенчество можно определить как период жизни в «отсутствии» (заметим, что временные выпадения из структуры Присутствия случаются с человеком на всем протяжении его жизни: во время сна, в ситуации «обморока», «потери сознания», «экстаза» и т. д.). Однако постольку, поскольку этот период (младенчество) включается в возрастное сознание человека (*мое* младенчество в рассказах моих близких), мы все же склонны «причислить» его, пусть и с оговорками, к детству в качестве его витальной подготовки.

### ***Три возраста взрослости***

По ходу исполнения жизни ситуативное временение не претерпевает заметных изменений *ни по структуре, ни по величине* временных горизонтов. Изменения темпоральных характеристик экзистирования взрослого человека связано с изменениями, происходящими *на надситуативном уровне* временения. Взрослая жизнь ориентирована не только адаптивно (взрослый решает не только текущие вопросы, хотя этого в ней предостаточно), но и проективно-ретроспективно, т. е. *надситуативно*.

*Надситуативно (целостно) осваиваемая жизнь* неоднородна по своим темпоральным характеристикам и распадается *на несколько периодов*. Критерием для их выделения служит *изменение временных горизонтов экзистирования* (его векторов, направлений) *по величине* (протяженности). Величина направлений надситуативного времени постоянно меняется. Протяженность прошлого, впервые открываемого в образе завершившегося детства (категорическое «я уже не ребенок» юноши), до конца жизни непрерывно возрастает. Протяженность надситуативного будущего, открывшаяся в образе «туманной» и *почти бесконечной* дали, постоянно (до момента смерти) сокращается и проясняется (от неясной *будущей жизни* юности к отчетливости *будущей смерти* старости). Надситуативное настоящее имеет более сложный рисунок: сначала (со времен юности) оно увеличивается, достигая максимума в годы зрелости, но затем все время сокращается (по мере извлечения стареющего человека из тех или иных «вовлеченностей», т. е. из давно продолжающихся дел, державших его в напряжении в годы зрелости).

Хотя соотношение трех надситуативных горизонтов времени от юности до смертного часа меняется, время взрослой жизни имеет четкое возрастное деление, определяемое доминирующим в тот или иной период временем. *Доминирующее время*, которое мы называем также *возрастным временем*, – это время заботы, тревоги и надежды о жизни как о целом. Возрастное время, генерирующее заботу, – это и *самое протяженное и наиболее притягательное в экзистенциальном плане* время. Более всего нас заботит то время, в котором мы находим большую «часть» себя и с которым мы связываем содержательное исполнение своей жизни, полноту своего присутствия в мире. Временная структура вне-себя-бытия, развернутая как единство будущего, настоящего и прошлого, на всем протяжении жизни, остается неизменной, но соотношение моментов времени по их онтически заданной величине по ходу жизни меняется. Одно из времен всегда доминирует над двумя другими.

Молодость, если рассматривать ее темпоральное основание, это период, когда доминирует будущее. Зрелость – это время, когда человек живет большим настоящим (перестает жить ожидаемым будущим, но еще не переместился – экзистенциально – в «светлое прошлое»). В зрелые годы он вовлечен во множество жизненных «предприятий» (профессиональная реализация, семья, дети, другие экзистенциальные проекты), которые «не вчера» начались и «не завтра» завершатся. Наиболее протяженное и приковывающее внимание время в зрелости – это расширенное (надситуативное) настоящее, исходя из которого зрелый человек оценивает прошедшее и будущее за пределами «большого настоящего». Надситуативно-временная доминанта старости – прошлое. Содержательность и полнота жизни в целом актуализируется на склоне лет в модусе «было» (жизнь – в общем и целом – прошла, исполнилась-наполнилась), которое доминирует в экзистенциальном плане: жизнь здесь это то, что подлежит осмыслению и завершению. Будущее и настоящее в старости застраиваются из бывшего.

\* \* \*

Рассмотрение возраста в горизонте герменевтической феноменологии предполагает прояснение связи, существующей между *возрастом* как характеристикой жизни и *темпоральностью* как базовой экзистенциальной структурой Присутствия. Темпоральность как «экстатически-горизонтальное единство временности» характеризует (по Хайдеггеру) *сущее*, «которое есть мы сами», но *без уточнения переменных параметров его существования*. В антропологическом исследовании *изменение этих параметров*, вызывающее трансформацию темпоральной структуры экзистенции, *выходит на первый план и задает критерии возрастной периодизации*.

Рассмотрение возрастной структуры на основе анализа переменных параметров темпоральной организации жизни позволяет выделить – на первом шаге – два возраста: детство и взрослость. Критерием их различия является наличие или отсутствие надситуативного (биографического) уровня временения экзистенции. Специфика детства состоит в неразвернутости «верхового», надситуативного времени. В детском возрасте человеческая жизнь «протекает» сначала в безвременье (младенчество), а потом в постепенном освоении и исполнении темпоральной структуры экзистенции на ситуативном уровне (в игровых и неигровых форматах ситуативного временения). Внутренняя периодизация остается важной задачей специального исследования детства, а его внутривозрастное деление определится с анализом этапов освоения детьми ситуативного времени.

На втором шаге периодизации выявляется возрастная структура взрослой жизни. Она делится на три периода: молодость, зрелость и старость. Критерием выделения возрастных этапов служит неравенство временных моментов экзистирования. Наиболее протяженное в тот или иной период жизни надситуативное время, доминирующее над двумя другими временами, определяет собой возрастную расположенность человека в целом. В молодости это будущее, в зрелости – настоящее, в старости – прошлое. Таким образом, в разные моменты взрослой жизни наиболее протяженным и экзистенциально значимым является одно из трех направлений времени. Именно его доминирование определяет особую временную конституцию возраста и с полным основанием может быть названо *возрастным временем*. Каждый из трех взрослых возрастов может и даже предполагает деление на внутренние периоды, вычленение и исследование которых – одна из первоочередных задач философского анализа молодости, зрелости и старости.

Итак, рассмотрение возрастной периодизации жизни, базирующейся на анализе неоднородности ее временной организации, позволяет говорить о четырех возрастах, экзистенциальная матрица которых имеет свой собственный темпоральный рисунок. Наиболее глубокой по своим темпоральным и экзистенциальным основаниям является граница между детством и взрослостью (двухвозрастная периодизация). Темпорально-возрастная периодизация жизни взрослых – это периодизация второго порядка.

### Список литературы

1. Косилова Е. В. Философия возраста: Взаимосвязь эмоционального и познавательного взросления человека. – М.: ЛЕНАНД, 2014.
2. Красиков В. И. Синдром существования. – Томск, 2002. – С. 9–126.
3. Лишаев С. А. Возраст в истории европейской философии (историческое введение в философию возраста) // *Mixtura verborum*'2014: жизнь в параллельных мирах: Философский ежегодник. – Самара: Самар. гуман. акад., 2015. – С. 172–200.
4. Лишаев С. А. Философия возраста в пространстве экзистенциальной аналитики: экзистенциальная аналитика и региональная онтология // Вестн. Самар. гуманит. акад. Сер. Философия. Филология. – 2015. – № 1 (17). – С. 33–42.
5. Эпштейн М. Н. К философии возраста: Фрактальность жизни и периодическая таблица возрастов // Звезда. – 2006. – № 4 [Электронный ресурс]. – URL: <http://magazines.russ.ru/zvezda/2006/4/ep12.html> (дата обращения: 25.08. 2015).

**Модель «мужчина нового типа – метросексуал»  
как альтернатива гегемонной маскулинности**

В статье рассматривается концепт «маскулинность» и его формы в культуре, сопоставляются традиционная (гегемонная) маскулинность и ее альтернативы, в частности, метросексуальность как феномен, характерный для мегаполиса, и ретросексуальность как менее радикальный вариант традиционной маскулинности.

The article considers the concept of masculinity and its forms in culture, the author comparing traditional (hegemonic) masculinity and its alternatives, in particular, metrosexuality as a typical phenomenon of metropolitan cities, and retrosexuality as a less radical version of traditional masculinity.

**Ключевые слова:** маскулинность, гегемонная маскулинность, альтернативная маскулинность, метросексуал, ретросексуал, культурная модель.

**Key words:** masculinity, hegemonic masculinity, alternative masculinity, metrosexual, retrosexual, cultural model.

На протяжении европейской истории представления людей о природе и роли гендерных различий постоянно менялись: от античности до наших дней европейская философская и общественно-политическая мысль прошла несколько последовательных этапов формирования идей о сущности и соотношении феминного и маскулинного. Тем не менее именно мужчины на протяжении веков были господствующей силой общества, а нормативный канон маскулинности и образ «настоящего мужчины», как и прочие высшие ценности, идеализировался и абсолютизировался в культуре, складываясь во многом под влиянием существующей в обществе совокупности стереотипов.

Термин «маскулинность» включает в себя, с одной стороны, совокупность поведенческих и психических свойств и особенностей, объективно присущих мужчинам, в отличие от женщин; с другой – социальные представления, установки и верования о том, как должен вести себя мужчина; систему предписаний, имеющих в виду идеального, «настоящего» мужчину, нормативный эталон «мужчинности» [4, с. 197].

Согласно теории австралийского социолога Рейвин Коннелл (цит. по 8, с. 251–280), в любом обществе существует несколько типов маскулинности, и на вершине иерархии мужского сообщества находится так называемый тип гегемонной (или доминантной) маскулинности. Для мужчин этого типа характерны культ силы в обращении с женщинами и подчиненными мужчинами, стремление утвердить над ними власть, высокая «достижительность», неэмоциональность. Российский учёный Игорь Семенович Кон рассматривает гегемонную маскулинность не как свойство отдельно взятых мужчин, а как социокультурный «нормативный канон», на который ориентируются мужчины и мальчики, даже если их собственные свойства ему не соответствуют [3, с. 8]. Гегемонная маскулинность отражает существующее в том или ином обществе понятие «настоящего мужчины» и реализуется в отношениях с женщинами или другими менее престижными формами маскулинности («ненастоящими мужчинами»). Ссылаясь на исследования Р. Брэннона (1976), Кон приводит четыре принципа, или нормы, традиционной маскулинности:

- «без бабства» («no sissy stuff») – мужчина должен избегать всего женского;
- «большой босс» («the big wheel») – мужчина должен добиваться успеха и опережать других мужчин;
- «крепкий дуб» («the sturdy oak») – мужчина должен быть сильным и не проявлять слабость;
- «задай им жару» («give 'em hell») – мужчина должен быть «крутым» и не бояться прибегать к насилию [5, с. 76].

Из сказанного явствует, что истинная маскулинность рассматривалась как полная противоположность женственности со всеми традиционно приписываемыми ей атрибутами: мягкостью, гибкостью, уступчивостью, вследствие чего долгое время в культуре господствовала идея бинарной оппозиции феминного и маскулинного.

Тем не менее начиная с 1970-х гг. начали много говорить и писать о «кризисе маскулинности» и размывании гендерных канонов. В связи с растущей эмансипацией женщин, всё большей включенностью их в социально-экономическую жизнь общества, сокращением статусных и позиционных различий между мужчинами и женщинами в пользу последних, с принятием женщинами многих «традиционно мужских» качеств и, соответственно, возникновением конкуренции в общественной жизни между мужчинами и женщинами стало очевидно, что идеология традиционной маскулинности больше не соответствует изменившимся условиям. Стали появляться представления о

том, что столь жестко культивируемый идеал «настоящего мужчины» требует радикального переосмысления в сторону меньшей категоричности, а попытки мужчин следовать ему вопреки своим природным склонностям с целью удовлетворить требования социума и не превратиться в «аутсайдера» попросту вредны для их же физического и психического здоровья.

В 1974 г. психолог, сторонница феминистского движения профессор Сандра Бем в своей книге «Линзы гендера» выдвинула идею «психологической андрогинности», описывая принципы поведения мужчин и женщин, сочетающие в себе признаки, характерные для разных гендерных ролей. Она предположила, что андрогинность может стать решением проблемы традиционно жесткой гендерной дихотомии, суть которой исследователь усматривала, в частности, в том, что

«различия между мужским и женским приносятся в общественную жизнь настолько экстенсивно, что тем самым осуществляется скрытая подмена: практически любой аспект культуры, любой аспект человеческого опыта предстает перед нами в неразрывной связи с половыми особенностями – касается ли это стиля одежды, социальных ролей или даже способов выражения чувств и реализации сексуального влечения» [1, с. 34].

Неслучайно представители средств массовой информации усматривали в стиле унисекс эпохи 1960-х гг. средство утверждения нового типа маскулинности – шаг, ведущий к размыванию границ гендерных категорий. Идеология стиля унисекс подразумевала, что одежда должна быть сама по себе настолько нейтральна, чтобы носящий ее мог самостоятельно регулировать свое гендерное поведение. Подобная мода позволяет индивидууму свободно выражать себя, выступать в качестве «мужчины» или «женщины» новым, непредсказуемым образом, бросая тем самым вызов традиционной бинарной гендерной структуре. И в настоящее время продолжается процесс маскулинизации женской и феминизации мужской моды<sup>1</sup>.

В связи с ослаблением поляризации гендерных ролей представляется вполне закономерной вслед за появлением всё большего числа «маскулинизированных» женщин и тенденция к «феминизации» некоторой части мужского сообщества. Очевидно, что мужская мода сегодня переживает мощную трансформацию, отражая изменения в обществе, произошедшие из-за пересмотра самого понятия мужской сексуальности и гендерной идентичности.

---

<sup>1</sup> Здесь и далее мода понимается как временное господство определённого стиля в различных сферах культуры, как то: стиль одежды, идеи, поведение, этикет, образ жизни, искусство, литература, развлечения и т. д., который популярен в обществе в определённый период.

На этом фоне вполне закономерным представляется появление «мужчин нового типа» – метросексуалов. Впервые на улицах больших городов их «обнаружил и идентифицировал» в начале 1990-х гг. британский журналист и писатель Марк Симпсон. В 1994 г. он анонсировал в газете «Индепендент» свою книгу «Маски самца: мужчины разыгрывают мужественность», в которой исследовал кризис мужского самосознания. Симпсон описал «новую породу мужчин», в большом количестве встречающихся в престижных районах и в центре мегаполиса. Они выглядят так, словно сошли со страниц модных глянцевого журналов. Термин «метросексуал» соединил в одном слове эпитеты «столичный» (англ. *metropolitan*) и «сексуальный» (англ. *sexual*) и служил для обозначения современных мужчин любой сексуальной ориентации, имеющих ярко выраженный эстетический вкус и тратящих подчас много времени и денег на совершенствование своего внешнего вида и образа жизни.

Что включает в себя данная культурная модель? В статье «Знакомьтесь: метросексуал» автор термина Марк Симпсон поясняет: типичный метросексуал – молодой мужчина, гедонист, располагающий деньгами, которые может свободно тратить. Его кредо – разносторонность интересов и утонченный вкус. Он исповедует культуру неограниченного индивидуализма, в которой ломка правил становится в некотором смысле единственным правилом [6, с. 14]. Он живет в большом городе или поблизости от него, поскольку именно там сосредоточены лучшие магазины, спортивные залы и парикмахерские. Он может иметь любую сексуальную ориентацию и это абсолютно не существенно, поскольку он нарциссически принял себя самого в качестве объекта обожания. Метросексуалы – ревностные последователи моды: их очень заботит собственная внешность. Это мужчины, выбравшие для себя определенный образ жизни, где главенствуют принципы собственного совершенствования, но в рамках той модели, которая близка каждому из них. Они – идеальные потребители всего нового и модного; именно они посещают салоны красоты и модные магазины, художественные галереи и оперу, читают книги, любят музыку, занимаются йогой, ценят изысканную кухню. Считается, что метросексуалы обладают ярко выраженным художественным чутьем и эстетическим восприятием, что, конечно же, лестно – ведь эпоха брутальности уже позади [6, с. 18].

Разумеется, метросексуалы стремятся много зарабатывать: они трудятся в банке, в средствах массовой информации, в финансовых компаниях и юридических фирмах, в шоу-бизнесе, модельном и ресторанном бизнесе. Впрочем, метросексуалов можно встретить и в



других сферах профессиональной деятельности, а в последнее время все чаще и в спорте. Однако карьера для метросексуалов не так уж важна: они стремятся к богатству не ради богатства, а скорее, ради удовольствия.

В духе времени термин «метросексуал» был вполне политкорректным, он не имел негативной коннотации. Слово стало чуть ли не ежедневно мелькать в средствах массовой информации. О метросексуалах заговорили не только на страницах модных журналов, но и во вполне уважаемых журналах и газетах. В производстве одежды, косметических товаров для мужчин, автомобилей, в сфере услуг, в первую очередь, в ресторанном бизнесе и в спортивных клубах вскоре оформилось целое направление, призванное обеспечивать потребности «мужчин нового типа». Слово «метросексуал» стало маркером, обозначив новое явление в обществе. И. Г. Остроух отмечает, что это определение было необходимо очень многим. Самим представителям «нового типа мужчин» оно было нужно для того, чтобы ощутить себя частью определенного сегмента общества, выбравшего такой стиль жизни, который позволил бы им раскрепоститься, не оглядываясь на окружающих, не прислушиваясь к мнению других, вести себя так, как им нравится. Наличие термина «метросексуал» стало рассматриваться как своеобразное свидетельство общественного признания тех мужчин, которые наслаждались совершенствованием собственной привлекательности. Получив дефиницию, явление получило легитимность в общественном сознании [6].

В России одной из первых вопрос о метросексуалах подняла культуролог и семиотик Ольга Вайнштейн в начале 2000-х гг., сравнивая данный феномен с феноменом «денди» и рассматривая европейский «дендизм» девятнадцатого века как культурную традицию [2]. При упоминании денди сразу возникает образ-модель: элегантный мужчина, безупречный стиль одежды, курительная трубка, изысканный образ жизни. Известными денди были Байрон, Дизраэли, Уайльд, Диккенс, Стендаль и многие другие эстеты и модники девятнадцатого столетия. Да и А. С. Пушкин, введший слово в русский язык, писал, что «быть можно дельным человеком и думать о красе ногтей». Однако денди – не просто гедонист и щеголь,

«его манеры подчинены особому кодексу поведения, его костюмы – лишь часть общей продуманной системы. И в этом его отличие от бесчисленных подражателей – это предельно структурная личность, светский лев, сноб, держащий дистанцию: каждое его движение – знак артистического превосходства» [2, с. 17].

В рядах денди можно было встретить в основном представителей аристократии, а также иногда богемных кругов: писателей, художников. Родоначальником этого стиля принято считать англичанина Джорджа Браммелла (1778–1840). Он имел прозвище *Beau*, что означает «красавчик». Браммелла называли «британским премьер-министром элегантности» и считали законодателем моды; его изысканному стилю одежды, холодной харизме и умению непринужденно общаться с сильными мира сего завидовали и пытались подражать английские джентльмены. Под влиянием Браммелла находился даже тогдашний принц Уэльский, будущий король Георг IV.

В девятнадцатом столетии дендизм оформился в Англии, а затем и во Франции как культурный канон, включавший в себя искусство одеваться, манеру поведения и определенную жизненную философию. В качестве основных черт денди можно выделить изысканность во всем, элегантный минимализм в одежде, саркастически-ироническую, несколько отстраненную манеру держать себя в обществе, подчеркнутое чувство собственного достоинства, предельную независимость взглядов и суждений, а также магнетическую харизму. Стендаль в романе «Красное и черное» предлагает следующую характеристику главного героя Жюльена Сореля: «Жюльен был теперь настоящий денди и вполне овладел искусством жить в Париже. Он держался с мадмуазель де Ла-Моль с изысканной холодностью» [7, с. 352].

Иногда метросексуалов называют современными денди, однако я усматриваю значительные различия между этими культурными моделями. Если в предшествующие века подобный образ жизни себе могли позволить только представители господствующих классов, преимущественно аристократы по происхождению и по духу, то сегодня метросексуальность постепенно становится мейнстримом, феноменом эпохи массового потребления. Метросексуалы – в массе своей обычные люди, достаточно материально обеспеченные, чтобы стремиться к описанному выше стилю жизни. В современном эгалитарном обществе достаточно высокий процент мужского населения может себе это позволить. Денди были представителями элитного меньшинства, одиночками, законодателями моды и стиля жизни. Метросексуалы же – явление массовое; метросексуалы – идеальные потребители всего нового, производимого индустрией моды, стремящиеся идеально вписываться во все существующие каноны, од-

нако сами они законодателями моды стать не способны. По мнению Вайнштейн,

«метросексуал вряд ли рискнет применять на практике дендистское искусство “нравиться не нравясь” – он слишком озабочен тем, чтобы произвести на всех приятное впечатление, в духе мопассановского “bel ami”. Нонконформистский потенциал дендизма ему чужд – так что знак равенства между этими двумя типами ставить пока рано» [2, с. 604].

В этой связи метросексуалы, недавно появившись, уже вызывают раздражение в обществе: по мнению многих, они современные нарциссы, поверхностны, эгоистичны, женственны, бросают тень на образ «настоящего мужественного мужчины» и вообще вызывают ассоциации с представителями ЛГБТ-сообщества. В отличие от франтов и щеголей прошлых веков, образы и стиль жизни которых уже стали для современного человека историей и потому не вызывают негативной реакции, метросексуалы иногда представляются обществу угрозой, поскольку бросают вызов устоявшимся канонам мужского и женского, ломая веками складывавшийся гендерный порядок.

Сегодня в противовес метросексуальности иногда приводится гендерная модель «ретросексуал», представляющая собой не столь радикальный, как описанный выше, вариант (инвариант) гегемонной маскулинности. Несмотря на некоторую «сглаженность» по сравнению с классическим каноном традиционной маскулинности, ядром ретросексуальной модели всё же является проявление мужественности и маскулинной идентичности мужчины. В противоположность метросексуалу ретросексуал уделяет мало внимания уходу за собственным внешним видом. Он отвергает средства ухода за телом и, разумеется, косметику. Ретросексуал стремится создать образ эмоционального устойчивого, уверенного в себе, смелого, ответственного, целеустремленного, дисциплинированного, надежного мужчины. Можно выделить некоторые черты, которые стереотипно ассоциируются с данной моделью: мужчина-ретросексуал занимает доминирующее положение в союзе с женщиной, при этом не подавляя ее грубой силой, а проявляя галантное и охранительное отношение к ней; он мужественен, в нем отсутствует какая-либо изнеженность или манерность. Ретросексуал практически не тратит время и деньги на уход за собственным телом и внешностью, совершая только необходимые гигиенические процедуры, не следит за модой, предпочитая в одежде традиционный мужской стиль. Увлечения и хобби таких мужчин (автомобили, спорт, рыбалка) обычно подчеркивают их половую принадлежность.

По мнению автора статьи, в настоящее время в нашей стране именно этот тип маскулинности принимает и/или стремится практиковать преобладающая часть мужского сообщества, а стремление следовать данным образцам социально поощряется в обществе.

В то же время в России вслед за Европой образ брутального мужчины был серьезно потеснен образом ухоженного, модно одетого и подстриженного, стильного и изысканного. Утонченность и красота, в течение многих веков ценившиеся в женщинах, становятся идеалом для некоторых мужчин. Подражание не только во внешнем виде (одежде, причёске, косметических процедурах), но и в манере поведения сближает образы мужчины и женщины, живущих в современном мире.

Существуют различные версии того, что подвигло такое большое количество молодых мужчин в начале XXI в. всерьез сосредоточиться исключительно на себе и своем внешнем виде. Так, Симпсон полагает, что нарциссизм как чрезмерное внимание к собственной внешности стал способом адаптироваться в современном мире. Чем более независимой, обеспеченной и сильной становится женщина, тем больше она стремится к тому, чтобы рядом с ней был успешный, привлекательный и ухоженный мужчина. Сходную оценку стратегии мужского поведения мы находим и у Кона:

«Социально эмансипированные и образованные женщины предъявляют к мужчинам повышенные требования психологического характера, которые многим мужчинам трудно удовлетворить. Это способствует развитию у мужчин более сложных и тонких форм саморефлексии, расшатывая образ монолитного мужского "Я"» [5, с. 102].

Сегодня этот популярный европейский образ еще не до конца укоренился в России, но в мегаполисах (речь идет о Москве и Санкт-Петербурге) уже не столь существенно уступает по своей численности носителям традиционного образа «маскулинности». Эта тенденция отражает процессы глобализации культуры, смещения прежних социально-психологических и гендерных канонов, под влиянием которых образ мужчины и стиль его жизни все более эволюционирует и в процессе эволюции все более утрачивает черты традиционной маскулинности.

### Список литературы

1. Бем С. Линзы гендера: Трансформация взглядов на проблему неравенства полов / пер. с англ. – М.: Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2004. – 336 с.
2. Вайнштейн О. Денди: мода, литература, стиль жизни. – М.: Нов. лит. обозрение, 2005. – 640 с.

- 
3. Кон И. С. Гегемонная маскулинность как фактор мужского (не)здоровья // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2008. – № 4. – С. 5–16.
  4. Кон И. С. Меняющиеся мужчины в изменяющемся мире // Гендерный калейдоскоп: курс лекций / под ред. М. М. Малышевой. – М., 2002. – С. 188–208.
  5. Кон И. С. Мужчина в меняющемся мире. – М.: Время, 2009. – 496 с.
  6. Остроух И. Г. Метросексуал – стиль жизни, форма самореализации и самосознание мужчины в постиндустриальном обществе // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 4. – С. 14–22.
  7. Стендаль Ф. Красное и черное / пер. с фр. Н.М. Любимова. – М.: Эксмо, 2012. – 672 с.
  8. Хрестоматия феминистских текстов. Переводы / под ред. Е. Здравомысловой, А. Темкиной. – СПб: Дмитрий Буланин, 2000. – 305 с.

### Онтология аффекта

В состоянии аффекта нет рефлексии, ни мыслительной, ни чувственной, нет осознания воли – все слито в синкретизм системы «я – мир». Сознание не знает никаких различий, оно неотделимо от сверхчувственной экстатической точки. В аффективном состоянии возникают мгновенная цепная реакция, разряд, момент истины, высвобождение избыточной энергии (катарсис).

In the heat of affectus there is no reflection, either thoughtful or sensual, no conviction of will as everything is merged into a syncretism of the "I – world" system. The mind knows no differences; it cannot be separated from extrasensory ecstatic point. During such affects there is instant chain reaction, discharge, the moment of truth, the release of excess energy (catharsis).

**Ключевые слова:** аффект, катарсис, поступок, бытие, сознание, ум, воля, чувство, синтез, содержание, форма, размышление, переживание.

**Key words:** the affectus, catharsis, act, being, consciousness, intelligence, will, feeling, synthesis, content, form, reflection, experience.

Оксфордский Толковый словарь по психологии (2002) дает следующее определение аффекту:

«Общий термин, часто используемый наравне с некоторыми другими терминами, например, эмоции, эмоциональность, чувство, настроение и т. д. Исторически термин имел различные, более конкретные значения. Согласно одной из точек зрения, аффект считался одной из трех "мыслительных функций" наряду с познанием и волей <...> Современное использование термина, однако, очень свободно» [15, 38].

Свобода использования термина не прибавляет ясности к существу предмета, однако свидетельствует о широчайшем спектре научных или иных устремлений авторов концепций. В свою очередь, мы также имеем свое устремление (к практической музыкальной риторике) в вопросе об аффекте, следовательно, нам необходима концепция, позволяющая из великого множества дефиниций выбирать те, которые были бы способны пролить свет на «пресловутые аффекты» (И. Маттезон), без которых «все, что совершается <...>, ничего не значит, ничего не стоит, ни к чему не годно» [13, с. 12]. Столь высокие требования, предъявляемые И. Маттезоном (и многими другими из его современников) к исполнению музыки, заставляют подробнее

остановиться на концепции «трех мыслительных функций<sup>1</sup>», упомянутых в Оксфордском толковом словаре по психологии. Но проблемы мышления и, соответственно, мыслительных функций принадлежат уже компетенции философии.

Философская энциклопедия, в свою очередь, трактует аффект как «эмоциональное состояние, характеризующееся болезненным<sup>2</sup> возбуждением чувств, включением воли, вместе с тем сильным ослаблением ясности мышления<sup>3</sup> и его влияния и отличающееся от страсти меньшей длительностью, меньшей душевной глубиной; *аффект и страсть часто стоят в таком же отношении, как действие и причина*. Аффект есть жизненно закономерное, необходимое проявление человеческой природы <...> Классическому идеалу благоразумия соответствовало требование борьбы с аффектами как с чем-то вредным, что относится в особенности к стоикам. Аристотель и Фома Аквинский настаивали на умеренности в проявлении аффектов. Христ. аскетизм также требовал подавления аффектов, т. к. они ослабляют понимание греховности. Лишь в эпоху Возрождения были открыты собственно положительные стороны аффектов. В настоящее время пришли к убеждению, что без сильных аффектов не может быть творческих успехов» [21].

Очевидно, что Философская энциклопедия умалчивает о времени *охлаждения* к риторике и аффектам. В эпоху Просвещения с ее лозунгом «назад – к природе» и в XIX в. аффективное поведение считалось нарочитым анахронизмом, оценивалось как неприличное и предосудительное, «ибо свет не терпит в кругу своем ничего сильного, потрясающего, ничего, что бы могло обличить характер и волю: свету нужны французские водевили и русская покорность чуждому мнению<sup>4</sup>» [6, с. 125].

<sup>1</sup> Имеется в виду *ум, воля и чувство*.

<sup>2</sup> С чем и мы, и, например, спортсмены-экстремалы, имеющие обыкновение считать себя нормальными и здоровыми людьми, *категорически* не согласны.

<sup>3</sup> Имеется в виду, по-видимому, *критическое* мышление, которое в ситуации выполнения *принятого* решения подавляется (дисциплина и самодисциплина), ясность же и концентрация внимания на цели и управлении собой только возрастает (до экстаза). Можно представить ситуации, когда любые размышления попросту смертельно опасны.

<sup>4</sup> Эта точка зрения дожила до наших дней: «Мне представляется, что нет никаких оснований рассматривать эмоцию и настоящий аффект как две разные эмоциональные реакции. Аффект есть не что иное, как сильно выраженная эмоция, – пишет *Е. П. Ильин*, – <...> Любая эмоция может достигнуть уровня аффекта, если она вызывается сильным или особо значимым для человека стимулом. <...> Частое проявление аффекта в нормальной обстановке свидетельствует либо о невоспитанности человека (человек позволяет себе прийти в аффективное состояние), либо об имеющемся у него нервно-психическом заболевании» [5, с. 54].

В XX в. риторика как наука<sup>1</sup> была «реабилитирована», а вместе с ней и аффекты, на возбуждение которых она всегда была направлена. Характерно возвращение барочных дефиниций. Так, психоаналитики Ф. и Р. Тайсоны в главе об аффектах пишут:

«Мы определяем аффекты как психические структуры, включающие мотивационные, соматические, экспрессивные, коммуникативные, эмоциональные или чувственные компоненты, а также ассоциированную идею или когнитивный компонент <...> Термины "чувство" и "эмоция" мы оставляем соответственно для переживаемого и поведенческого аспекта аффектов – для одного из компонентов сложной структуры» [20, с. 260].

Это определение, по сути, отсылает к словам Б. Спинозы:

«Под аффектами я разумею состояния тела (*corporis affectiones*), которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний. Если, таким образом, мы можем быть адекватной причиной какого-либо из этих состояний, то под аффектом я разумею состояние активное, в противном случае – пассивное» [19, с. 456].

Подчеркнем здесь сразу, что в определении аффекта Б. Спиноза эмоции не упоминает; Р. и Ф. Тайсоны, в свою очередь, «выносят за скобки» *чувства* и *эмоции*. Разделяя эту точку зрения, мы будем понимать под **аффектом синкретическое явление, происходящее с нашим телом и сознанием, явление качественно самостоятельное, суверенное по отношению ко всякого рода рефлексии, будь-то мысль или чувство**. Все дефиниции аффекта, отсылающие к «сильным душевным движениям», «буре чувств» и т. п., будем воспринимать как переносные значения.

От дефиниций Б. Спинозы и Тайсонов остается один шаг до признания возможности создания аффекта и управления им. Как полагает Р. Насонов:

«Аффект – <...> сильное душевное движение, вызываемое при помощи *специальной системы*<sup>2</sup> выразительных средств чтецом-декламатором, театральным актером, оратором, проповедником и т. п. В эпоху Барокко требование возбуждать аффект становится также центральным пунктом музыкальной эстетики и предъявляется как к создателям музыки, так и к ее исполнителям» [цит. по 13, с. 12].

<sup>1</sup> *Риторичность* же как имманентное свойство общежития и мышления, естественно, никуда не исчезала.

<sup>2</sup> Курсив мой – Т. Г.



Вплотную к определению аффекта подходит и Д. Фергюсон; любопытно, что он не употребляет термин «аффект», предпочитая обозначить аффективную ситуацию как «полнокровное осознание новой реальности»:

«Неважно, каково средство выражения: передача значимых идей как правило достигается связным представлением множества взаимодополняющих деталей. Но в тот кульминационный момент, когда мы, наконец, схватываем смысл целого, нас перестают занимать детали, послужившие фундаментом нашего понимания. В этот момент, даже если средством служит слово, наш опыт более не является словесным, но становится полнокровным осознанием новой реальности, которое заостряет на себе все наши способности – чувственные, интеллектуальные и эмоциональные» [цит. по 16, с. 3].

Теперь, принимая концепцию «трех мыслительных функций», обратимся к более подробному философскому рассмотрению вопроса об аффекте. За исходную дихотомию принимаем отношение «я – мир», являющееся предельным обобщением отношений «исполнитель – публика», «исполнитель – культура» и т. д.

Осмысливая жизнь человека-*пассионария* в целом, мы, с одной стороны, «квантуем» ее на ответственные действия-*поступки*, а с другой – пытаемся сложить серию этих поступков в нечто *целое*, обладающее своим глобальным смыслом, позволяющим говорить о жизни-*поступлении*, о жизни-призвании, о жизни-подвиге.

В поступке как в кванте активной ответственной жизни встречаются «Двое»: «Я» и «Мир», про каждого из которых в конечном итоге можно сказать только: «Вот – он». И больше ничего! Слов – нет.

Особенно ярко оппозиция «Я – Мир» проявляется в экстремальных (как *негативных*, так и *позитивных* с точки зрения определенной аксиологии, которая здесь представляется нам *вторичной*<sup>1</sup>) ситуациях. Что такое «небо с овчинку», как не метафорически выраженное, кажущееся *сжатием* пространства перед лицом опасности? «Организму» некогда отвлекаться: ему надо *действовать* и, значит, *концентрировать* внимание. Все *внешние* процессы как будто резко *умеряют свой бег*, как в замедленной киносъёмке – эффект лихорадочного *ускорения* процессов *внутри* нас – и «счастливые часов не наблюдают». Мир, сжимаясь пространством и временем (а мы-то – внутри), стремится в пределе слиться с нами в *одну точку*, повергая сознание в состояние **аффекта** (А. Ф. Лосев называет его экстазом) – состояние, в котором размываются границы между внешним и внутренним, между умом, интуицией, волей, чувством – всё сливается в одно воодушевле-

<sup>1</sup> Экстремум ситуации сначала вызывает настороженность – концентрацию сил и внимания (на всякий случай) и только потом – попытку оценки ситуации.

ние, удивление, восторг участия в чуде, пронзительное по ясности, ни с чем несравнимое **явление чистого**, совершенно ни до этого явления, ни во время его не мыслимого и непредставимого, непредсказуемого (вплоть до смертельной опасности) **бытия-поступка**.

«При совершении поступка, – пишет В. П. Зинченко, – исчезает различие между внешним и внутренним. Человек реализует себя в нем как целое, к тому же как новое целое, как “собранный человек”. <...> Последующая рефлексия относительно совершенного поступка рождает в человеке уверенность в себе, веру в свои силы и возможности, меняет представление о самом себе. Другими словами, поступок рождает личность, которая, сформировавшись, так же проявляет себя вовне, как целое. Поэтому она воспринимается не как нечто единичное, индивидуальное, но как нечто единственное, являющееся одновременно и разомкнутой и замкнутой целостностью» [4, с. 162].

Пассионарии и поэты весьма ценят экстремальные ситуации и сами стремятся к ним: «...всё, что гибелью грозит, // Для сердца смертного таит // Незъяснимы наслажденья, // Бессмертья, может быть залог...», – Пушкин. А вот Высоцкий: «Чую с гибельным восторгом: пропадаю, пропадаю!» Скорее всего, здесь (позитивнейшая!) реакция всей личности целиком на внезапную инстинктивную активацию всех её жизненных сил. Оценка происходящего (от восхищения до ужаса) наступает, пусть мгновение, но *потом*, когда минует экстремум ситуации, и *синкретис* аффекта начнет распадаться: сначала отпадает необходимость предельного волевого усилия, а *прилив сил еще ощущается, чувствуется* – это, очевидно, **катарсис**<sup>1</sup>; следом включится мышление – и мы получим осмысление, рефлексия, направляющую пережитые аффект и катарсис в (и аффективную) память. Но так будет *потом*. А *сейчас* – это *экстатическое удивление* (*диво = чудо*), даже в момент неотвратимой опасности («Господи, неужели это со мной?!»), даже перед лицом гибели и смерти. И мы должны констатировать, что даже в случае, когда *адекватная причина аффекта* лежит вне нас и под аффектом понимается *пассивное состояние тела* (Б. Спиноза), дух наш всегда активен, и в своем отношении к происходящему – в том числе и к самому ужасному и неотвратимому (например, в случае неизлечимого недуга) – *в своем отношении* к нему мы всегда свободны, активны и адекватны:

«когда мы принимаем смерть, преобразуем свое отношение к жизни и открываем основополагающую связь между жизнью и смертью, может возникнуть поразительная возможность исцеления» [23].

<sup>1</sup> По замечанию Л. С. Выготского, это близко к толкованию, по которому «слово это означает исцеление и очищение в медицинском смысле» [3, с. 268].

Иными словами, при взгляде *изнутри* аффект **всегда** «положителен»:

«Даже беду в мысли, – читаем у М. К. Мамардашвили, – <...> можно воспринимать на этой звенящей, пронзительной и, как это ни странно, радостной ноте. Хотя, казалось бы, что может быть радостным в беде?! Естественно, только то, что ты мыслишь. Оказывается, можно думать и тогда, когда тебе больно, и испытывать от этого радость от того, что выступило при этом с пронзительной ясностью. Когда ты смотришь, опустив руки, и тем не менее никто у тебя не может отнять того, что ты видишь, если, разумеется, видишь <...> Это уже случилось, причем необратимо, и с этой необратимой исполненностью мысли, или сознания твоего сознания, и связана радость <...> Значит, радостью является чувство необратимой исполненности смысла» [14].

Сделаем предварительные существенные выводы:

- аффект – состояние повышенной энергии, сродни пассионарности;
- с любой точки зрения (от философской до судебно-медицинской) аффект сопровождается «помрачением ума»;
- «помрачение ума» есть не что иное, как переход сознания к цельному, недифференцируемому и «недифференцирующему» состоянию;
- недифференцируемость (неразличение) мыслей и эмоций равносильно – в пределе – их отсутствию; следовательно, аффект и эмоции – качественно разные состояния сознания;
- «изнутри» аффекты тождественны, что означает, что аффект един и один;
- классификация (как первичное осмысление) аффектов возможна только «извне»: по (внешним) причинам и по (не менее внешним) последствиям.

Мы намеренно избрали предельную для бытия-сознания оппозицию Я – Мир, да ещё в экстремальной ситуации ввиду смертельной опасности, для более рельефного изображения того, как непосредственное явление бытия-поступка проецируется на сознание в виде ослепительного синтеза этим сознанием всех своих частей в единый и неделимый аффект-экстаз, разряжающийся аффектом-катарсисом как чувственным воспоминанием (чувственной рефлексией) только что пережитого аффекта-экстаза. Здесь и место эмоциям – только после шока!

Но и в более спокойной и даже комфортной жизни (исключая «растительную») всякий раз, когда мы задействуем интеллект, то непосредственные наблюдения за его работой заставляют признать вслед за Л. С. Выготским, что «суть интеллектуального акта <...> в

том, что два разделенных между собой факта становятся несамостоятельными частями единого целого, или первичное единое целое расщепляется на относительно самостоятельные области» [2, с. 126]. Здесь необходимо отметить очень важное для нас *полное совпадение* выводов психолога Л. С. Выготского и философа, чурающегося всякого психологизма в своих исследованиях, – А. Ф. Лосева: «Феноменология есть конструирование эйдоса из его отдельных моментов. Феноменология того или иного множества вещей есть конструирование общего эйдоса, куда эти вещи входят как части» [8, с. 39].

Так алогично конструируются эйдосы (явленные сущности) в идеальной смысловой сфере (А. Ф. Лосев). Большинству людей знакома ситуация *трудного места* в книге, особенно в детстве и юности, в пору учения: и раз, и два, и пять прочтёшь и не поймешь. А потом как-то *доходит*. А как *доходит*, никто объяснить не может. И не сможет, надо признать, потому что процесс *алогический*. Зато, когда *дошло, далось* – вспыхнуло догадкой в сознании, то чудесная вспышка эта, отраженная в сознании же – не что иное, как экстаз – инсайт – аффект, за которым наступает разрядка – катарсис (аффективная рефлексия), а еще позже – рациональное объяснение. Разумеется, объяснение того только, *что* дошло, и никогда – *как* дошло (сопутствующие обстоятельства не в счет, это внешний момент). Точно так же алогично укладываются в единое целое разрозненные, подчас полярные, психологические факты (Л.С. Выготский). Так пушкинский Барон припоминает: «Нас уверяют медики: есть люди, // В убийстве находящие приятность. // Когда я ключ в замок влагаю, то чувствую, // что чувствовать должны они, вонзая в жертву нож: // приятно и страшно вместе» [10, с. 32]. То, что приведённый пассаж не просто «красное словцо» поэта, подтверждают, в частности, эксперименты Л. С. Выготского на собаках, которых били током во время кормежки – результатом эксперимента было то, что проголодавшаяся подопытная собака сама включала генератор.

Пусть приведенные примеры послужат иллюстрацией уникальной способности аффекта «придать смысл отношениям <...> Аффект задает предрасположенность воображению, – пишет Ю. Л. Осика, – собирает разрозненные идеи в единство интенциональной направленности мыслящего Я» [9].

Не менее богата наблюдаемыми явлениями экстаза – катарсиса – рефлексии («разбора полётов») и сфера, казалось бы, чисто-телесной жизни каждого в любой из своих продуктивных функций. Например, в спорте, где *координация движений* (термин, употребляемый далёкими от спорта людьми «низкой физической культуры»), предельное

*сосредоточение* (опять *точка!*) всего существа спортсмена на предстоящем действии-поступке, иными словами, предельном синтезо-отождествлении ума, воли, чувства, силы, энергии, тонуса, интуиции, внимания, ликующим предвкушением неминуемой победы. Что это, как не экстаз? И состояния, когда ты первый раз поплыла, и ощутила, что вода тебя *держит*, и первое равновесие на коньках или велосипеде, и впервые взятая высокая нота, и первый раз за рулём автомобиля, и первый прыжок с парашютом – все, что происходит с нами (*как*) *впервые*, в чем мы *участвуем активно и ответственно* всем своим существом, всей личностью – все это синкретически-экстатические состояния, следствием которых является столь же неразложимое состояние аффективной рефлексии – *катарсиса*.

Подведем итог. Элементарный и фундаментальный интеллектуальный акт – объединение разрозненных смыслов в единое целое – становление нового смысла происходит *алогически*, т. е. без участия мышления, без мысли. Ничего странного, вот и А. Ф. Лосев отмечает: «Обыкновенно же мы лишь отчасти ощущаем и лишь отчасти мыслим. В мутном потоке наших ощущений блещут отдельно-оформленные крупинки мысли» [7, с. 69]. *Отсутствие* же мысли (когда, тем не менее, *что-то происходит* вне нас или внутри нас) свидетельствует о том, что перед нами совершенно *незнакомое* явление неизвестно чего, и мы *не знаем, что и подумать*. Естественно, система *Я – мир* опять *сворачивается в точку* и внемысленное – аффект – вступает в свои права. *Конкретные качества* происходящего (в том числе и последующие *размышления* о нем, *эмоции*, которые оно вызовет, *масштаб* его, пропорциональный нашей заинтересованности) здесь не играют никакой принципиальной для нашего чисто логического исследования роли.

«Мир как содержание научного мышления, – пишет М. М. Бахтин, – есть своеобразный мир, автономный, но неотъединенный, а через ответственное сознание в действительном акте-поступке включаемый в единое и единственное событие бытия. Но это единственное бытие-событие уже не мыслится, а е с т ь <...> утверждается эмоционально-волевым образом, и в этом целостном переживании-утверждении познание есть лишь момент. Единственную единственность нельзя помыслить, но лишь участно пережить» [1, 16–17].

Итак, как мы уже отмечали, в состоянии аффекта (в пределе) нет рефлексии, ни мыслительной, ни чувственной, нет осознания воли – все слито в единый синкретизис; система «*Я – мир*» свернута в точку, **одержимую аффектом**. Будто какая-то сила толкает нас и ведет в эту сверхплотную экстатическую анонимную точку бытия, называемую

поступком. Мы настаиваем на анонимности (безмолвности) и поступка и аффекта, «Содержание» и «форма» играют свои роли до и после поступка. Поступающее сознание не знает вообще никаких различий, оно неотделимо от сверхсмысловой и сверхчувственной экстатической точки. Прикосновение к вечности, к безмолвию, к пустоте. Мгновенная цепная реакция. Разряд. Момент истины. Вспышка. Взрыв. Высвобождение избыточной энергии (катарсис). «Продукты распада» – чувства, эмоции, мысли, содержания, формы – все новое, свежее, первозданное...

### Список литературы

1. Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Собр. соч. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. – М.: Изд. Русские словари. Языки слав. культуры. 2003. – 957 с.
2. Выготский Л.С. Основы дефектологии [Электронный ресурс]. – URL: [http://irbis.ppi.kz/cgi-bin/irbis64r\\_91/cgiirbis\\_64.exe?C21COM=2&I21DBN=CIFK&Image\\_file\\_name=Z:\\RUS\\osnovy\\_defektologii\\_vygodskii.pdf&IMAGE\\_FILE\\_OPEN=1&P21DBN=CIFK&Z21ID=](http://irbis.ppi.kz/cgi-bin/irbis64r_91/cgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=CIFK&Image_file_name=Z:\\RUS\\osnovy_defektologii_vygodskii.pdf&IMAGE_FILE_OPEN=1&P21DBN=CIFK&Z21ID=) (дата обращения: 19.09.2015).
3. Выготский Л. С. Психология искусства. – М.: Искусство, 1986. – 573 с.
4. Зинченко В.П. Посох Осипа Мандельштама и Трубка Мамардашвили. К началам органической философии. – М.: Нов. шк., 1997. – 336 с.
5. Ильин Е. П. Эмоции и чувства. – СПб.: Питер, 2001. – 752 с: ил.
6. Лермонтов М. Ю. Княгиня Лиговская: Роман // Лермонтов М. Ю. Соч.: в 6 т. Т. 6. Проза, письма. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957. – С. 122–189.
7. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990. – 656 с.
8. Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы. – М.: Академ. проект, 2010. – 415 с.
9. Лосев А. Ф. Философия имени // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990. – 656 с.
13. Майстер Х. Музыкальная риторика: ключ к интерпретации произведений И. С. Баха. – М.: Классика-XXI, 2009. – 112 с.
14. Мамардашвили М.К. Эстетика мышления // Мамардашвили М.К. Философские чтения. Введение в философию. – М.: Азбука-классика, 2002. – 862 с.
15. Оксфордский толковый словарь по психологии / под ред. А. Ребера, 2002. [Электронный ресурс]. – URL: [vocabulary. ru] (дата обращения: 15.09.2015).
16. Орлов Г. Дерево музыки. – Вашингтон; СПб.: Н. А. Frager & Co; Сов. композитор, 1992. – 253 с.
17. Осика Ю. Л. Коммунальное тело: эффект порно: статья [Электронный ресурс]. – URL: [www.kuchaknig.ru/show\\_book.php?book=175809](http://www.kuchaknig.ru/show_book.php?book=175809) (дата обращения: 15.09.2015).
18. Пушкин А. С. Маленькие трагедии. – М.: Дет. лит., 1981. – 111 с.
19. Спиноза Б. Избранные произведения: в 2 т. Т. 1. – М.: Госполитиздат, 1957. – 633 с.

---

20. Тайсон Ф., Тайсон Р. Психоаналитические теории развития. – Екатеринбург: Деловая Книга, 1998. – 408 с.

21. Философская энциклопедия [Электронный ресурс]. – URL: [http://enc-dic.com/enc\\_philosophy/Origeh-8501.html](http://enc-dic.com/enc_philosophy/Origeh-8501.html) (дата обращения: 15.09.2015).

22. Фихте И. Г. Назначение человека // Фихте И. Г. Несколько лекций о назначении ученого; Назначение человека; Основные черты современной эпохи. – Минск: Попурри, 1998. – 480 с.

23. Glossword.info. Различные термины и определения [Электронный ресурс]. – URL: <http://glossword.info/index.php/term/73-raznlichnye-terminy-i-opredelenija,1182-prinyatie-smerti.xhtml> (дата обращения: 15.09.2015).

**«Пограничная ситуация» как центральный концепт философско-антропологического исследования кинотекстов А. Хичкока**

В статье дан философско-антропологический анализ кинотекстов А. Хичкока. Концепт «пограничной ситуации» (К. Ясперс), интерпретируемый в русле экзистенциальной антропологии, содействует раскрытию содержания воззрений А. Хичкока на природу человека и на феноменологические ориентиры человеческого бытия.

The article presents a philosophical and anthropological analysis of A. Hitchcock's cinematic texts. The concept of a «border situation» (Jaspers), interpreted in the context of existential anthropology, helps to explicate A. Hitchcock's views on human nature and the human being phenomenological orientation.

**Ключевые слова:** философская антропология, экзистенциальная антропология, экзистенция, пограничная ситуация, кинотексты А. Хичкока, саспенс.

**Key words:** philosophical anthropology, existential anthropology, existence, border situation, A. Hitchcock's cinematic texts, suspense.

Событийно-феноменологический облик XX века, его явления и процессы осмысливались философами, учёными, людьми мира искусства; они продолжают вызывать к себе интерес и поныне, выливаясь в широкие мировоззренческие и научные дискуссии, определяя содержание многих артефактов и феноменов художественной культуры. Философское осмысление происходящего, не умаляющее значения никакой иной интерпретации, видится задачей, уже не раз решённой. Оно актуализирует природу философского знания, характеризуемую не столько самим стремлением породить некое логическое понимание закономерностей феноменологии бытия, сколько желанием водрузить выявленные закономерности на пьедестал всеобщности, а применительно к социокультурному контексту как объекту исследования – на уровень антропологический.

Необходимость исследования, интерпретации происходящего на рубеже XIX–XX вв., питалась очевидной мироощущенческой амплитудой, в условиях которой конечными точками колебаний выступали, с одной стороны, оптимизм успехов цивилизации (в развитии наук, техники, пробуждении веры человека в собственные силы в деле со-



циального переустройства); с другой же стороны, необходимо признать широко распространённые настроения пессимизма, апатию, даже страх за судьбу мира, цивилизации, каждого человека, за их настоящее и будущее.

В этой связи обращает на себя внимание работа К. Ясперса «Духовная ситуация времени» («*Die gestige Situation der Zeit*», 1931), увидевшая свет в один из самых сложных и противоречивых моментов не только в мировой культуре, в судьбе Германии (межвоенный период, мировой экономический кризис 1929–1933 гг., усиление позиций правых сил – фашизма в Италии, национал-социализма в Германии и т. д.), но и в научной жизни самого философа (идейно-теоретические разногласия с М. Хайдеггером). Применительно к первым десятилетиям XX в. Ясперс пишет следующее:

«Утративший безопасность человек сообщает облик эпохе, будь то в протесте своенравия, в отчаянии нигилизма, в беспомощности многих, не нашедших выхода или в блужданиях и поисках отказывающихся от конечной опоры и гармонизирующих соблазнов. Бога нет – таков всё растущий возглас масс; тем самым и человек теряет свою ценность, людей уничтожают в любом количестве, поскольку человек – ничто» [13, с. 28].

Приведённые строки (подобных рассуждений встречается много на страницах сочинений мыслителя) наглядно демонстрируют и очевидный уход самого Ясперса (носителя экзистенциальной философской традиции) от оптимистичного пафоса классической философии прошлых веков со свойственными ей верой в разум человека и поиск некоего пристанища, способного уберечь, защитить от происходящего, – пристанища, «принютившего» утративших веру в традиционные ценности, силу разума, поставивших под сомнение содержание многих философских «истин».

Именно в этот период, как видим, ожидаемо и неслучайно заявляют о себе такие течения, как философия жизни, психоаналитическая философия, экзистенциализм, которые актуализировали иные аспекты бытия, способные на «соперничество» с классическими, традиционными ориентирами «рационального», в системе координат которых человек зачастую необоснованно мыслил себя имманентным, непререкаемым, всеильным центром мироздания. Идеям, не выдержавшим критики самой жизнью, посылаемыми ею испытаниями, установками и ценностями, стали противопоставляться совершенно иные, обнаруженные представителями названных векторов развития философии, благодаря совместным усилиям которых взгляд классического, экстерииоризированного, субъектно-объектного, философствования был заменён интериоризированным оком познающего себя

субъекта, попросту – человека. Подобное осознание назначения философского знания имманентно свойственно экзистенциализму как философскому направлению, выдвинувшему на первый план идейный комплекс, провозглашающий абсолютную уникальность человеческого бытия. Здесь не лишне упомянуть небезызвестный факт пионерства именно К. Ясперса в экспликации понятия «экзистенциальная философия». При этом отметим, что основоположником экзистенциальной философии Ясперс считал Сёрена Кьеркегора, определившего «экзистенцию» как осознание внутреннего бытия человека в мире. Ясперс, отдавая должное гению Кьеркегора, тем не менее не становится последователем религиозной философии датского мыслителя, он заявляет о своём «философствовании», реализуя его в светском русле.

Экзистенциальная философия К. Ясперса вызывает стойкий научный интерес, о чём свидетельствует непрекращающееся появление новых философских работ, посвященных как исследованию творческой биографии мыслителя, всего комплекса сформулированных им идей, так и отдельных граней его экзистенциальных воззрений [2; 4; 6; 8; 10]. Методологическое значение идей Ясперса сохраняет свою актуальность и поныне, особенно в отношении феноменов культуры, хронологически современных философу.

С этой точки зрения представляется продуктивным применение разработанного Ясперсом концепта «пограничной ситуации» в философско-антропологическом исследовании кинотекстов А. Хичкока.

«Пограничная ситуация» – одна из важнейших ясперовских теоретических позиций-номинаций, которая, обнаруживая семантическое единство с ключевыми понятиями («экзистенция», «трансценденция», «коммуникация»), не может быть осознана за рамками актуализации их смыслов. Понятие «экзистенция» определялось мыслителем как своеобразный источник мышления и действия человека, сосредоточенный в нём самом (изначальное подтверждение преодоления «субъектно-объектной» оппозиции в философии).

«Экзистенция, – писал Ясперс, – есть то, что никогда не становится объектом, есть источник моего мышления и действия, о котором я говорю в таком ходе мысли, где ничего не познается; экзистенция это то, – что относится к самому себе и тем самым к своей трансценденции» [13, s. 15].

Это суждение Ясперса свидетельствует о соотносимости понятий «экзистенция» и «трансценденция», их «слиянии» в человеке, что позволяет исследователю данной концепции вступить на путь постулирования, а затем и обоснования чрезвычайно значимого суждения, которое сформулируем риторически: возможно ли, подобным обра-

зом определив «экзистенцию», находится за рамками антропологического дискурса?

«Антропологичность» как имманентная предикация ясперовской «экзистенции» становится ещё более очевидной, если учесть, что, полагая «трансценденцию» некой «границей экзистенции», наполняющей последнюю смыслом, Ясперс фактически двояко осмысливает природу её субъективности, выделяя персонифицированный лик – трансценденция как «духовная целостность» человека и лик собирательный, родовой – трансценденция как сила смыслополагаемая, объединяющая человечество, становящаяся «основой того, что касается всех людей».

Таким образом, констатация тесной взаимосвязи «экзистенции» и «трансценденции» – с одной стороны, и «объединяющей» природы трансценденции в отношении человеческого рода – с другой – свидетельствуют о выработке К. Ясперсом такой экзистенциальной концепции, содержание которой видится имманентно антропологичным. Исследователю же, ставящему экзистенциальную философию мыслителя в основу методологии научных изысканий, открывается путь, разворачиваемый в границах философской антропологии.

Раскрывая взаимодействие экзистенции и трансценденции (здесь уже речь идёт не о номинациях, мыслятся сами феноменологические пространства, означенные именами), Ясперс использует противоречивые понятия «подлинная коммуникация» и, соответственно, «неподлинная коммуникация». Определяя «подлинную коммуникацию» как экзистенциальную, соотносимую с ситуацией противопоставления человеком себя другим людям и миру в целом, полагая «неподлинную коммуникацию» её противоречивой парой и проецируя данный вид коммуникации в границы практической жизни людей, мыслитель формулирует парадоксальное положение, содержание которого подвигает взирать на подлинную коммуникацию как на ситуацию, преодолевающую одиночество, разобщённость человека с другими людьми. С одной стороны, – человек уходит от мира, с другой – преодолевает одиночество.

Подобное «бумеранговое» по своей семантике бытие человека, моделируемое философией Ясперса, и фиксируется понятием «пограничная ситуация». Достижение подлинного бытия, открытие смыслов трансценденции становится возможным лишь в условиях как попадания в пограничную ситуацию, так и её преодоления в момент подверженности человека повышенному, напряжённому давлению мира, окружающих его людей, общества.

Определив понятие «пограничная ситуация», раскрыв природу мыслимого в нём, Ясперс вплотную приблизился к постановке проблемы классификации пограничной ситуации, что проявилось в его рассуждениях о многоликости последней. Утверждая фактическое бессилие человека в отношении пограничной ситуации, философ назвал наиболее яркую из них, самый «крайний случай» её – смерть. Оказавшийся перед лицом собственной смерти или смерти близкого, почувствовав её (их) «преследование», человек начинает воспринимать саму «преследовательницу» как некую абстрактную возможность, тем самым смерть становится в его восприятии пограничной ситуацией. Ряд пограничных ситуаций, сопутствующих человеку на протяжении всей его жизни, возможно, в какой-то мере и организующих её, по мнению Ясперса, весьма широк. Ибо в роли пограничной ситуации могут выступать смертельная болезнь, страдание, страх, вина, борьба, ставящие человека в условия столкновения с миром, неизбежного осознания собственной конечности, признания повседневных переживаний несущественными. Лишь по-настоящему пережив хрупкость и конечность своей жизни, человек открывает для себя возможность признания феноменологичности трансценденции, её открытия как некоего «наполняющего смыслом», таинственным образом связанного с человеческим бытием.

Неотступное преследование человека пограничными ситуациями на протяжении всей его жизни закономерно подводит к постановке вопроса о контексте использования номинации «пограничная ситуация» в рамках философско-антропологического дискурса. Позволим себе предположить, что данное понятие в философском исследовании природы человека, основ его бытия может быть использовано если не повсеместно, то весьма часто и широко: это – интерпретация наличного бытия человека, природы и механизмов полагания им смыслов, рефлексия и идентификация себя, способы адаптации (индивидуальной, социальной) к практической жизни, да и самим пограничным ситуациям и др.

Привлекая идею «пограничной ситуации» к реализации целей философско-антропологического исследования, мысля художественный процесс одним из видов рассуждений о человеке, образ бытия которого интерпретирован средствами художественной выразительности, отметим, что данная номинация не просто может быть введена в терминологический комплекс в обозначенных границах научных изысканий, она достойна быть поднятой на уровень центрального концепта, содействуя определению (конкретизации) предметного ракурса, фундируя методологию исследования.

На «комфортное положение» номинации «пограничная ситуация» в системе понятийных координат философской антропологии оказывает не последнее воздействие сам объект исследовательского рассмотрения, в данном случае – «означаемое» художественного образа, идейно-художественные ориентиры творчества в целом. Позволим себе утверждать как о наличии подобных объектов, возможно даже их многочисленности, так и об очевидном и уверенном вхождении в их ряд творчества А. Хичкока. Приведём лишь несколько примеров, аргументирующих первый элемент сформулированного конъюнктивного высказывания – «наличие подобных объектов».

Общаясь с литературным текстом, читатель вовлекается в историю, начинает сопереживать героям повествования, тем самым происходит процесс опосредованного влияния идей автора на читателя. В процессе общения с текстом читатель (зачастую незаметно для себя самого) проникается иным мироощущением, новым настроением и впоследствии создаёт в своём воображении некий сценарий читаемой истории, уникальный в своём роде. Вместе с героями повествования субъект чтения переживает такие пограничные ситуации, как чувство вины, болезнь, страх. Таким образом, в процессе знакомства с текстом, общения с ним, посредством переживания пограничной ситуации происходит преодоление субъектно-объектных отношений автора и читателя, попадающего в область субъективного переживания объективности художественного текста.

Артефактными примерами переживания пограничной ситуации могут быть названы психологические новеллы Эдгара Аллана По («Падение дома Ашеров», «*The Fall of the House of Usher*», 1839; «Чёрный кот», «*The Black Cat*», 1843; «Бес противоречия», «*The Imp of the Perverse*», 1845 и т. д.), изображающие мрачные события и трагические изменения охваченного страхом сознания героев, теряющих контроль над собой, своей жизнью, мыслями и поступками. Здесь же возможно вспомнить леденящие душу истории Говарда Ф. Лавкрафта («Зов Ктулху», «*The Call of Cthulhu*», 1926; «Крысы в стенах», «*The Rats in the Walls*», 1923 и т. д.), в которых автор вызывает безотчётный страх перед неизведанным и у персонажей повествования, и у читателей. В эссе «Сверхъестественный ужас в литературе» («*Supernatural Horror in Literature*», 1925–1927) Лавкрафт пишет: «Страх – самое древнее и сильное из человеческих чувств, а самый древний и самый сильный страх – страх неведомого» [6].

Ощущение переживания пограничной ситуации можно сформировать и у зрителя киноэкрана, умело используя средства художественной выразительности кино. В разные периоды развития

кинематографа к группе режиссёров, на творчество которых повлияли идеи экзистенциализма, причисляли Ингмара Бергмана, Андрея Тарковского, Федерико Феллини и др. В данной плеяде великих творцов кинематографа заслуженное место занял и Альфред Джозеф Хичкок. Британский режиссер, покоривший Америку, работавший на массового зрителя, автор запоминающихся киношедевров, наделённый способностью мастерски создавать в своих фильмах атмосферу напряжённого ожидания, предчувствия чего-то ужасного. Фильмы режиссёра основаны на неопределённости и страхе, который в свою очередь является одной из пограничных ситуаций. Герои его повествования – люди, попавшие в ловушку обстоятельств. Эффекта тревожного, напряжённого ожидания режиссёр добивался с помощью использования своего излюбленного приёма – «саспенс» (от лат. *suspensus* – тревожный, неуверенный, колеблющийся между надеждой и страхом) [3]. В английском языке слово «саспенс» означает неизвестность, неопределённость, беспокойство, тревогу ожидания, нерешённость [1]. Изначально, этимологически, «саспенс» может быть интерпретируем как некое «тревожное состояние человека».

Франсуа Трюффо, которого справедливо можно назвать интерпретатором творчества Хичкока («Кинематограф по Хичкоку», «*Le cinema selon Hitchcock*», 1966), трактует «саспенс» как «нарастание напряжённого ожидания» [9, с. 35]. Подобное особое состояние беспокойства, тревоги и возникает у зрителя при просмотре фильма. В то же время отметим, что восприятие зрителем происходящего, в частности истории жизни (или её этапа) героя, рассказываемой режиссёром, оператором, актёром (в условиях глубокой зрительской эмпатии, думается, на первый план выходит тесное единство «актёр – герой»), – явление вариативное. В его интерпретации «необходимо учитывать её (аудитории – А.М.) внутреннюю неоднородность, придерживаться определённой схемы-демаркации её сегментов (например, «неискушённый», «искушённый» зритель), допускать логическое следование вариативности концепций восприятия проблемы каждым сегментом демаркации» [11, с. 180].

Желая обрести примеры-аргументы напряженного зрительского ожидания из круга кинотекстов Хичкока, можно окружить исследовательским интересом любой из них. Подтверждая данный тезис, остановим свой взгляд на неожиданном выборе комедийного детектива «Неприятности с Гарри» («*The Trouble with Harry*», 1955). Зритель кинокартины, постоянно находясь в напряжённом ожидании, пленяет себя вопросами: кто такой этот Гарри? Отчего он умер? Обнаружат ли труп этого человека полицейские? В моменты саспенса зритель как

никогда (зачастую) оказывается вовлечённым в происходящее на экране, он переживает так, как будто ему, а не экранному герою угрожает опасность, как будто он и есть непосредственный участник событий, разворачивающихся в фильме. Здесь и возможно зафиксировать аналогию с субъективно-объектными отношениями «пограничной ситуации», основы которой разработаны экзистенциальной антропологией – сближение точек зрения персонажа, героя кинотекста и зрителя.

Каким образом режиссёр добивался подобной зрительской эмпатии? Зачастую глубокое «вживание» зрителя в судьбу киногероя становилось следствием использования режиссёром детально разработанного им эстетического приёма сближения (с перспективой отождествления) точек зрения персонажа и зрителя: некоторые кинокадры снимались оператором как будто бы с точки зрения персонажа, что и позволяло наблюдающему за экранным повествованием отождествлять себя с героем. Так, например, действие фильма «Ребекка» («*Rebecca*», 1940) начинается с воспоминаний пока ещё не знакомой зрителю героини, но режиссёр уже добивается состояния сближения (отождествления) героини и зрителя благодаря визуальным и звуковым эффектам. Последний как будто сам следует по заросшей дороге к усадьбе Мандели и как будто сам вспоминает произошедшее там.

Сближение точек зрения героя повествования и зрителя помогает режиссёру достичь эффекта погружения последнего в действия, разворачиваемые на экране, причём происходит это практически с первых кадров. Но данный приём, каким бы выразительным и эффективным он ни был, не является универсальным, некоторые сцены в кинотекстах Хичкока не могут быть сняты исключительно с точки зрения персонажа. В этой связи обращает на себя внимание одна из сцен картины «Птицы» («*The Birds*», 1963) – нападение птицы на героиню Типпи Хедрен, находящуюся в тот момент в лодке. Какой приём режиссёр находит в данном текстуальном фрагменте? Для того чтобы ясно, корректно его сформулировать обратимся к одному из исследований семиотики кинематографа Ю. М. Лотмана, в данном случае наше внимание привлекает «Природа киноповествования» (1993). В статье автор, отстаивая тезис о многочисленности инструментов кинонарратива, постулирует, эксплицирует и затем широко использует понятия «рифма», «ритмический ряд», которые и являются искомыми нами.

«Рифма» – такой инструмент кинонарратива, который, представляя собой повторение детали в различных контекстах, способствует «созданию типично рифменной ситуации сближения различного и разграничения сход-

ного». «Ритмический ряд», выступая в той же самой роли рассказывающего средства, есть повторение какой-либо детали в большом количестве случаев, являясь «мощным средством смысловой насыщенности», «с точки зрения аудитории эти самые повторы скрепляют разнородный материал в единый ряд» [7, с. 663].

Продумывая эстетическое решение сцены нападения птицы, режиссёр намеренно концентрирует внимание аудитории на находящейся поблизости чайке, воспроизводя её на экране неоднократно, тем самым прочерчивая в кинотексте ритмический ряд. Это решение Хичкок не только находит, привносит в киноэстетику, он стремится разъяснить его возможности как эстетического нарративного инструмента:

«Если бы чайка быстро пропала из кадра, аудитория приняла бы её за лист смятой бумаги, попавшей в лицо героини. Сцена снималась с точки зрения Хедрен: она видела сначала док, и потом – нечто, ударяющее ей в лицо. И все это молниеносно. Поэтому мы пошли на нарушение правила точки зрения. Субъективный взгляд сознательно менялся на объективную точку зрения, показавшую чайку прежде, чем она нанесла свой удар; таким образом, зрители смогли ясно понять, что происходит» [цит. по: 9, с. 152].

Подводя итог, можно зафиксировать следующие положения. Первое. Разработанное К. Ясперсом понятие «пограничная ситуация» может быть осмыслено исследователем творчества А. Хичкока как центральный концепт, ибо, с одной стороны, способствует определению (конкретизации) предмета изучения кинотекстов, с другой – фундирует философско-антропологическую методологию научных изысканий. Второе. В возможности философско-антропологической интерпретации творчества Хичкока с привлечением в качестве центрального концепта ясперовской «пограничной ситуации» убеждают результаты семиотической интерпретации кинотекстов, ибо одним из них может стать констатация широкого использования режиссёром эстетики саспенса, что приближает и героев повествования, и кинозрителей к переживанию пограничных ситуаций. Третье. «Саспенс» в кинотекстах Хичкока, являясь по отношению к «пограничной ситуации» категорией «означающего», в киноэстетике, разработанной режиссёром, поднят на уровень «означаемого» посредством приёмов сближения (отождествления) точек зрения героя повествования и зрителя, рифм и ритмических рядов деталей кадрового пространства кинотекста.



### Фильмография

1. Неприятности с Гарри [Видеозапись] / реж. А. Хичкок; в ролях: Э. Гвенн, Д. Форсайт, М. Нэвик, Ш. МакЛейн; Alfred J. Hitchcock Productions, Paramount Pictures – Фильм вышел на экраны в 1955 г.
2. Ребекка [Видеозапись] / реж. А. Хичкок; в ролях: Л. Оливье, Д. Фонтейн, Д. Андерсон, Д. Сандерс; Selznick International Pictures. – Фильм вышел на экраны в 1940 г.
3. Птицы [Видеозапись] / реж. А. Хичкок; в ролях: Т. Хедрен, Р. Тейлор, Д. Тэнди, С. Плешетт; Universal Pictures. – Фильм вышел на экраны в 1963 г.

### Список литературы

1. Англо-русский словарь общей лексики // [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.lingvo-online.ru/ru/Translate/en-ru/suspense> (дата обращения: 13.10.2015).
2. Байдаева Ф. Б. Человек, его время и бытие в экзистенциальной философии Карла Яспера. – М.: Московский гос. ун-т природоустройства, 2008. – 251 с.
3. Большой латинско-русский словарь // [Электронный ресурс]. – URL: <http://linguaeterna.com/vocabula/show.php?n=44714> (дата обращения: 13.10.2015).
4. Демченко Л. М., Карпеева Е. В., Осипова Ю. С. Особенности соотношения экзистенции и трансценденции в философии Карла Яспера // Вестн. Оренбург. гос. ун-та, 2005. – № 7. – С. 20–28.
5. Кцоева С. Г. Очерки интеллектуальной биографии Карла Яспера. – Владикавказ: Мавр, 2012. – 230 с.
6. Лавкрафт Г. Сверхъестественный ужас в литературе // [Электронный ресурс] URL: <http://literature.gothic.ru/hpl/hpl-esse.htm> (дата обращения: 13.10.2015).
7. Лотман Ю. М. Природа киноповествования // Лотман Ю. М. Об искусстве. – СПб.: Искусство – СПб., 2005. – С. 661–674.
8. Мануковский В. В. «Пограничная ситуация» и «подлинное бытие» в экзистенциальных концепциях К. Яспера и Л. Шестова // Вестн. Челяб. гос. ун-та. 2012. – № 18 (272). – Вып. 25. – Философия. Социология. Культурология. – С. 127–129.
9. Трюффо Ф. Кинематограф по Хичкоку. – М.: Эйзенштейн-центр, 1996. – 224 с.
10. Чиндин И. В. Экзистенциализм и современность: пограничные ситуации: Карл Ясперс. – М.: МАТИ, 2006. – 296 с.
11. Шатова Е. Н. Философия культурного текста: «человек на игровом экране» – герой или актёр // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. Т. 2. Философия. 2015. – № 2. – С. 170–180.
12. Ясперс К. Духовная ситуация времени – М.: АСТ, 2013. – 285 с.
13. Jaspers K. Philosophie. – Berlin etc.: Springer-Verl., 1956.

### **Предметные формы культуры как объект философского осмысления**

Методологический подход к анализу культуры, предложенный философом М. С. Каганом, применяется для рассмотрения предметных форм культуры. Авторами предлагается модель предметной культуры, в которой отражаются взаимоотношения различных фрагментов предметной среды, их функции, масштаб и эволюция.

The methodological approach to the analysis of culture suggested by the philosopher M. S. Kagan is used to view substantive forms of culture. The authors offer a model of a subject culture reflecting the relationship between different pieces of objective environment, their functions, scope and evolution.

**Ключевые слова:** предметная культура, функции культуры, эстетическое пространство культуры, художественное пространство культуры, предметное творчество.

**Key words:** subject culture, functions of culture, the aesthetic space of culture, the artistic space of culture, substantive work.

Задача статьи – рассмотреть взаимоотношение предметных форм культуры и системы культуры как социальной среды формирования и функционирования культурных объектов. Понятие «предмет» мы намерены употреблять лишь в двух смыслах: во-первых, как цель рассмотрения или разговора (ясность цели делает разговор предметным); во-вторых, как физическое тело, субстрат, имеющий пространственно фиксированную форму (именно форма позволяет воспринимать и различать предметы). Под формой мы понимаем пространственную организацию отдельного предмета или различных предметных групп. Причем нас интересуют, главным образом, культурные формы. Под системой культуры нами понимается определенный образ организации всего, созданного человеком и противостоящего природе, «натуре».

Уже на уровне **Природы** имеет место структурная организованность предметов, придающая каждому из них качественную определенность и относительную стабильность. Постепенное усложнение (в масштабе тысячелетий) и эволюция этих структур – от неорганических к органическим, от простейших живых существ к человеку – приводит к появлению **Общества** как системы отношений, которая

объединяет людей в их совместной жизнедеятельности. Общество внеприродно, оно живет по своим законам, оно создает общественно-го человека, способного к творчеству.

Таким образом, **Человек** изначально является единством Природы и Общества. Постепенно в родовой общности различаются отдельные представители – индивиды и далее – уникальные личности, которые и осуществляют творчество.

Инструментом и продуктом слияния человека с природой и обществом является **Культура** как «новый внеприродный способ сохранения накопленного человечеством опыта и его передачи каждому входящему в мир индивиду и каждому поколению людей» [2, с. 76].



Рис. 1.

Предельно обобщенно структуру Бытия отражает рис. 1, где Культура как онтологическое целое обозначена прямоугольником – фигурой, ею порожденной и специфичной для нее.

Следующий шаг на пути ориентации в онтологическом пространстве – рассмотрение организации самой культуры как целого, ее внутреннего устройства и внешних связей. Здесь оправдано традиционное выделение таких «слоев», как культура материальная и духовная, при обязательном понимании условности подобного деления, взаимопроникновения названных слоев, наиболее ярко проявляющегося в художественной культуре.

Материальную культуру обычно отождествляют с совокупностью артефактов. Философ М. С. Каган уточнил соотношение этих явлений, раскрыв более широкое понимание первой. В зависимости от исходных форм бытия, от субстрата, который формируется человеком, он выделил три сферы: 1) окультуренный материал природы – «материально-техническую культуру»; 2) окультуренную собственную природу человека – «физическую культуру» (медицина, спорт и т. д.); 3) опредмеченные, оформленные, объективированные общественные отношения людей – «социальную культуру» (законы, учреждения и т. п.).

Названные сферы материальной культуры, казалось бы, логически предопределены тремя исходными формами бытия (природой, человеком и обществом), как бы поставляющими для культуры строительный материал. Однако наш объект рассмотрения – мир искусственно созданных предметов – при столь широком философском подходе теряется в море окультуренной природы. Чтобы его обнаружить и обозначить его координаты в пространстве бытия, мы вынуждены внести в представленную М. С. Каганом структуру некоторую конкретизацию.

Дело в том, что материалы природы делятся на два принципиально различных класса – на живые и неживые. В первый класс входят организмы – растения и животные, а во второй – сырье, служащее для создания искусственных объектов. Более того, последние, в свою очередь, делятся на **вещества**, не имеющие заданной функциями пространственно фиксированной формы, и **вещи**, обладающие такой формой и зрительно воспринимаемые. Соответственно, на материале природы существуют и развиваются, по крайней мере, три сферы материальной культуры. Во-первых, окультуренная живая природа: леса и воды, поля и луга, сады и парки, прирученные и выведенные человеком породы животных, освоенные и усовершенствованные виды растений. Назовем эту сферу «**Органической культурой**». Во-вторых, вся сфера добывающей, перерабатывающей, пищевой, фармацевтической и т. п. промышленности, предприятия, их оборудование, соответствующие процессы и люди, производящие окультуренные вещества. Назовем эту сферу «**Сырьевой культурой**». В-третьих: материально-технический мир, к которому обычно сводилась вся материальная культура и который мы называем «**Предметной культурой**». Ее локализацию в пространстве Бытия отражает рис. 2.

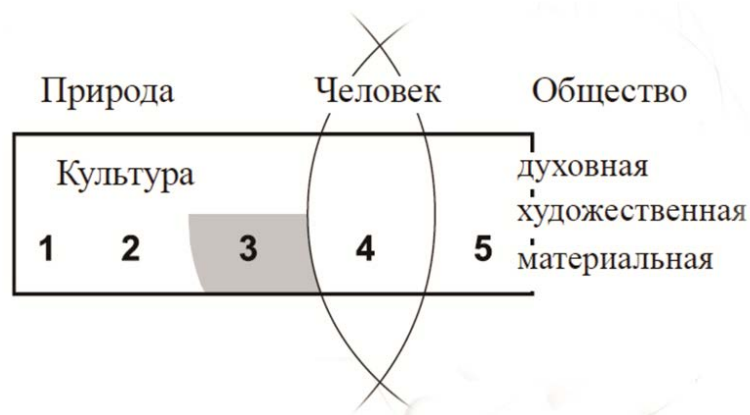


Рис. 2. Сферы материальной культуры:

1 – органическая; 2 – сырьевая; 3 – предметная; 4 – физическая; 5 – социальная

Предметное бытие культуры обогащается во времени и передает из поколения в поколение опредмеченный в ней жизненный опыт человечества: знания, умения, идеалы. Подобная культурация имеет место и в филогенезе, и в онтогенезе. В развитии индивида она опережает социализацию – приобщение к социальным нормам. Вместе эти параллельные процессы осуществляют очеловечивание человека, его выход из первобытного биологического состояния. Здесь логика исследования, как и наша тема, предопределяет переход в философско-антропологическую плоскость.

### *Пространство функций культуры*

Философская мысль усматривала сущность человека в различных сторонах его жизни: в разуме, труде, общественной природе, языке, религиозной вере, нравственном сознании. Каждое такое представление оказывалось справедливым, но односторонним. Не спасало и простое суммирование этих частей. В свете системного мышления стало ясно, что человек объединяет все названное органично и целостно, тем самым становясь человеком деятельным, «ведь именно деятельность обладает в данном ансамбле способностей системообразующей силой, скрепляя их воедино и объясняя необходимость каждой...» [2, с. 78]. При этом деятельность как философско-антропологическая категория обозначает специфически-человеческий надбиологический уровень активности, создающей и материальную, и духовную, и художественную культуры.

Возникает необходимость выяснить **структуру** взаимоопределяющих систем культуры и деятельности. По нашему мнению, наиболее доказательно и развернуто сделал это М. С. Каган в книге «Человеческая деятельность». Повторим кратко ход его рассуждений.

В качестве критерия, позволяющего вычленить основные виды деятельности, был принят характер отношения человека, группы людей или общества в целом как **субъекта** деятельности к ее **объекту** (природе, предметам, людям, событиям). Это отношение при аналитически чистом рассмотрении реализуется только в трех формах. Первая из них – **преобразование** объекта, которое предполагает воздействие на него со стороны субъекта, **Сб → Об**.<sup>1</sup> Вторая – **познание**, когда активность субъекта развивается в нем самом на основании впечатлений, получаемых от объекта, который остается неизменным, **Сб ← Об**. Третья форма, также идеальное отношение, – **ценностная ориентация**, представляющая собой сопоставление объекта с его

<sup>1</sup> Здесь и далее стрелкой обозначается основное направление воздействия.

мысленной мерой, идеалом, содержащимся в сознании субъекта, определение значимости объекта для индивида или общества  $Сб \rightleftharpoons Об$ . Иных субъектно-объектных отношений в принципе быть не может. Но существует еще отношение двух субъектов, взаимодействующих как равноправные активные единицы посредством носителей информации, общение  $Сб \leftrightarrow Сб$ .

Существенно, что все эти четыре базисных вида человеческой деятельности в зародышевой форме присущи животному миру и естественно развиваются из своих биологических праформ. Исторический процесс превращения биологической активности животных в деятельность общественного человека вел к дифференциации ее основных видов, к нарастанию самостоятельности каждого и возникновению между ними взаимодействия и даже слияния в одно новое и качественно своеобразное целое.

Если взаимодействие выделенных в чистом виде форм деятельности в тех или иных пропорциях имеет место всегда, то в такой специфически человеческой форме активности, как **художественная деятельность**, их органический синтез является сущностной чертой, определяющей эту деятельность. В ее продукте – произведениях искусства – познавательный и оценочный моменты, сливаясь, образуют духовное содержание, а преобразовательный и знаковый моменты образуют материальное тело. Синтезирующая сущность и фокусирующее положение художественной деятельности заставляют рассматривать ее на ином уровне (рис. 3).

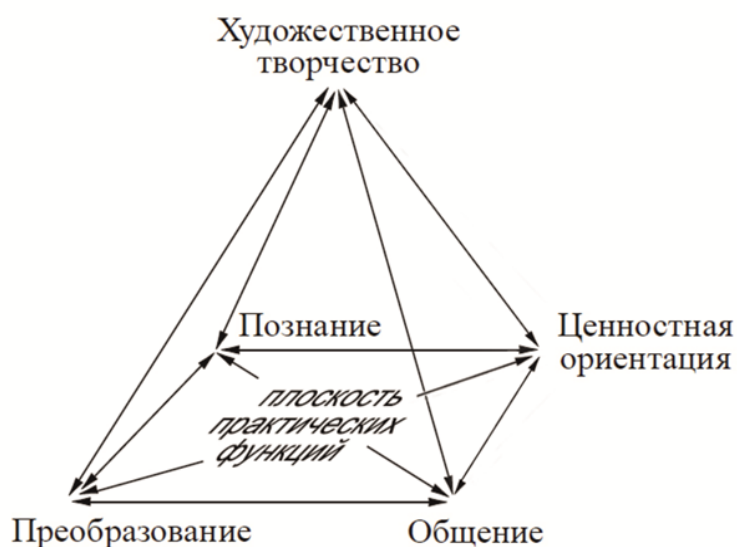


Рис. 3. Пространство функций культуры

Во внутреннем пространстве полученной структуры располагаются функции культуры, все разновидности человеческой деятельности, которые выступают в разнообразных формах сцепления и взаимодействия. Конкретные разновидности деятельности приобретают соответствующую функциональную «окраску» в зависимости от того места, которое они занимают по отношению к ее «полюсам».

Предложенный принцип выделения исходных «чистых» видов деятельности является весьма плодотворным, а полученная с помощью такого подхода схема – удобной для аналитических целей. Развивая построение М.С. Кагана, можно характеризовать функциональное пространство деятельности под различными углами зрения. Любой культурный феномен можно рассматривать и строить его модель с различных позиций. Полученная структура указывает основные из них: креативную, гносеологическую, аксиологическую, информационную и художественную. Необходимо подчеркнуть, что каждый из пяти функциональных полюсов излучает поле, охватывающее весь объем полученной структуры. Разумеется, это поле ослабевает по мере удаления от своего полюса. В аспекте интересующей нас проблематики предметного творчества существенны следующие срезы рассмотрения.

1. Любая разумная деятельность протекает в двух планах: в материальном и в идеальном. С одной стороны, люди осуществляют реальные действия, имеющие объективно воспринимаемые результаты, а с другой – создают модели, отражающие, замещающие реальность, имитирующие отдельные ее стороны в мысленной, словесной, звуковой, графической, пространственной, математической и других формах. Оба плана в той или иной степени взаимно проникают друг в друга. В случае материальной деятельности идеальное присутствует в ней в форме заданных предшествующими поколениями образов и собственных представлений, ибо специфической чертой любой разумной активности является предваряющее реальные действия выдвигание готовых или создание новых мысленных моделей, их сопоставление с исходной потребностью и выбор предпочтительных. Эту черту можно назвать **предваряющим моделированием**. А в случае специального построения моделей (экономических, социальных, предметных) материальная деятельность выступает при воплощении их в том или ином материале. Когда результат моделирования выходит из чисто мыслительной сферы и фиксируется в объективной форме, перед нами особая деятельность – **проектирование**, продуктом которой является проект создаваемого объекта. Охарактеризованная

закономерность слияния идеального и материального созидания особенно наглядно проявляется в предметном творчестве.

2. Любая разумная деятельность имеет две необходимые составляющие: репродуктивную, основанную на повторении уже известных образцов, и продуктивную, **творческую**, дающую еще неизвестные, оригинальные решения. Эти составляющие взаимодействуют в разных пропорциях, оптимальность которых зависит от конкретных условий. Существует, образно говоря, спектральный ряд различных форм взаимосвязи традиций и новаций. Причем самые рутинные операции, выполняемые человеком, никогда не повторяются буквально, ибо меняются обстоятельства; так же как самые неожиданные решения все-таки базируются на уже известных основаниях.

3. Представленная модель пространства культурных функций и видов деятельности показывает взаимодействие практически направленных (по существу еще животных) проявлений активности человека в основании пирамиды и их органичное слияние при художественной активности.

Факт двойственности предметного творчества давно отмечается специалистами. Общеизвестно обязательное присутствие во всех предметах, создаваемых человеком (исключая произведения «чистого» искусства), утилитарного, а точнее, практического начала. Гораздо сложнее дело обстоит со вторым началом. На эту роль большинство авторов выдвигает эстетическое начало. Ему даются и другие определения. Например, В. Г. Афанасьев и А. Д. Урсул называют его социально-коммуникативным, Г. С. Батищев и О. Г. Дробницкий – культурно-историческим, А. Моль – социокультурным. Ряд авторов, преломляя мысли Л. С. Выготского, говорят о знаковом (семиотическом) начале предметов. В конце минувшего века его называли трансцендентным, сакральным. Мы же исходим из того, что при рассмотрении вещей в функциональной плоскости парной категорией для «практического» может являться только «художественное» и что все другие определения второго начала менее точны.

Принятая за основу структура видов деятельности наглядно отражает прямую связь утилитарно-практической деятельности с художественной. При движении по вертикали к полюсу художественного все горизонтальные срезы сохраняют постоянное строение, однако изменяется функциональная окрашенность неизменных связей. Если основание пространственной структуры совпадает с уровнем, где деятельность направлена на удовлетворение практических (материальных и духовных, личных и общественных, естественных и культурных) потребностей человека, то по мере приближения к верх-



нему уровню взаимопроникающие функции преобразования, познания, ценностной ориентации и общения, все более синтезируясь, приобретают художественную окрашенность. Именно ось «практическое освоение действительности – художественное освоение действительности» определяет характер созидательной деятельности; именно здесь принципиально различаются ее цели и методы. Эта ось является стержнем всего функционального пространства культуры.

### *Эстетическое и художественное пространство культуры*

Вопрос о так называемой эстетической функции вещи осложняется неоднозначностью понятия «эстетическое», завуалированностью его отличий от понятия «художественное». В быту (да и в науке) эстетическое, как правило, понимается в самом широком смысле и охватывает многие аспекты: от красоты природных явлений до различных сторон художественной культуры. В эстетической науке имеет место и узкое понимание термина, когда эстетическое не поглощает художественное, а сопоставляется с ним. В подобном случае между ними обычно устанавливается количественное различие: художественное понимается как концентрированная форма эстетического, характерная для искусства.

В 1970-е гг. рядом эстетиков обосновано качественное различие этих явлений, которое особенно наглядно выступает при рассмотрении их в информационной плоскости. Выясняется, что эстетическое представляет собой закрытую информационную систему, ценностное отношение субъекта к объекту:  $Сб \rightleftharpoons Об$ , а художественное работает как открытая система, несущая через произведение искусства (ПИ) сообщение о каком-либо явлении действительности – объекте от художника (Х) адресату (А):  $Об \rightleftharpoons Х \rightarrow ПИ \leftrightarrow А$ .

Если «нормальный» человек, воспринимая объект эстетически, ограничивается личным переживанием и последующим обменом впечатлениями со знакомыми, то художнику этого недостаточно. Воспринимая явления действительности, он не только сам глубоко переживает, но, как правило, стремится излить свои чувства и мысли, передать их людям. Именно для этого в конечном счете он от простого созерцания переходит к сложнейшей деятельности, в результате которой создаются произведения искусства, выполняющие кроме эстетической функции и другие. Основными обязательными свойствами таких произведений наряду с эстетическим совершенством оказываются два свойства, обеспечивающие **выразительность формы** произведения: образность (т. е. ее соответствие заложенному

художественному сообщению) и открытость (т. е. ее приспособленность для творческого прочтения, для интерпретаций в процессе восприятия, соответствие возможностям адресата, **соучаствующего в выработке информации**, становящегося своего рода собеседником и соавтором художника).

Наиболее плодотворной представляется последняя позиция, согласно которой **эстетическая активность** – это бескорыстно-ценностное отношение человека к действительности, а **художественная активность** – это сложное взаимодействие, по крайней мере, двух субъектов (творца и адресата) по поводу двух объектов (действительности и произведения).

Итак, обращаясь к миру созданных человеком предметов, будем исходить из того, что под эстетическим понимается главным образом красота, а под художественностью – способность воплощать и передавать идейно-эмоциональную информацию, специфическую для искусства. На уровне человеческой активности «эстетическое и художественное различаются не по степени выражения одного и того же качества и не по ширине распространения, а по их модальности» [2, с. 205].

Как показано выше, эстетическое сознание – особого рода отношение субъекта к объекту, закрытая система, самодавялющий эмоциональный процесс; художественное сознание и соответствующая деятельность – открытая система, рассчитанная на воображаемое общение с другими субъектами посредством произведения. В зависимости от обстоятельств восприятия эти виды активности и сознания могут быть самостоятельны, а могут синтезироваться при восприятии художественных объектов.

М. С. Каган иллюстрирует их соотношение схемой в виде двух кругов, площадь пересечения которых обозначает эстетический момент художественного. Однако в сфере искусственно созданных предметов не только эстетическое является непременным условием художественного (в мире искусства), но и художественное оказывается непременным спутником эстетического, т. е. их проникновение взаимно.

В природе не осуществляется передача художественных сообщений, поскольку здесь отсутствует передающий их субъект. Явления природы могут быть наделены квазихудожественным содержанием лишь в процессе восприятия, если они вызывают у воспринимающего эмоционально окрашенные ассоциации или воспоминания. Другое дело в обществе, где человек, производя вещи, специально или подсознательно стремится сделать их красивыми, т. е. соответствующими

определенным общественным идеалам. Идеалы, как известно, содержат представления о совершенстве, т. е. несут идейно-эмоциональное содержание. Следовательно, красивая форма, отражая идеалы, оказывается в какой-то степени образной. Чтобы донести свое понимание красоты, свой идеал с помощью формы до зрителя (или чтобы самому любоваться этой формой в качестве адресата), субъект, создающий вещи, должен сделать их форму открытой для интерпретаций. Поэтому **красота объектов «второй природы»**, особенно создаваемая сознательно, с необходимостью содержит элементы образности и открытости, а следовательно, **несет в себе момент выразительности**. Разумеется, этот момент создается непреднамеренно. Его значение может быть близким к нулю и никак не приниматься во внимание. Однако присутствие такого момента не позволяет нам уловить определенную границу между предметом просто красивым и художественным.

Прибегнем к графическому отображению (рис. 4).



Рис. 4. Соотношение эстетического и художественного

Из рис. 4 видно, что:

- сфера эстетического охватывает явления природы и культуры;
- художественная активность присуща лишь деятельности общественного человека, сфере культуры;
- художественное, имея в качестве необходимой основы эстетическое, выходит за его пределы, поскольку включает в себя также моменты выразительности.

Так как нас интересует в первую очередь соотношение эстетического и художественного применительно к объектам предметного творчества, рассмотрим подробнее часть рис. 4, которая касается культуры. В ней показано, что:

- все объекты подчинены двум основным функциональным началам (практическому и художественному), каждое из которых по отношению к другому может играть различную роль: от безусловного господства до полного подчинения;

- между полярными сферами деятельности, представленными техникой и искусством, не существует определенных четких границ;
- господствующие в искусстве моменты художественности имеют место и в сугубо практической продукции техники, поскольку они сопутствуют красоте последней.

Возвращаясь к вопросу об исходных началах предметного творчества, можно заключить, что выдвигание в качестве второго полярного начала эстетического не выявляет специфики какой-либо сферы деятельности, ибо осознанное или неосознанное стремление к красоте имеет место в большинстве сфер человеческой деятельности. Меняются лишь представления о совершенстве и, следовательно, понимание красоты.

Противопоставление практическому началу эстетического так или иначе исходит из кантовского противопоставления эстетического утилитарному, красоты – пользе. Но для Канта эстетическое – это модус нашей субъективной рефлексии о предметах, характеризующий бескорыстное отношение к ним, чувство удовольствия от свободного восприятия формы. Кант говорил об отношении к вещам. Мы же рассматриваем сами вещи и противопоставляем два вида их реальной полезности, две направленности заданных обществом функций, т. е. рассматриваем их в плоскости функционирования, а не восприятия. Говорить же о заданных эстетических функциях неправомерно, ибо эстетическое, в отличие от художественного, выступает не как результат особой самостоятельной деятельности, а как «диффузное» аксиологическое поле, пронизывающее всю деятельность. Таким образом, говоря об эстетическом, мы вслед за Кантом имеем в виду ценностное отношение; и парная в данном аспекте категория для него – утилитарное.

Аналогично информационно-знаковое начало пронизывает всю действительность при её субъективном восприятии человеком. Все объекты и явления – знаки различных свойств, начиная с природных (материал, его обработка, структура, цвет, пластика) и кончая общественными, индивидуальными. Каждая форма информирует, каждая вещь вещает. В пространстве культуры знаковое начало иногда сознательно закладывается как функция предметов при их создании. Однако эта функция не может противопоставляться практическому началу, ибо она сама зачастую является практической (прекрасный пример – дорожные знаки, верстовые столбы), и сама образует спектр функциональных форм между полюсами практического и художественного. Парная категория информативного – инструментальное.

Приведённые рассуждения показывают, что в пространстве культуры наряду с базисными функциями, определяющими объекты, существуют **субъективные отношения**, некие полярные пары, например: утилитарное – эстетическое, рациональное – эмоциональное, обыденное – праздничное, серьёзное – игровое, реальное – воображаемое, научное – мифологическое. Поэтому мы имеем право говорить о соответствующих **модальностях** явлений культуры.

Тем не менее центральным объектом нашего рассмотрения является предметная культура, её субъекты, процессы и продукты – артефакты, образующие «вторую природу», искусственно созданную предметную среду человека. Выше мы определили контуры предметной культуры в онтологическом пространстве всей культуры. Теперь нам необходимо сосредоточиться на типологии ее продуктов – артефактах.

### *Слои предметной культуры*

Способ существования материи, как известно, движение в пространстве и времени. Формы локализации объектов в пространстве начинаются с **точки**. След перемещения точки в двумерном пространстве – **линия**. Локализация точек в двумерном пространстве – **плоскость**. Трёхмерное ограниченное пространство представляет собой **объем**. Трёхмерное относительно открытое пространство – пространственная **среда**. И, наконец, – **неограниченное пространство**.

В «зонированном» таким образом пространстве мир предметов с полной очевидностью предстает в различных формах и, соответственно, в различных объектах от плоскости до предметной среды. Мы видим, что плоскость пронизывает весь спектр объектов предметной культуры: она образует предметы; она формирует пространства (пол, потолок, стены, ширмы, занавески, портьеры, ковры); она организует процессы (например, выставочный маршрут, стенды, перегородки, рекламная графика, указатели), праздничное шествие (фасады домов, ограждения, транспаранты, монументальная графика), театральное действие (декорации, кулисы, занавес, рампа), а главное – бытовые и трудовые процессы.

Предметный мир существует и во времени. Он пронизан процессами, роль которых возрастает от плоскостных предметов к объемным и от последних к предметной среде. Определенные процессы выходят и в открытое пространство. Таким образом, в структурном срезе на оси «статика – динамика» выстраивается спектр обобщенных объектов предметности:

<b>Плоскостной предмет</b>	<b>Объемный предмет</b>	<b>Предметная среда</b>	<b>Опредмеченный процесс</b>
----------------------------	-------------------------	-------------------------	------------------------------

Этим обобщенным объектам соответствуют «слои» **предметной культуры**. Разумеется, они выделены в значительной мере условно, здесь нет резких разграничений. С одной стороны, все пронизывает процессуальное начало, заложенное в предметах, тем более в среде. Даже плоскостные объекты, например в одежде, предполагают процессы их потребления и в этих процессах – трансформацию в пространстве. С другой стороны, и плоскость проходит сквозь все объекты, ибо любой объемный предмет ограничен плоскостями, а любая среда или любой поведенческий процесс в конечном счете реализуются с помощью предметов.

### ***Функциональная типология предметной культуры***

Первоначальное определение – полученный спектр обобщенных объектов, как заметил Э. Дюркгейм, «служит лишь для соприкосновения с вещами. Оно не объясняет эти вещи, оно обеспечивает лишь начальную точку опоры, указывает природу всего ряда явлений данной группы» [1, с. 445]. Предметная культура – не просто набор разнообразных физических тел. Каждый предмет содержателен, и содержание его многогранно. Стержнем его является то, ради чего он создан человеком – его назначение, внешние функции. Поэтому следующим необходимым шагом в постижении объектов предметной культуры должно быть уяснение их места в пространстве ее функций.

Рассмотрение функционального пространства деятельности приводит к выводу, что **все сферы созидательной активности человека являются в той или иной степени бифункциональными, а соотношение практического и художественного начал может служить сущностным основанием для выделения ее типов.**

Поскольку деятельность человека выросла из активности животных, исторически первым типом предметного творчества, безусловно, было создание объектов сугубо практического назначения. Со временем у человека появляется способность восхищаться делом рук своих, любоваться формой созданных предметов, «находить» в них красоту. Естественно, что на протяжении тысячелетий совершенным и, следовательно, красивым представляется рациональный (т. е. приспособленный для выполнения рабочих функций при минимальных затратах) объект, предназначавшийся вовсе не для зрительного вос-

приятя. Красота предметов рождается как следствие их практического совершенства и еще очень далека от обретения самостоятельной ценности.

Ощувив красоту, человек начинает стремиться к созданию красивых предметов. При этом представление о красоте постепенно связывается со все более широким пониманием практического совершенства, предполагающим уже не только эффективность реализации рабочих функций, но и удобство объекта, зрительно читаемые в его форме высокий уровень производства, мастерство исполнения.

Шаг к принципиально иному типу формирующего мышления делается, когда всестороннего практического совершенства вещи оказывается уже недостаточно, чтобы считать ее красивой, когда человек, порою даже неосознанно, ставит перед собой задачу создать выразительную вещь, воплотить в ее облике общественное отношение к ней. При такой установке художественное начало органично сливается с практической основой. Данный тип творческого мышления мы называем целостным.

Представляется, что опирающийся на такую установку и на такое мышление тип предметосозидания тоже точнее всего называть целостным или классическим, безотносительно к стилю. Он вырастает из древнего созидания орудий труда, в форме которых выражалась сущность трудового процесса, причем выразительность достигалась за счет организации самой конструкции (материала, его обработки и расположения) без привнесения специальных «художественных» средств. Наиболее соответствующие ему сферы приложения сегодня – прежде всего общественный быт и бытовой труд.

Со временем художественное начало в объектах практического назначения приобретает все большую роль. При этом выразительная форма предмета зачастую утрачивает связь с его практической основой, уводя воспринимающих ее в плоскость стилистических ассоциаций. Соответственно строится представление о совершенстве и красоте объекта, будь-то бытовая или общественная вещь, здание, сооружение и т. д. Адекватная сфера приложения такого «стилизирующего» типа предметного творчества – личный быт, требующий создания образа не столько самих вещей, сколько их владельца, частного человека или социальной группы. Этот тип творчества неоднократно охватывал целые эпохи, когда какой-либо слой общества стремился создать свой образ средствами известных стилей.

Следующий шаг к полюсу художественной деятельности приводит в сферу декоративного искусства, где создаются объекты «любования», полезные уже не материально, а главным образом духовно.

Здесь практическое назначение оказывается лишь поводом для художественных высказываний. Характерными произведениями творчества этого типа являются ажурные или, наоборот, монолитные вазы, в которые нельзя ничего поместить, оружие или посуда, предназначенные украшать стены, ковры подобного же назначения, никогда не закрывающиеся триумфальные ворота и т. п. Установка на декоративность предметной среды, как правило, вызывается стремлением продемонстрировать независимость от прозы жизни, свободу от «презренной пользы». Здесь уже происходит отрыв представлений о красоте вещей от их собственной генетической основы и даже противопоставление последней. Красота в декоративном искусстве, как зачастую и в природе, уже не связана непосредственно с практическим началом самого объекта. Она выступает как самостоятельная ценность и строится на формальной организации объекта, вызывающей положительные ассоциации воспринимающего, predeterminedенные его опытом и предпочтениями.

Наконец, последний тип предметного творчества проникает в самую сердцевину того иллюзорного мира образных моделей действительности, где царит художественная установка, а практические моменты – трезвый учет свойств применяемых материалов и орудий – проявляются лишь при изготовлении произведения, поскольку они должны обеспечить его существование. Речь идет о так называемом «высоком» искусстве, где критерием совершенства является, прежде всего, выразительность, а красота может уступать место другим эстетическим отношениям (возвышенному, трагическому, комическому) или сочетаться с ними.

Так в процессе развития общества дифференцируется, усложняется эстетическое отношение к предметной среде, само эстетическое чувство.

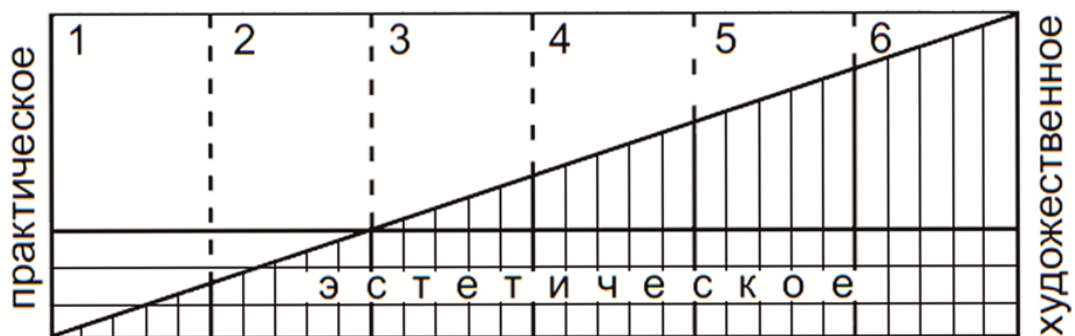


Рис. 5. Типы предметной культуры



Представленный спектр творческих установок и соответственных типов формирующего мышления с известной долей условности можно отобразить цепочкой понятий «рационально-утилитарный – рационально-эстетический – целостный – стилизующий – декоративный – художественный». Этим установкам в функциональном пространстве отвечают шесть типов предметной культуры (рис. 5).

Каждый тип предметного творчества предполагает свои цели, свое понимание совершенства и красоты вещей, опирается на свою меру и систему принципов. Если на полюсе практической полезности полностью господствуют рациональный расчет и опора на объективные законы природы, то на противоположном, художественном, полюсе преобладает иррациональное начало – интуиция, субъективные ассоциации, подсознание, условные представления. Образуя спектральный ряд между названными полюсами, типы творческого мышления и соответствующие им формы предметосозидания, естественно, далеко не всегда фигурируют в чистом виде.

### *Поле объектов предметной культуры*

Итак, мы получили два спектральных ряда, расчленяющие мир артефактов в структурной и функциональной плоскостях. Пересечение этих спектров дает координатную сетку, которую можно мысленно наложить на поле предметных объектов (рис. 6).

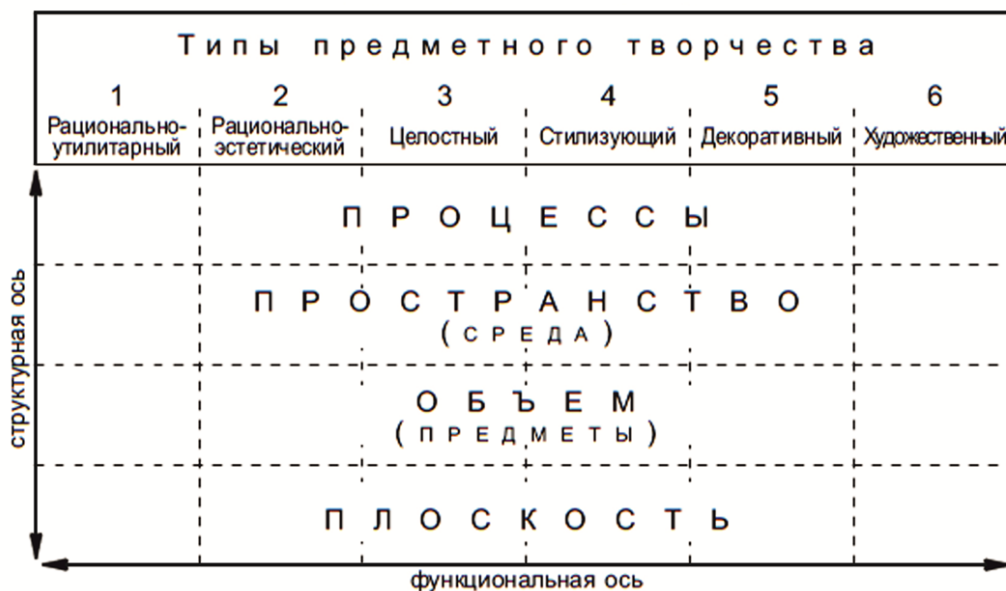


Рис. 6. Объектное поле предметной культуры

Эта сетка, систематизируя предметную культуру, может служить инструментом при исследовании или оценивании ее фрагментов, при совместной работе проектировщиков, при налаживании взаимопонимания их между собой и особенно с заказчиком.

Во-первых, в проектной практике она обеспечивает принципиальную ясность при выборе объекта разработки: когда проявляется постоянная часто не осознаваемая борьба противоположных тенденций. С одной стороны, заказчик, как правило, склонен упрощать проблему, минимизировать задание, обойтись без существенных перемен и ощутимых затрат, например, решить задачу создания «лица фирмы» путем разработки лишь вывески, логотипа, знака, фирменной документации и т. п. плоскостных объектов. С другой стороны, проектировщик (архитектор, дизайнер, художник) столь же естественно, как правило, склонен к максимализации объекта. Указанную задачу он стремится решить путем структурных изменений продукции, производственной среды и в конечном счете стиля жизни данной фирмы.

Во-вторых, «координатная сетка» позволяет соотнести метод создания объекта с характером и средой его будущего функционирования. Так, для разработки объектов, не подлежащих визуальному восприятию человеком (деталей, механизмов, скрытых конструкций и т. п.) адекватным является первый тип предметного творчества; для объектов производственной сферы, контактирующих с человеком (инструментов, машин, цеховых помещений, складов, промышленных предприятий) предпочтительней второй тип творчества; созданию объектов, адресованных широким слоям населения, наиболее соответствует третий, целостный тип творчества; объектам, формирующим имидж отдельных людей (одежда, интерьер, автомобиль, коттедж) или их общностей адекватен стилизующий тип творчества; объектам, предназначенным вырвать человека из повседневной действительности, противостоять практическим будням – декоративный тип творчества; наконец, объектам, предназначенным исключительно для эмоционально-идеологического общения – художественный.

В полученном поле предметных объектов располагаются все возможные (необходимые и достаточные) типовые, обобщенные формы предметного творчества и его продуктов: от чисто технических плоскостей, вещей, предметных сред и организованных предметами процессов до чисто художественных. Координатная сетка из 24 ячеек, подобно системе Менделеева, позволяет прояснить понимание выделенных зон, их соотношение, а в ряде случаев даже обнаружить участки, еще недостаточно отрефлектированные теорией, т. е. развить, расширить традиционные представления.

Это, прежде всего, касается таких обобщенных объектов, как созданная человеком предметная среда и организуемые ею процессы. Если в сфере практической организации пространственно-предметной среды с древнейших времен осознанно решались вопросы планировки

поселений и городов, военных лагерей и крепостей, гаваней, рынков, а в сфере архитектуры – вопросы пространственно-пластической композиции ансамблей, площадей, выставок, интерьеров, то в сфере изобразительных искусств объекты обычно сводятся к плоскостным (живопись, графика) и объемным (скульптура). Полученная сетка заставляет обратить внимание на такие объекты, как изобразительное решение пространства сцены, музейные панорамы, декоративно-изобразительное оформление города, стадиона и т. п.

Она заставляет присмотреться к организации с помощью предметной среды поведения значительных групп людей, процессов, начиная с технологических и кончая художественными. Например, организация маршрутов движения людей, их настроения и даже мировосприятия у мемориалов, на выставках и ярмарках, на стадионах, в музеях, театрах. Достаточно вспомнить триумфы римских полководцев, бесчисленные коронации, парады, публичные казни, карнавалы или религиозные обряды различных народов. Ярчайший пример – аттракцион, где имеют место обязательная материализация развлекательных процессов, активное подключение к этим процессам посетителей, эмоциональное воздействие предметной среды. Более того, предметная среда формирует образ жизни во всей его целостности. Вспомним родительский дом, школу, казарму, тюрьму, больницу или (повеселее) – парк, санаторий, замок, дворец.

Формирование предметной среды и протекающих в ней процессов – интегрирующая деятельность социальных организаторов, сценаристов и режиссеров, в каком бы облики они ни выступали: жреца или вождя, инженера или администратора, архитектора или художника. В мире искусств эта деятельность реализуется в переходной зоне между пространственными искусствами, где материалом служит природное сырье, и пространственно-временными искусствами, где в качестве материала выступают люди. Здесь не только актеры, но и зрители оказываются непосредственными участниками действия, направляемого предметным сопровождением: организацией пространства, костюмами.

Полученная сетка позволяет шире увидеть пространственные неизобразительные искусства и лучше понять их специфику. Обычно их относят к переходной зоне между искусством и неискусством, т. е. к **целостному** типу предметного творчества. Однако целостный тип творчества не охватывает всей сферы архитектурных искусств. Рядом с ним (но уже в рамках искусства) и, как правило, более успешно живет и развивается другой тип формирования предметов, с иной творческой направленностью – **стилизация**.

Постоянная борьба ориентаций архитектурного искусства, преобладание то конструктивности, то декоративности, их компромиссы испокон веков определяли дух этого искусства, составляли его историю. Тенденция художественного осмысления и отражения в форме практической основы здания, его функции и конструкции находит классически ясное воплощение в архитектуре Древней Греции, где все зрительно воспринимаемые элементы имеют практическое оправдание. Противоположная тенденция прочитывается, например, в архитектуре итальянского Возрождения, когда тот же ордер лишается конструктивной функции и выполняет уже исключительно или преимущественно художественную задачу, представляя собой композицию, «прислоненную» к несущей стене и как бы изображающую классический прототип.

Целостный тип предметного творчества наиболее наглядно воспринимается в храмах Эллады, однако он не менее последовательно реализован в романской базилике, в готическом соборе, в архитектуре так называемого современного стиля. Органичное слияние рациональности и выразительности поражает и в деревянном зодчестве Руси, и в казахской юрте. Это классическое единство присуще предметам быта начиная с древнейших времен. Оно пронизывает веками отточенную форму орудий труда, музыкальных инструментов и средств транспорта, таких как венецианская гондола, узбекская арба, русские сани или современная яхта. Символом подобной целостности на протяжении всего XX в. являлся венский стул М. Тонета.

Но уже для Древнего Рима характерно создание объектов по принципу смены оболочек, облицовок, которые и несли всю визуальную информацию. Как отмечал Шуази: «Декоративное и конструктивное решения в римской архитектуре стали почти независимыми друг от друга; в своем развитии и упадке они подчинялись разным, а подчас противоположным законам» [3, с. 137]. Подобное стилизующее творчество в дальнейшем нашло широчайшее распространение и теоретическое оправдание в идеологии классицизма и романтизма.

### ***Пространство предметной культуры***

Представляется уместным отметить одно важнейшее обстоятельство. Оно состоит в том, что предметосозидание, в течение тысячелетий опиравшееся на ремесленный способ производства, с появлением машин как бы удваивается.

Это выразилось в появлении «дочерних» форм предметного творчества, основанных на промышленном производстве, – форм, ко-

торые в качестве продукта имеют уже не реальное изделие, а его **проектную модель**. Они принципиально отличаются от «материнских» форм, но связаны с ними наследственным пониманием соотносительности в объекте практического и художественного начал, соответствующим типом творческого мышления и методом как совокупностью общих принципов формирования объекта. Зародившись в лоне чисто технического творчества, проектные формы предметосозидания распространились к полюсу художественной деятельности. Так прикладное искусство «удвоилось» в дизайне, а искусство рукописной книги в разработке макета печатной продукции. Подобное «удвоение» захватило в полной мере и архитектуру, которая благодаря развитию строительной индустрии оказывается родственной дизайну. В декоративном творчестве кустарная орнаментация сменилась проектированием орнамента для его машинного исполнения, а ювелирные украшения «удвоились» в форме бижутерии. И даже в изобразительном искусстве создаются модели-образцы, предназначенные специально для тиражирования промышленным способом, например, поздравительных открыток, почтовых марок, керамических, пластмассовых, металлических статуэток и т. д. Появление проектных форм предметосозидания, предполагающих значительные тиражи продукции, массовое ее потребление, а также усложнение объектов, неизмеримо увеличивает авторскую ответственность, актуализирует интерес к теории предметного творчества, делает все более необходимым обоснование принимаемых решений.

Таким образом, мы взглянули на исходное поле предметных объектов под новым углом зрения – историческим. И это позволило увидеть второй слой предметных систем, полностью воспроизводящий структуру первого. Возникает естественный вопрос о количестве и особенностях подобных слоев, о выделении соответствующих периодов в истории культуры.

С высоты сегодняшних научных представлений отчетливо проявляется картина общеисторических периодов развития предметной деятельности, которые соответствуют определенным уровням развития производства. Если оставить в стороне этап зарождения предметной деятельности, когда человек только еще отделился от животного мира (хотя по своей продолжительности этот период и превосходит все другие, вместе взятые), когда в ней господствовало биологически-утилитарное начало, то весьма определенно обрисуются три периода в истории предметного творчества, связанные с тремя общеисторическими этапами развития производства, различающимися по характеру орудий труда. Во-первых, это минувший этап ремесленного произ-

водства с ручными средствами труда. Во-вторых, это господствующий сегодня этап промышленного производства, основанного на использовании машин. И, наконец, третий этап, за которым, по всей видимости, будущее, характеризуется автоматизацией производства, информационной природой орудий труда, символом которого является компьютер.

Теперь перед нами в полном объеме все мыслимые сегодня объекты предметного мира, каждый из которых имеет четкую характеристику по трем параметрам: по образу существования, по соотношению практического и художественного начал и по способу изготовления. В пространстве построенной модели выделены объектные ячейки всех форм предметосозидания (схема 7).

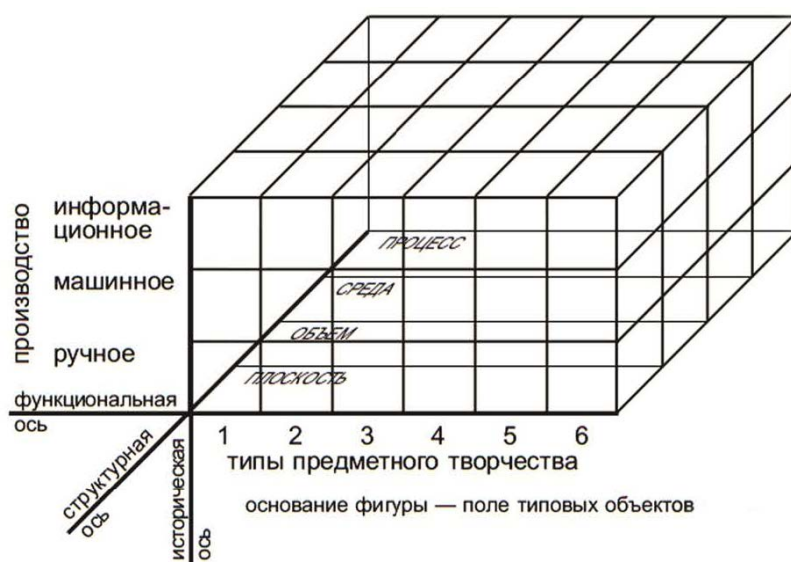


Рис. 7. Пространство предметной культуры

Итак, нами выявлена объёмная ячеистая модель предметной культуры. Её системная организованность на трёх координатах позволяет исследовать сущностные отношения различных по функциям и по масштабу фрагментов нашей предметной среды, их взаимоотношения и эволюцию.

#### Список литературы

1. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М.: Наука, 1991. – 576 с.
2. Каган М. С. Эстетика как философская наука. – СПб.: Петрополис, 1997. – 544 с.
3. Шуази О. Строительное искусство древних римлян / пер. с фр.: А. Сапожникова; пер. с фр.: В. Калиш; под ред. и предисл. Г. Бердичевский. – М.: Изд-во Всесоюзной академии архитектуры, 1938. – 167 с.

## ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ

УДК 37.01

*В. И. Стрельченко, Н. Ф. Провоторов*

### Философский скептицизм и образовательный релятивизм

Философский скептицизм создает эпистемологические условия формирования и тотализации тенденций образовательного релятивизма, а, как следствие этого, – неразличимости конкурирующих педагогических теорий (и практик) с точки зрения их антропологической аутентичности. Видимость непроницаемости плотной стены абстракций, отделяющих педагогическое познание от его объектов (как «вещей самих по себе»), остается главной причиной субъективистского произвола и антропологически агрессивного образовательного волюнтаризма.

Philosophical skepticism creates the epistemological conditions for the formation and totalization of educational relativism trends and, as a consequence, the fuzzy competing pedagogical theories (and practices) from the point of view of their anthropological authenticity. The seemingly impermeable wall of abstractions separating pedagogical knowledge from its objects ("things in themselves") remains the major cause of subjectivist arbitrariness and anthropologically aggressive educational voluntarism.

**Ключевые слова:** скептицизм, образование, эмпиризм, рационализм, релятивизм, антисциентизм, плюрализм.

**Key words:** skepticism, education, empiricism, rationalism, relativism, anti-scientism, pluralism.

Если иметь в виду свойственную не только античной, но и более поздней истории европейской культуры максимальную сосредоточенность на вопросах образования, то можно оценить, сколь катастрофическими оказывались педагогические последствия выявленной скептиками узкой ограниченности эмпиризма. Образовательный опыт школы поздней античности и раннего средневековья свидетельствует о все возрастающей зависимости педагогической практики от произ-

вола субъективных интересов (индивидуальных или групповых) и об ослаблении роли безличных законов космологической организации пайдеи [2].

В эллинистическую эпоху идеи скептицизма проникают в платоновскую Академию. Ее видные представители – Аркесилай (270–241 гг. до н. э.) и Корнеад (160–129 гг. до н. э.) во многом разделяют убеждения скептицизма. Следуя выдвинутым в сочинениях Пиррона (365–275 гг. до н. э.) и биомедицинских исследованиях Тимона (320–230 гг. до н. э.) идеям, они склонны рассматривать степень вероятности в качестве критерия меры достоверности. Вслед за старшими скептиками Аркесилай и Карнеад основываются на признании всеобщей относительности вещей и в противоположность предшествующей педагогической традиции Академии усматривают возможность достижения образовательного идеала на путях «воздержания от суждений». Ведь согласно старшим и поздним (Энесидем, Агриппа, Секст Эмпирик) скептикам, в силу особенностей чувственного восприятия истина и заблуждение неразличимы. А поскольку не только различные, но и прямо противоположные суждения о человеке, его образовании и воспитании невозможно дифференцировать с точки зрения истины, то от них вообще необходимо воздержаться. В образовательной и воспитательной практике следует ориентироваться на соображения практической полезности и ясности опыта впечатлений. Этим объясняется и вся последующая история укрепления принципа «плюрализма мнений» в образовательной теории и практике в противоположность убеждениям платонизма о реальности существования, абсолютно истинной вечной и неизменной идеи «человеческого», «человекоподобного» как высшей цели пайдеи.

Из признания онтологического приоритета образовательного идеала вытекает философия школы Платона, рассматривающая педагогику в качестве главного «инструмента» формирования условий человеческой жизни, отвечающих требованиям гуманизма и социальной справедливости. Именно поэтому и в «Государстве», и в «Законах» Платона проблема пайдеи оказывается центральной [2, с. 257–258]. Образование невозможно без построения идеального образца, идеала человека и приобретает высший социальный смысл лишь в контексте своего отношения к совершенному государству. Отсюда вытекает и революционизирующее по своим историческим и современным последствиям учение Платона о необходимости воспитания «стражей» в соответствии со строго установленной законом системой. Установки современного государства на авторитарное управление и контроль в области образования являются одним из итогов развития и внедрения



в практику педагогических воззрений Платона. Обсуждая вопросы общественного воспитания и управления («Законы»), содержания образования («Государство»), Платон апеллирует к опыту древнегреческой пайдеи, рассматривая ее в качестве образцовой системы формирования как душевных, так и телесных, физических качеств человека и выступает против любых педагогических инноваций. Образовательный консерватизм платонизма лишь по видимости антагонистичен его абстрактному педагогическому радикализму. Обе стороны данного противоречия следуют из единого принципа: истина едина, абсолютна, вечна и для всех одна. Ведь образовательный радикализм Платона и его последователей не имеет ничего общего с релятивизмом скептиков и сводится к критике (нередко уничтожающей) уже сложившихся педагогических доктрин с позиций идеи образования как не вызывающей сомнения истины. В классификации философских доктрин Секста Эмпирика, приведенной в самом начале «Трех книг Пирроновых положений», – догматические, академические и скептические [9, с. 207], – взгляды, аналогичные платоновским, безусловно, принадлежат к разряду догматических и уже в силу одного этого обстоятельства не выдерживают критики.

Оценивая аргументацию, представляемую в 10 тропах старших скептиков, нельзя не признать ее в высшей степени убедительной, исключаяющей всякую надежду на получение аподиктических знаний на основе чувственного опыта. 10 тропов старших скептиков актуальны и в настоящее время как в значении мотивов, так и в роли средств выявления познавательной ценности и границ применимости форм чувственного восприятия. Но если аподиктическое знание о человеке и образовании не выводимо из чувственного опыта, то может быть оно является продуктом теоретического мышления? Положительный ответ на это вопрос представлен античным, новоевропейским и современным рационализмом, основывающемся на убеждениях, что логико-дискурсивная обоснованность (доказательность) и бытийно-онтологическая адекватность знаний – это одно и то же.

У младших (поздних) скептиков можно обнаружить еще 5 тропов, которые в отличие от 10 тропов старших скептиков преследуют цели опровержения возможности построения аподиктического знания на путях его рационального конструирования и доказательства. Они изложены у Диогена Лаэртца и Секста Эмпирика и вскрывают логические релятивистские аспекты мышления (Разума). Первый из тропов указывает на случай приписывания вещам противоречивых, взаимоисключающих признаков. Вследствие такой операции утрачивается возможность говорить о вещи самой по себе. Во втором тропе

показывается невозможность определения одной вещи через другую в силу бесконечности цепочки определяющих и причиняющих предметов. В этом случае речь идет о заблуждении, которое общепринято причислять к случаям *regressus in infinitum* (уход в бесконечность). Третий троп учитывает невозможность представления какого-либо предмета вне связей его с другими предметами, а также с субъектом познания. Речь идет о непреодолимости трудностей ответа на вопрос: что представляет собой предмет сам по себе. Исходя из потребностей преодоления трудностей *regressus in infinitum*, четвертый троп подводит к заключению, что все утверждения о существовании вещей, являющихся «причинами самих себя», – всегда лишь ни на чем не основанные домыслы. В пятом тропе вскрываются условия *circulus vitiosus* (порочного круга), возникающего из распространенной ошибки доказывать «А» через «В», тогда как «В» само становится осмысленным через «А».

Отвергая возможность получения аподиктических знаний на основе и чувственного опыта, и разумной способности, античный скептицизм, так же как и вся последующая вытекающая из него логико-гносеологическая традиция, лишь с известными оговорками признает принцип «воздержания от суждений». Секст Эмпирик, разъясняя свою позицию, утверждает:

«...скептический способ рассуждения называется "ищущим" от деятельности, направленной на искание и осматривание кругом, или "удерживающим" от того душевного состояния, в которое приходит осматривающийся кругом после искания, или "недоумевающим", либо вследствие того, что он во всем недоумеает и ищет, как говорят некоторые, либо от того, что он всегда нерешителен пред согласием или отрицанием» [9, с. 208].

Скептицизм ограничивает «воздержание от суждения» требованиями жить и активно действовать в мире, опираясь на те знания о нем, которые нам кажутся достоверными. То есть речь идет о «воздержании от суждений» в том смысле, что заключать о сущности вещей даже с гипотетической, вероятностной точки зрения недопустимо. И если одни философские школы нечто отрицают, то скептики ничего не отрицают и не утверждают. «Придерживаясь явлений, – говорят они, – мы живем в соответствии с жизненным наблюдением, не высказывая решительного мнения» [9, с. 218].

В соответствии с этим в диапазоне восприятия скептицизма могут параллельно сосуществовать казалось бы совершенно несовместимые версии человека и его образования. И все это потому, что скептицизм исходит из принципов тотального отрицания, неопределенности и релятивизма: все существующее рассматривается одно-

временно как несуществующее, возможное как невозможное, любой предмет как отличный и вместе с тем тождественный другому, всякое утвердительное суждение как отрицательное. Нетрудно заметить, что здесь всеобщему релятивизму придается положительное значение посредством его возведения в ранг абсолютного, а стало быть, не вызывающего сомнений принципа [5]. В редакции античного и некоторых более поздних форм скептицизма он истолковывается как «равновесие», «одинаковость удельного веса», «разновидность» предметов, мыслей, высказываний.

У истоков немецкой классической философии логико-гносеологический феноменализм и онтологическая иррелевантность скептицизма приобретают вид кантовского феноменализма, его учения об абсолютной противоположности, но онтологической равноправности миров сущностей («вещей в себе») и существования, а также о «консенсусе» как способе установления истины. Зеркальным отражением позиции И. Канта в этом вопросе стали его антропология и педагогика, в которых человек рассматривается как принадлежащий одновременно к двум противоположным мирам («явлений» и «вещей в себе»), в которых оказываются ускоренными потенции образования, свободы и творчества [3].

Продуктом едва ли не предельного развития релятивистских установок скептицизма являются внедряемые в общественное сознание и образовательную практику сегодняшнего дня основополагающие принципы неолиберальной идеологии, – «демократии», «общечеловеческих ценностей», «плюрализма мнений», толерантности и др., исключающие возможность оценки педагогических доктрин с точки зрения истинности или ложности.

Не только педагогика, но и наука XX в. утратила свой ранее недостижимо высокий престиж под давлением аргументации античного и современного скептицизма. Критика европейской науки второй половины XX – начала XXI в. по своему характеру и накалу страстей во многом напоминает события идейной борьбы едва ли не более двухтысячелетней давности. Чтобы в этом убедиться, достаточно перечислить названия книг Секста Эмпирика: «Против ученых», «Против физиков», «Против логиков», «Против этиков», «Против геометров», «Против арифметиков», «Против музыкантов», «Против астрологов» и др. Антисциентизм XX в. нередко приобретает еще более экстремистский характер, опираясь во многом на аргументацию, развитую античными и новоевропейскими скептиками. Такова позиция экзистенциализма, гипертрофировавшего роль творческой активности субъекта и утверждающего:

«... Я являюсь абсолютным источником. Мое существование не зависит ни от моих предшественников, ни от моего физического и социального окружения: оно направлено к ним и их поддерживает, потому что именно я создаю бытие для себя... Научные взгляды, согласно которым я являюсь лишь моментом, частью мира, всегда наивны и лицемерны, потому что они подразумевают, не упоминая об этом, другой взгляд, взгляд сознания, согласно которому мир сначала располагается вокруг меня и начинает существовать для меня» [11, р. 111].

Так же как и античный скептицизм, экзистенциализм основывается на признании безусловного приоритета субъективного перед объективным, рассматривая акты непосредственного «переживания» как высший и наиболее аутентичный способ понимания реальности. Гипостазируя значение таких «непосредственных», внерациональных форм познания мира, как «чувственное восприятие» (Мерло-Понти), «таинство» (Марсель), «интуиция» (Бергсон), «бытие для себя» (Сартр), лидеры экзистенциальной философии не просто оспаривают, но выступают решительно против претензий новоевропейского естествознания и гуманитарных наук на роль бесспорного и единственного источника аподиктических знаний о природе, человеке и его образовании. Абстрактный, схематизированный мир науки расценивается как не имеющий ничего общего с социально-исторической и антрополого-образовательной реальностью. Предметом науки являются не вещи, а продукты интеллектуальной деятельности в виде концептуальных, знаково-символических структур, различного рода идеальных или абстрактных объектов. Все они лишены самостоятельного бытийно-онтологического статуса, а потому нуждаются в истолковании. Поскольку же наука рассматривается как социально-антропологический феномен, то и уяснение ее истинного смысла связывается с изучением ментальных и жизненно-практических аспектов истории европейской цивилизации. Мир вещей оказывается недостижимым для системы познавательных средств новоевропейской рациональности в силу их укорененности в структурах цивилизационного прогресса. Основные начала и реальные предпосылки всего сущего наличествуют в составе некоего «первичного феномена существования» как выражение той специфической формы субъективной деятельности, посредством которой устанавливается непосредственная органичная связь человека с миром. Согласно Ж.-П. Сартру, процесс познания – это отнюдь не «познание идей», а «познание вещей», а потому имеет практический характер и совпадает с индивидуальным опытом переживания бытия в мире.

Поэтому, возможна лишь такая «... единственная теория познания, удовлетворяющая требованиям современности, которая основывается на следующей истине физики, – экспериментатор принимает участие в работе экспериментальной системы. Только такая теория позволяет избежать иллюзий идеализма, только она одна способна показать реального человека в реальном мире» [8, с. 154].

Возможности достижения этих целей усматриваются на путях рационально-диалектической осмысленности живого индивидуально-опыта как принципа, конституирующего антропологическую, социальную и образовательную реальность. В противном случае «... антропология останется нагромождением ошибок эмпирического сознания, позитивистских индукций и тоталистских интерпретаций» [12, р. 10]. Согласно Сартру, эти трудности непреодолимы до тех пор, пока не будут восстановлены права «... диалектического Разума, т. е. права изучать человека, группу людей или человеческий объект в синтетической целостности их значений.<...>, пока не будет установлено, что всякое частное изолированное знание этих людей и продуктов их деятельности должно быть превзойдено и поднято до полной тотальности» [12, р. 11].

Однако программа развития системы средств экзистенциальной аналитики, основывающейся на противоположных научной рациональности теоретико-познавательных и онтологических допущениях, не увенчалась успехом. Концепции непосредственной данности бытия, будь-то в формах «чувственного восприятия» или «диалектического Разума», не выдерживают мощи критической аргументации скептицизма. По меньшей мере требующими дополнительного обоснования являются и апелляции к «диалектическому Разуму» как необходимому условию бытийно-онтологической осмысленности проблем антропологии, культуры и образования. Во всяком случае, экзистенциальная версия диалектики, не только акцентирующая, но абсолютизирующая моменты отрицательности, негативности в составе духовного опыта, не оправдала ожиданий ее адептов.

Негативная диалектика Ж.-П. Сартра не смогла дать сколь-нибудь удовлетворительные ответы на жизненно важные вопросы о бытии, свободе, творчестве и образовании человека. Она оказалась всего лишь высокопрофессиональной техникой увлекательной игры с пустыми значениями искусственно сконструированных слов-терминов. Поэтому «диалектический разум» стал источником не предметного обогащения содержания антропологических знаний, а мотивом их проблематизации в специфической, свойственной экзи-

стенциализму форме предельно острых эмоционально-психологических переживаний бытия человека в мире.

Господство сциентизма и технократических установок не только в науках о природе, но и в науках о культуре достигает критических значений в фактах широкого использования глобальных по масштабам разрушительной энергии антрополого-образовательных изобретений «научной рациональности» в узкогрупповых интересах производственно-экономических, политических и других «элит». Уже в первой половине XX в. рельефно обнаруживается парадоксальность сложившейся духовной ситуации: требование «научности рассуждения» в исследованиях человека, общества и образования обернулось тотальным политико-идеологическим контролем над дисциплинами социогуманитарного и, прежде всего, антрополого-образовательного цикла. Вопреки публично провозглашаемым целям достижения единства научного знания – естественно-научного, социогуманитарного и технического – налицо систематическое усиление «сепаратистских» тенденций, инициируемых властью в целях обеспечения мировоззренческой нейтральности научно-технического сообщества. Поэтому апелляции к ценностям человеческой жизни и культуры, национальным и общечеловеческим нормам нравственного поведения и т. п. приобретают сугубо отрицательный характер, способствуя усилению дегуманизации социальных и межличностных связей [1, с. 132–141].

XX – начало XXI столетия знаменуются и трансформацией социогуманитарного дискурса «научной рациональности» в один из худших видов софистики. «Научная рациональность» развивается на почве утраты морального да и юридического контроля за постоянно расширяющейся зоной практик безответственного говорения – наиболее омерзительного вида социальной репрессии. Использование арсенала софистической аргументации, организованной в строгом соответствии с принципами «научности рассуждения», уже давно стало главным элементом стратегии социогуманитарных «исследований» вообще и антрополого-образовательных в частности. Ситуация неразличимости истины и лжи порождает едва ли не общепринятое убеждение, что их определение целиком и полностью обеспечивается логико-математической корректностью научных методов конструирования любого социально-исторического объекта.

Отождествление истинности с логико-методологической «правильностью» познавательных операций связано с особым истолкованием проблемы реальности и вопросов философии поступка в науках о человеке и обществе. Речь идет о неосхоластической версии антропологической и социальной реальности как укорененных в структу-

рах логико-грамматической организации языка, а также о придании «социальным технологиям» (антропологическим, образовательным, политическим и др.) роли причин, порождающих вполне адекватные индивидуальные и общественные действия людей. Такое понимание сути дела в современных социогуманитарных науках полностью согласуется с существующим положением дел в естествознании и математике. Более чем 300-летняя работа с идеализированными, абстрактными объектами резюмировалась, как известно, убеждениями нынешнего математического естествознания, во-первых, о тождественности критериев истины и реальности и, во-вторых, о совпадении этих критериев с требованиями логико-математической выразимости и эмпирической обоснованности. Редукция объективной реальности к понятию истины отвечает духу научной рациональности и служит оправданием возможности практической реализации любого обоснованного с эмпирической и логико-математической точек зрения образовательного проекта [4].

Совпадение предмета социогуманитарного познания с кругом вопросов антропологии и образования, приуроченных к контексту онтологии «языковых игр» (Витгенштейн, Гадамер и др.), вызвало к жизни одну из наиболее популярных и востребованных в западноевропейском, и в особенности в современном российском обществе, профессий. Имеется в виду «PR», или так называемые «связи с общественностью», преследующие цели овладения «знаниями, умениями и навыками» достижения любых произвольно заданных результатов, – экономических, образовательных или политических – во что бы то ни стало, независимо от реального положения дел. Практика сознательного введения в заблуждение, представление ложной информации в качестве единственно истинной превращается из черт аморального поведения отдельных негодяев в санкционированный обществом вполне респектабельный вид «производственной деятельности». Правда, принято говорить о различиях «черного» и «белого» PR и гарантиях морально-этического характера. Однако сама по себе возможность профессионального обучения искусству лжи в условиях ее неразличимости от истины несовместима с принципом человечности. Ведь ложь всегда рассматривалась в качестве предельной формы выражения безнравственности поведения. В христианстве ложь не случайно персонифицируется в образе дьявола, врага рода человеческого, «сына и отца лжи». Поэтому скептицизм и иррационализм XX в. составляют отнюдь не внешнюю оппозицию «идеологии рационализма». Они порождаются факторами имманентной эволюции

научной рациональности, являются зеркальным отражением одной из сторон изначально присущего ей антагонизма [10].

Ограниченность познавательных возможностей рассудочного мышления в сочетании с его претензиями на формирование аподиктических знаний служит причиной, с одной стороны, современной ситуации антропологической и образовательной неопределенности, выражающейся в наличии множества конкурирующих, но «равноправных» с точки зрения обоснованности образовательных теорий, а с другой – распространения воззрений и укрепления позиций антипедагогики. Исследования последних лет, посвященные проблеме «исторических типов рациональности», природы «научной рациональности», подводят к заключению о неправомерности отождествления человеческого Разума с наукой западноевропейского типа. Современный образовательный опыт должен опираться на более основательную собственно философскую традицию понимания Разума как источника истинных знаний о человеке, смысле его жизни и историческом предназначении.

Плюрализм и неопределенность образовательных интенций сегодняшнего дня – результат безбрежной релятивизации основных, формирующих принципы рациональной осмысленности антропологической и социальной реальности. Видимость непроницаемости плотной стены абстракций, отделяющих философское и научное познание от их объектов как вещей «самих по себе», остается главной причиной тотализации субъективистского произвола и антропологически агрессивного образовательного волюнтаризма в социогуманитарном познании. Попытки преодоления существующих трудностей на путях тематизации искусственных оппозиций «классической», «неклассической» и «постклассической» науки оказываются чреватými не только фальсификацией эпистемологического значения истины, но и утратой осмысленных представлений об объекте и субъекте познания [6]. Можно лишь предполагать проистекающую отсюда степень неопределенности антрополого-образовательных проектов.

### Список литературы

1. Грякалов А. А., Романенко И. Б., Стрельченко В. И. Философия человека и антропология образования. – М., 2007.
2. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем) / пер. с нем. М.Н. Ботвинника. – М., 1997.
3. Кант И. О педагогике // Кант И. Трактаты и письма. – М., 1986.
4. Кара-Мурза С. Идеология и мать её наука. – М., 2013.
5. Левин Г. Д. Абсолютизм и релятивизм / Релятивизм как болезнь современной философии. – М., 2015. – С. 76–104.



- 
6. Маркова Л. А. Наука без истины, субъекта и объекта, что дальше? // Эпистемология и философия науки. – М., 2011. – Т. XXX. – № 4. – С. 51–60.
  7. Мочалова И. Н. Paideia в Афинах IV в. до н. э.: «высшее образование» между деятельностью и созерцанием // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 17: Философия, конфликтология, культурология, религиоведение. – СПб., 2013. – Вып. 2. – С. 16–25.
  8. Сартр Ж.П. Проблема метода. – М., 2012.
  9. Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений // Соч.: в 2 т. Т. 2. – М., 1976.
  10. Стрельченко В.И. Научная рациональность: Pro et contra // Философия права. – 2013. – № 2.
  11. Merleau-Ponty M. Phenomenologie de la perception. – Paris, 1948.
  12. Sartre J.P. Critique de la dialectique. Т. 1. – Paris, 1960.

### **Зачем философия нефилософам**

Философия влияет на формирование рациональных, социальных и психологических представлений личности. Благодаря изучению философии студенты нефилософских специальностей усваивают научную картину мира, составляют ясные понятия о свободе и долге, получают возможность самостоятельно выбирать ценности и совершенствовать культуру чувства.

Philosophy influences individuals' rational, social, and psychological views. Thanks to studying philosophy, students of non-philosophical departments develop a scientific world view, clear notions of freedom and duty, and learn to independently choose values and develop the culture of feeling.

**Ключевые слова:** философия, образование, наука, картина мира, свобода, ценность, культура, личность.

**Key words:** philosophy, education, science, world view, freedom, value, culture, person.

В последние два десятилетия философия постепенно утрачивает былое значение в системе российского высшего образования. Под тем или иным предлогом часы на ее преподавание сокращаются. В частности, учебные планы были серьезно и в невыгодном для философии смысле пересмотрены в связи с переходом от подготовки специалистов к подготовке бакалавров и магистров. Есть основания предполагать, что в обозримой перспективе и остающийся за философией скромный участок образовательного пространства может подвергнуться урезанию или полному изъятию в пользу каких-то иных дисциплин.

Разумеется, на все есть свои причины, и так называемая модернизация образования, которую точнее было бы именовать структурной архаизацией, является закономерным следствием ряда политических, социальных, экономических причин<sup>1</sup>. Обсуждать эти причины можно долго и в теоретическом плане, пожалуй, продуктивно, но сейчас дей-

---

© Нешитов П. Ю., 2015

<sup>1</sup> Как верно заметил Ф. Ф. Серебряков, «известная фраза, касающаяся ожиданий от реформы образования: нам нужны «квалифицированные потребители» (противопоставленные «человеку творцу»), высказана вовсе не обывателем в разговоре на кухне, а следовательно, имеет программно-политическое значение» [9, с. 122].

ствующим преподавателям и всем тем, кто интересуется, какого человека образуют современные университеты, важнее понять: зачем философ входит в аудиторию будущих врачей, инженеров, юристов, что он в рамках семестрового курса может им дать, и что они могут усвоить. Если не сформулировать ясно и отчетливо, зачем философия нужна нефилософам, то все воззвания преподавателей к властям с требованием остановить разрушение системы образования, все жалобы на тяготы своего положения, все ссылки на удобные примеры из родного прошлого или на передовой зарубежный опыт останутся нравственно неосновательными и легко могут быть отнесены, как это часто и происходит, на счет иждивенческих настроений в педагогической среде. Итак, зачем философия нефилософам?

Ответ на этот вопрос требует от нас известной находчивости. В разработке новейших приборов связи, в рассмотрении небывалых правовых коллизий, в деле усовершенствования электродвигателей или строительных конструкций, в анализе экзотических заболеваний любовь к мудрости непосредственно не участвует. Профессионалы обязаны своими успехами знанию законов природы, математических формул, исторических параллелей, производственной практике, смекалке и случаю. Таково мнение общества, студентов, чиновников, разделяемое большей частью преподавательской корпорации. Преподаватели частных дисциплин обычно держатся точки зрения, что философские занятия не оказывают существенного влияния на развитие способностей будущих специалистов, а те преподаватели, кто сам причастен теоретическим изысканиям, склонны отрицать методологическую роль философии. Показательно, что в полезности философии для воспитания ума сомневаются подчас даже преподаватели философии, от которых приходится слышать не только сетования по поводу низкой заинтересованности студентов предметом, но и высказывания в том духе, что вообще попытки растолковать узким специалистам отвлеченные понятия заведомо обречены на неудачу.

Если бы педагогическая истина устанавливалась путем общего голосования, философия была бы решительно исключена из учебных планов в кратчайшие сроки. Правда, если бы педагогическая истина устанавливалась путем общего голосования, философия никогда и не появилась бы в учебных планах, более того, не возникли бы сами учебные планы и современная система образования в целом. По счастью, педагогическая истина является результатом более сложных процессов, чем протягивание рук с поднятым или опущенным большим пальцем; по счастью, у нас есть система образования, и, по счастью, пока еще в учебных планах сохраняется место для философии.

Чтобы уяснить, каково это место, прежде всего следует вспомнить и не упускать из виду одну простую вещь: система образования на всех уровнях готовит в первую очередь человека и уже во вторую очередь профессионала.

Каждый преподаватель призван передать студентам через свой предмет наряду с конкретными познаниями общие принципы мышления и поведения, которым подчинена взрослая жизнь, привить навыки объективной оценки событий и достойного, ответственного практического выбора. И математика, и физика, и сопромат, приучая ум к осознанию неслучайности явлений и их свойств, косвенным образом подводят основание под известные с детства простейшие правила жизни и готовят человека к восприятию более сложных нравственных, психологических и социальных понятий. Профессора старой школы при изложении любого предмета умеют возвести специальный материал на общечеловеческий уровень, с чувством меры оснащая лекционный текст и практический комментарий меткими сравнениями бытового, исторического, социально-политического плана, идущими к делу фольклорными оборотами или стихотворными цитатами. Студенту, вовремя уразумевшему, что угол падения равен углу отражения не только в физической теории, постигшему в общем виде коварную зависимость между твердостью и хрупкостью, узнавшему непростую историю химических элементов, которым после разнообразных испытаний температурой, давлением и щелочной средой удастся, наконец, образовать устойчивое соединение, легче выработать цельное мировоззрение и найти верные решения во многих жизненных ситуациях. Для нравственного воспитания пригоден любой учебный предмет. И все же в том, что касается образования высокого душой человека и сознательного гражданина, философия находится в привилегированном положении по сравнению со всеми другими дисциплинами<sup>1</sup>. Быть может, любовь к мудрости не подскажет оригинального хода инженерной мысли или светлой рационализаторской идеи. Зато любовь к мудрости уберезет молодого человека от перерождения в существо, которому чужды понятия любви, дружбы, чести, долга, свободы, а через это косвенно поспособствует и его профессиональному росту.

Образующее воздействие философии на человека осуществляется на трех взаимосвязанных уровнях: рациональном, социальном, психологическом.

---

<sup>1</sup> О том, что она, даже применяя гуманистическую риторику, не всегда пользуется своими возможностями, см., в частности, [2].

В идеале целью преподавания философии нефилософам могло бы стать воспитание новых декартов и бэконов, боров и капиц, умеющих сочетать конкретные наблюдения и эксперименты с рефлексией высокого порядка, сводить разрозненные знания в единую научную картину мира, создавать широкомасштабные программы эмпирических исследований и совместно участвовать в их реализации. К сожалению, за один семестр эта задача не решается<sup>1</sup>. При наличных условиях преподавателю философии остается отложить в сторону диалектику мыслящего бытия, которой подчинены все мировые явления, все переживания и познавательные процессы, и ограничить себя тем, чтобы догматически утвердить в сознании студентов связную научную картину мира в ее основополагающих моментах, космологическом и нравственном.

Удивительно, насколько узко порой понимают студенты принципы научности. Многие будущие инженеры, к примеру, позволяют себе рассуждать так, будто требования наглядности причинно-следственных связей, доказательности выводов, систематичности метода действительны только в области механики или электродинамики и теряют силу при переходе к общей космологии, не говоря уже о гуманитарных предметах. Разумные в пределах своей технической специальности люди свято верят, что отдельное наблюдение или эффектный эксперимент разом ниспровергают прежние понятия о строении вселенной, что неготовность или отказ науки ответить на какой-нибудь вопрос, освещенный в религиозных текстах, свидетельствует о высшей мудрости религии, что движения чувств и страстей неисповедимы, что человеческие отношения в сущности случайны, а писаная история – это всего лишь набор правдоподобных выдумок, подкрепленных авторитетом власти<sup>2</sup>.

Дело философа уравновесить юношескую страсть к новизне, чудесам и сенсациям сознанием преемственного развития науки, пониманием прочности и универсальности ее основоположений, которым никакое частное знание не может противоречить, хотя оно и может способствовать более правильному их пониманию. Философия очищает дорогу естествознания от религиозных и прочих фантазий. Философия избавляет человека от гнета технократических предрассудков, лишаящих его личной свободы и ответственности.

---

<sup>1</sup> Тезис о невозможности преодолеть разрыв между наивной и научной философской картинами мира за один семестр подкреплен коллективным исследованием [1, с. 50].

<sup>2</sup> Известно, как «часто фрагментарно-аналитический подход отдает предпочтение спекулятивным системам и квазинаучным теориям с их неоправданной претензией на исключительность и даже мессианство» [8, с. 114].

Философия полезна уже тем, что своими указаниями на общие принципы научности защищает незрелое мышление от вредного излучения мифологем о тонкой материальности души, о предопределенности судьбы гороскопом, о враждебной мировой закулисе и т. п. Эта критическая работа необходима для воспитания цельного мировоззрения, которое в противном случае распадается на множество мнений и убеждений, друг с другом несогласуемых, несущих в себе зерно пустых и бесконечных споров, исключаящих, помимо прочего, возможность разумной общественно-политической дискуссии. Посредством строгих утверждений и критических замечаний философия учит за деревьями видеть лес, за пестротой наблюдаемых явлений, научных теорий, эстетических норм, поведенческих правил – единую картину мира, возникшую благодаря потребности человека в истине, верное служение которой дома, на работе, на площади и составляет высшее благо.

Социальное созревание студенчества проходит в значительной мере вне учебных аудиторий, но и на него вуз накладывает отпечаток. Очевидно, что повышению меры свободы после приобретения студенческого статуса и наступления совершеннолетия должно сопутствовать обогащение и закрепление представлений о нравственном долге, гражданском призвании, социальной ответственности взрослого человека [11, с. 69]. Хотя любой педагог, понимающий свое дело, так или иначе формирует у студентов основы трудовой этики и навыки общения, хотя преподаватели истории, культурологии, иностранного языка обращают их внимание на те или иные социальные факты и закономерности, только философ может внушить им целостное учение о социальной жизни.

Преподаватель философии прочерчивает границу между обществом и природой, подчиняя привычный будущим агрономам, провизорам, экономистам верный взгляд на человека как на высшее животное, обладающее самой сложной системой рефлексов, еще более верному понятию о принципиально надбиологическом характере человеческого существа, обретающего свое достоинство в осознанной жертвенной любви и творческой свободе. На занятии по философии студенты узнают, что свободный труд на благо общества – это одно из условий подлинно человеческого бытия, что труд свободен не при всяком общественном устройстве, что мировая история с ее социальными трениями и революциями есть не что иное, как процесс высвобождения человеческой сущности из пут внешнего принуждения, и что процесс этот протекает в том числе в сознании каждой личности,

отдает она себе в том отчет или нет, берет на себя ответственность за социально-политические события или начисто отрекается от нее<sup>1</sup>.

В рамках урезанного курса нет возможности развернуть сложную последовательность социально-философских умозаключений. В положительном плане приходится, по-видимому, ограничиться указанием на истинное понятие о человеческом достоинстве и разъяснением обманчиво простых положений, что закон сохранения энергии действует и в социальной жизни, что нравы правителей во многом зависят от народных нравов, что человек, не желающий быть винтиком в экономической машине<sup>2</sup>, должен сам бороться за право получать образование сверх профессионально-технического стандарта.

В плане критики главной целью философского красноречия сегодня следует признать наивный экономический детерминизм в объяснении человеческих отношений, личных, групповых, общественных. Чтобы закрепить в сознании студентов мысль об относительности экономических категорий, можно предложить им за личной подписью ответить на вопросы, в которых этим категориям противопоставлены иные ценности, например: «Соглашусь ли я отказаться от покупки новой машины, если от этого будет зависеть предотвращение болезни моей матери?», «Переселюсь ли я из своего теперешнего жилья во дворец с роскошно налаженным бытом при условии совершенной изоляции от общения с людьми?», «Если верно, что время – деньги, то во сколько я оцениваю час своей жизни? И готов ли я немедленно уступить свою жизнь тому, кто предложит мне сумму, покрывающую все мои дни до столетнего возраста?». Заданные в контексте философского рассуждения подобные вопросы не просто временно будоражат совесть, а позволяют надстроить и укрепить гуманистическую мировоззренческую конструкцию<sup>3</sup>. Курс прочитан не зря, если студенты уяснили самостоятельную ценность политических категорий свободы и законности, эстетических понятий прекрасного и возвышенного, если они как минимум постесняются подставить в карьерно-финансовые уравнения любовь, дружбу, милосердие. Кроме того, философу под силу удержать от соблазна тех, кто с интересом присмат-

<sup>1</sup> По словам М. И. Дробжева, «задача: сделать специалиста с высшим образованием способным не только понять, но и уметь противостоять отчуждению» [4, с. 86].

<sup>2</sup> Массовые «настроения таковы, что связывают жизненные цели, успешность и гармонию именно с тем, чтобы стать частью определенного механизма – будь то административно-бюрократический, экономико-финансовый или технико-технологический механизм» [10, с. 124].

<sup>3</sup> «Когда студент воспринимает философский текст или лекцию по философии как обращенную именно к нему и при этом воспринимает проблемную ситуацию, у него есть все шансы преуспеть в постижении важнейших мировоззренческих вопросов» [3, с. 91].

ривается к модным радикальным течениям националистического, социалистического, религиозного толка. Вообще, преподаватель философии выступает в роли конкурента уличных и кабинетных идеологов насилия, экстрасенсов и гадалок, телевидения и глянцевого прессы, подогревающих агрессивно-потребительские настроения. Вследствие неблагоприятных изменений в системе образования он поставлен в трудные условия, но все же не избавлен от обязанности поддерживать и пестовать человеческое в человеке.

Философия воспитывает в полном смысле слова рациональную, нравственно вменяемую, социально сознательную личность. Но часто познавательные успехи и добродетель соседствуют с повышенной психологической уязвимостью. Опыт свидетельствует, что если заблаговременно не укреплен несущая стена субъективности, то возводимое здание научного мировоззрения в одночасье рушится под напором бушующей чувственности, и в результате будущий профессионал за пределами своей узкой специальности оказывается во власти иррациональных сил и страстей. Преступное легкомыслие и неряшливость в личных отношениях, обращение за жизненными смыслами к эзотерическим традициям, любовь к деньгам, почестям и домашним животным поверх людей, разочарованность и мизантропия поражают человека, пренебрегающего потребностями своей души<sup>1</sup>. Этих и подобных бед можно избежать, и в задачи преподавателя философии входит повышение культуры чувства молодежи, обнаружение главных пружин душевной жизни, знание которых позволяет чувствовать глубже, тоньше, сильнее, помогает с достоинством, не озлобляясь, не разуверяясь, переносить испытания и потери.

В разговоре о строении внутреннего мира личности следует обратить внимание на то, что в человеческом чувстве эмоция присутствует не в чистом виде, а связана с понятием об объекте, и характер чувства определяется свойствами объекта. Объекты же, по поводу которых люди переживают, особенно объекты свободно избранные в качестве целей, желанные объекты, неравноценны. Одни желания и чувства низменны и постыдны, другие законны и уместны, третьи благородны и возвышенны. И философия учит отличать одни от других, оценивая последствия осуществления тех или иных желаний для мысли, для общественных отношений и для душевного здоровья.

---

<sup>1</sup> Как на закономерный итог формализма в преподавании философии Н. А. Мещерякова указывает на «готовность студентов, равно как и выпускников, естественных (!) факультетов перенести свое «метафизическое чувство» [5] на что угодно – Бога, восточную мистику, инопланетян и др.» [7, с. 37].



Современная наука дает в руки человеку инструменты для достижения самых отдаленных целей, обещает исполнить все, чего душа ни пожелает. Но чего желает человек, какие мечты лелеет, на что употребляет свое техническое, экономическое, политическое могущество? Технологии стремительно развиваются, а культура целеполагания остается на допотопном, можно даже предположить, предпотопном уровне: желания человеческие мелки, вредны, несамостоятельны – люди не умеют хотеть<sup>1</sup>. И место философии в системе высшего образования определяется, в частности, осознанием этого факта, пониманием, что наука учит лишь правильно видеть и делать, философия же, что для человеческого достоинства важнее, учит правильно хотеть. В аудитории от философа требуется переключить внимание будущих программистов, технологов, переводчиков со средств обеспечения жизни на цели человеческого существования, показать, что ценностный мир личности не предрешен и в готовом виде никому не дан, внушить интерес к самопознанию<sup>2</sup>.

Из всех преподавателей только философу представляется случай разъяснить студентам истинное значение классической литературы, вообще искусства, религиозно-этических учений в составе научного мировоззрения, а именно значение проверенных средств самопознания и самосозидания, не повреждающих научную картину мира, но, напротив, уберегающих от разрушения ее важнейший элемент, самого человека как существо, способное правильно мыслить, ответственно общаться и терпеливо вынашивать прекрасные чувства.

Естественно, слова философа о том, что личностью не рождаются и не становятся автоматически в момент получения паспорта, аттестата зрелости или с наступлением совершеннолетия, что личность образует себя с трудом и болью на протяжении всей жизни, могут завоевать доверие молодых людей, если обращаться к ним будет именно личность. В преподавателе философии вызывает уважение не столько цепкая память на параграфы учебника, сколько личная увлеченность предметом, желание и умение жить по истине, большое сердце, крепкая воля, гибкий и пронизательный ум. И если перед гуманитариями бывает достаточно принять задумчивый вид, дающий основания подозревать тайную работу духа в интересующей самого студента, но пока скрытой от него области, то перед нефилософами,

---

<sup>1</sup> «Техническое знание может дать и дает инженеру ответ на вопрос, как решить те или иные технические проблемы, но не может дать ответа на мировоззренческий вопрос, зачем решается эта проблема» [5, с. 331].

<sup>2</sup> Одна из методик формирования ценностных ориентаций описана в диссертации О.К. Леоновец [6].

как правило, скептически настроенными в отношении философии, надо выступать живее, одновременно человечнее и артистичнее. Чтобы донести до сознания слушателей и собеседников правильные мысли о личности, родине, научной истине, о профессиональном призвании, чтобы научить студентов уважению старших, равных, самоуважению, философ за кафедрой должен быть актером, должен знать роли тонкого, учтивого интеллигента, занимательного рассказчика, вдохновенного пророка истины, наставника и заботливого попечителя юных душ, быть может, сурового сержанта, перед которым зеленые срочники спешно втягивают живот, и, конечно, преподавателю следует помнить о своей половой роли, роли сильного мужчины или красивой женщины, поскольку притязания быть полноценной, притягательной, убедительной личностью вне половой определенности тщетны.

На занятиях по философии есть возможность явить превосходство зрелой личности над личностью, еще не нашедшей себя, еще не оформившейся, еще не утвердившейся в своих идеалах и ценностях, возможность подвинуть вверх потолок робости и самомнения, в который упирается головой юность, создать ощущение свободного пространства для роста. Дело преподавателя показать, как любовь к мудрости возвышает и облагораживает человека, как она расширяет ум и укрепляет душу, осветляет взгляд и придает остроту речам. Силу философской речи студент должен испытать на себе – и на кого не действует красота высокого стиля [12], кого не пробуждает к добру проповедь истины, кто позволяет себе быть шумно невнимательным к происходящему в аудитории, тот получает справедливое, искусное, в меру язвительное замечание и таким образом учится уважать социальные нормы под давлением общественного порицания. Подобный переход на личности уместен там, где речь идет о воспитании человека, об огранке и оправлении личности.

Итак, философия в системе высшего образования нужна. Она нужна самим будущим строителям, врачам, бухгалтерам, она нужна всему обществу, экономическое и социально-политическое благополучие которого зависит, в частности, от уровня мышления нефилософов. Конечно, не стоит связывать с преподаванием философии преувеличенных ожиданий. Едва ли ее влияние может оказаться достаточно сильным, чтобы решающим образом усовершенствовать моральные установки и поведение большинства. Но философия нужна, чтобы общество сохраняло ценностные ориентиры, в соотношении с которыми приобретают значение явления, события, поступки, чтобы в критические моменты оно находило в себе силы удержаться на краю

исторической пропасти, поглотившей многие народы и поколения, и, преодолевая самоубийственное легкомыслие, уверенно поднималось на новую, небывалую высоту человеческого достоинства.

### Список литературы

1. Береснева Н.И., Береснев В.Д., Смирнова Е.А. О преподавании философии на нефилософских факультетах // Новые идеи в философии. – 2012. – Т. 2. – № 20. – С. 39–51.
2. Борисов И.В. Гуманистический подход к преподаванию философии и две парадигмы в современном философском процессе // Философия образования. – 2011 – Т. 36. – № 3 – С. 239–246.
3. Васильева Е.Н. Метод проблемного обучения в преподавании философии студентам вуза негуманитарного профиля // Знание. Понимание. Умение. – 2014. – № 1. – С. 89-94.
4. Дробжев М.И. Воспитательный аспект преподавания философии // Гуадеамус. – Тамб. гос. ун-т им. Г.Р. Державина. – Т. 1. – № 1. – 2002. – С. 82–90.
5. Канц Н.А., Гуляк И.И. Актуальные проблемы преподавания философии в аграрном вузе // Вестн. АПК Ставрополя. – 2015. – № 2 (18). – С. 328–333.
6. Леоновец О.К. Формирование ценностных ориентаций студентов технических вузов в процессе преподавания философии: автореф. дис. ... канд. пед. наук. – Тольятти, 2005. – 23 с.
7. Мещерякова Н.А. О преподавании философии на нефилософских факультетах // Вестник Воронеж. гос. ун-та. – Сер. Проблемы высшего образования. – № 1. – 2009. – С. 36–41.
8. Радишевская Л.В., Карпицкий Н.Н. Стратегия преподавания философии студентам технических специальностей // Высшее образование в России. – 2012. – № 8–9. – С. 110–115.
9. Серебряков Ф.Ф. Актуальность стародавнего (по поводу одной работы столетней давности о преподавании философии) // Философское образование: Вестн. Ассоциации философских факультетов и отделений. – 2012. – № 1. – С. 115–130.
10. Скрипник К.Д. Обучение философии и обучение философией // Вестн. Костром. гос. ун-та им. Н.А. Некрасова. – 2014. – Т. 20. – № 7. – С. 124–129.
11. Суворова О.С. Формирование мировоззрения студентов в процессе преподавания философии // Акмеология. – № 3 (15). – 2005. – С. 67–70.
12. Яковлева Л.Е. Язык поэзии в преподавании философии // Гуманитарные науки. – Вестн. Финансового ун-та. – 2012. – № 1 (5). – С. 58–65.

**Аксиосфера современного образования в высшей школе в России<sup>1</sup>**

В статье представлен концептуальный анализ классических и современных теорий ценностей в аксиологии. Авторы описывают рациональное и иррациональное (uncontrolling) в коммуникативно-информационном пространстве современного вуза, специфику содержания аксиосферы университетского образования. Университетские реформы в современной России обуславливают необходимость использования в качестве оптимальных культурно-творческого и аксиологического подходов к модели университета.

The article presents conceptual analysis of classical and modern theories of values in axiology. The authors describe rational and irrational (uncontrolling) communicative and informational space of a Modern University, and specific axiosphere-content of the University level system. University reforms in contemporary Russia make it necessary to use optimal culture-creative and axiological approaches to the University models.

**Ключевые слова:** аксиология, аксиосфера, ценности, классические и современные типологии ценностей, аксиосфера высшего образования.

**Key words:** axiology, axiosphere, values, classical and modern types (classifications) of values, axiosphere of University level system.

В настоящее время университеты, высшая школа в России – своего рода флагманы в тех процессах, которые определяют развитие отечественной системы образования. Именно на университеты сегодня смотрят как на носителей той уникальной миссии, которая способна прояснить для общества основные акценты картины мира, модели общественного (социально-экономического) устройства и глобальных контекстов.

В этом контексте целостный анализ современной высшей школы наряду с такими теоретико-методологическими подходами, как *комплексный, системный, структурно-функциональный, компетентностный, сравнительно-исторический и коммуникативный* [6, с. 154–158], невозможен без *аксиологического, или ценностно-смыслового, теоретического* подхода.

---

© Гнатюк О. Л., Преображенская К. В., 2015

<sup>1</sup> Статья подготовлена при финансовой поддержке РФНФ; проект 14-06-00853 «Модель коммуникативного пространства современного университета: социоэкономические и культурно-антропологические факторы»

Аксиологический подход необходимо и возможно применить к исследованию *аксиосферы* высшего образования, т. е. его ценностно-смысловой сферы, обладающей – при «разбросе» гетерогенных разноосновных оценок, суждений – сложной целостностью, противоречивым единством. Именно *аксиологический подход*, примененный к *сфере высшего образования*, отвечает за глубину и тематическое многообразие культурных смыслов, за ценностный ряд образования [10, с. 12, 13], за его важнейшие цели-ценности, связанные с формированием личности в культуре и социуме.

### ***Аксиология, ценности, классические и современные типологии ценностей***

*Аксиология* – философская дисциплина, занимающаяся исследованием ценностей как смыслообразующих оснований человеческого бытия, задающих направленность и мотивированность человеческой жизни, деятельности и поступкам [1, с. 17].

Известно, что ценности сами по себе не имеют бытия, у них есть только значимость. Аристотель в «Никомаховой этике» определял ценности (благо, пользу) как «то, *ради чего все делается*»; цели следует искать в ценностях. Платон «выстроил» иерархию начал человеческой души (от низшего к высшему) в зависимости от степени приближенности к Благу: вожделение, пыл, рассудительность.

Понятие «ценности» появилось в философии в конце XVIII в. Развернутое учение о ценностях впервые дал в XIX в. Р. Г. Лотце, ученик которого Вильгельм Виндельбанд, один из основателей баденской школы неокантианства, перевел проблемы ценностей на язык философии культуры. В качестве ценностей у него выступают истина, добро, красота; наука, правопорядок, искусство, религия рассматриваются им как ценности-блага культуры, без которых невозможно существование человечества. По мнению Генриха Риккерта – главного представителя баденской школы неокантианства – именно ценности определяют величину индивидуальных различий. Он подчеркивал «надсубъектный», «надбытийный» характер ценностей и выделил шесть их основных категорий: истина, красота, безличная святость, нравственность, счастье, личная святость. Философский антрополог Макс Шелер полагал, что структура ценностей априорна и не зависит от целеполагающей деятельности субъекта, однако сущность познания ценностей составляет *акт предпочтения*, в ходе которого устанавливаются «ранги» ценностей: ценности тем выше, чем они долговечнее. Среди *актов переживания ценностей* он выделил вчувствование, со-

чувствие, любовь и ненависть. Наименее долговечными являются ценности «приятного», связанные с материальными благами.

«Познавательные» ценности или ценности прекрасного – неделимы, рангом выше и связаны с созерцанием красоты и познанием истины. Высшей ценностью является ценность «святого», божественного. Таким образом, он ввел в аксиологию проблематику типологии ценностей. Средоточием духовных актов является личность, в которой дух себя обнаруживает [18, с. 12, 14, 266, 376].

Для русского социолога П. А. Сорокина, который исследовал место ценностей в социокультурных системах, центральным понятием становится культурная ценность, связывающая личность – культуру – общество.

Таким образом, из «трех китов» философии – субстанция (вещество), атрибут (свойство), отношение (действие, взаимодействие) –

«ценности – это не вещь и не свойство, а отношение и отношение диспозиционное. Это отношение человека к человеку, к обществу, объектам природы, предметам и явлениям культуры. Человек устанавливает их ценность и придает им смысл. Ценность есть значение объектов (явлений окружающего мира) для человека (субъекта). Ценности концентрированно выражают смыслы культуры» и связаны с культурной компетентностью обучаемых [12, с. 83, 91].

Каковы современные типологии ценностей?

Американский социолог Милтон Рокич выделял терминальные, конечные, целевые ценности, модусы социальной значимости и инструментальные, вспомогательные ценности личности. Первые – это Святость, Знания, Мастерство, Дело, Милосердие, Слава, Власть, Богатство, Свобода, Справедливость, Равенство, Общество, Бог, Человек, Человечество, Гуманизм, Альтруизм. Вторые, помогающие достичь цели-ценности – воспитанность, аккуратность, рационализм, независимость, образованность и др. Терминальные традиционные ценности – традиция, семья; терминальные общечеловеческие ценности – порядок, благополучие; терминальные современные ценности – жизнь, свобода. Инструментальные традиционные ценности – жертвенность, своеволие; инструментальные общечеловеческие ценности – общительность, нравственность, властность; инструментальные современные ценности – независимость, инициативность. Антропокоммуникативный кластер включает ценности, выражающие взаимосвязь человека с социальными и культурными структурами общества, среди которых важнейшими являются ценности жизни человека как антропологического существа и его общительность [11, с. 29, 35].

Отечественные социологи А. Ваторопин, Г. Зборовский, Е. Шуклина подразделяют систему ценностей на: 1) *витальные*: жизнь, здоровье, благосостояние, покой и др.); 2) *социальные* (статус, работа, семья, уровень потребления, профессионализм, социальная активность, социальное равенство, правопорядок и др.); 3) *политические* (свобода слова, законность, национальный суверенитет, гарантии социальной справедливости и др.); 4) *моральные* (добро, благо, любовь, честь, дружба, долг и др.); 5) *религиозные* (Бог, вера, спасение, благодать и др.); 6) *эстетические* (красота, гармония, традиции/инновации, культурная самобытность/подражание и др.) [14, с. 169–177].

Американский социолог Роланд Инглхарт подчеркивал, что в XX в. произошел переход от «материалистических» ценностей (экономическое благосостояние, физическая и психологическая безопасность) к «постматериальным» (качество жизни, самовыражение и др.) [7, с. 15]. Австрийский психолог, автор концепции логотерапии Виктор Эмиль Франкл подчеркивал, что регулирующую роль смысла жизни, смысловыми универсалиями, смыслами и стратегиями жизнедеятельности, обобщающими опыт человечества, выполняют три класса ценностей: ценности *творчества* (труд), ценности *переживания* (любовь) и ценности *отношения* (сознательной позиции в критических жизненных обстоятельствах). Эти ценности влияют на три онтологические измерения (уровня существования) человека: онтологическое, психологическое и поэтическое, или духовное [4, с. 136].

Социальный психолог Шолом Шварц (Израиль) выявил три «оси» измерения ценностей культуры: автономия (аффективная и интеллектуальная) – включенность; равенство – иерархия; гармония – овладение [8, с. 84–85]. Полагаем, что классические и современные типологии ценностей могут быть использованы при исследовании аксиосферы и моделей высшего образования в его историческом развитии. Это подчеркивали ведущие теоретики философии, антропологии и социологии образования.

### ***Проблемы аксиосферы современного высшего образования***

*Аксиосфера* представляет собой не просто конгломерат, сумму идей, образов и символов, означающих смыслы, цели, критерии оценочного отношения человека к миру вещей и явлений, но существует как виртуальная реальность. Совокупность ценностей, аксиосфера является сегодня базисом не только экономического, но и культурного, социально-политического развития, определяет сущностную характеристику «человеческого фактора» и условия существования личности в культуре [3, с. 68].

Аксиосфера высшего образования как система его ценностей исторически и ситуативно изменчива. По мнению Толкотта Парсонса, институт образования обеспечивает воспроизводство социума как метасистемы (и отдельных его подсистем) именно через процессы трансляции норм и ценностей культуры. В конкретном социокультурном контексте исторически изменялись аксиологические модели образования, что было связано с представлениями элит о его сущности, моделях, ценностях и целях. Главным в модели образования в Древней Греции было изучение изящных искусств, в Древнем Риме – воспитание ораторов, государственных деятелей и военачальников, в Средние века – усвоение христианского вероучения (идеал человека, овладевающего научную истину, сменяется моделью человека, постигающего сакральные истины, Божественную идею). Одним из центральных понятий античной эстетики была калокагатия – «хороший, нравственный, совершенный», условие красоты человека. В эпоху Возрождения педагогический идеал отождествлялся с художником как с моделью образцового человека. Гуманизм как квинтэссенция ценностей Возрождения оформился в системе филологии, включающей наряду с традиционными грамматикой и риторикой историю, нравственную философию, поэзию. В 1920-е гг. основной функцией европейского и американского высшего образования стала подготовка компетентной и ответственной политической и бизнес-элиты: в условиях НТР с середины XX в. главным в процессе обучения стали естественно-научные и технические дисциплины. Таким образом, эволюция института высшего образования в «снятом виде» содержит историю взаимодействия личности, общества и культуры; образование – это и формирование неповторимости личности, индивидуальности, и история общества, и история культуры [5, с. 161–162].

Немецкий социолог Никлас Луман в своей концепции образования характеризовал ее как систему *воспитания*. Он считал, система воспитания – подсистема общества, которая выполняет собственную функцию – функцию создания адекватной среды для других подсистем социума. То есть система образования (воспитания) обеспечивает условия для функционирования других общественных подсистем, обеспечивая общественное воспроизводство. Эта функция осуществляется системой воспитания на трех уровнях: *интерактивном, организационном коммуникативном* (общественном). По Луману, символическим посредником, медиакодом системы образования (воспитания) является понятие «*жизненный путь*», а кодом селекции – «*лучший/худший*» [16, с. 19].



Предостережения о «вымывании» гуманитарного дискурса из системы европейского классического высшего образования в эпоху «технического развития» и потребительских ценностей массового общества высказывали крупнейшие западноевропейские философы. По мнению немецкого философа Мартина Хайдеггера, переход от индустриального типа цивилизации к информационному связан не только с возрастанием роли образования и увеличением «набора» его функций, но с актуализацией ценностей *гуманитарного предназначения* высшего образования, суть которого – «создавать, удерживать и возобновлять все богатство культурно-исторических, духовных ценностей, охватывать духовность человека в целом, открывать его сущность и достоинство, сохранять истину и тайну бытия». Эту же идею развивал основоположник отраслевой социологии образования французский социолог Эмиль Дюркгейм, по мнению которого основной функцией высшего образования является передача подрастающему поколению ценностей господствующей культуры, поскольку институт образования связан с динамикой социально-экономических, социально-культурных и социально-политических изменений. Немецкий философ Юрген Хабермас отмечал, что образование – это коммуникативный процесс, предполагающий не только передачу знаний, но и личностно-экзистенциальную связь между субъектами образовательного процесса [5, с. 165]. Карл Ясперс в работе «Власть массы» отмечал, что

«общим сегодня является не человеческое бытие как всепроникающий дух, а расхожие мысли и лозунги, *средства сообщения и развлечения*», в результате чего «*индивид распадается на функции*», замещающие его «самим-собой-бытие», что «процесс *духовного самоопустошения науки* идет на пользу механизированному существованию масс», а «в массовом существовании высших учебных заведений проявляется тенденция уничтожить науку как науку». Во многом тот факт, что «*эпоха создала людей, лишенных веры и внедренных в аппарат*», объясняется снижением статуса и значения в высшей школе философии «науки о человеке, философии человеческого бытия», социологии, психологии и антропологии [21, с. 125, 127, 137, 139].

В немалой степени на гуманизацию высшего образования и становление элитарной и феноменологической модели образования повлияли имевшая огромный общественный резонанс книга австрийского социолога Ивана Иллича «Общество без школы» (1971) и леворадикальное студенческое движение «новых левых» конца 1960 – середины 1970-х гг., охватившее большинство западноевропейских стран и США. В своей книге И. Иллич критиковал «*школу-казарму*», которая превратила ценности в орудие формирования потребитель-

ских навыков, в изнурительную для обучаемых систему, и которая уже не только не развивает познавательные способности и самостоятельность мышления, но и «усредняет» учащихся, «гребет всех под одну гребенку». Школа-казарма должна быть заменена иной, в которой бы создавалась «праздничная атмосфера». В такой же тональности написаны работы Мишеля Фуко, по мнению которого «техникам подчинения» таких социальных институтов, как школа, медицина и власть, противостоят «техники себя», т. е. техники фиксации идентичности индивидов, техники воздействия на свое тело, душу, мысли и поведение, используя которые индивид может сформировать себя в качестве субъекта [19, с. 27].

Важнейшие функции высшей школы в XX в. обозначил испанский философ Хосе Ортега-и-Гассет. В речи «Миссия университета», произнесенной 9 октября 1930 г. в Мадридском университете, он подчеркивал, что университетское образование в XX в. предполагает решение трех взаимосвязанных задач: 1) *подготовку специалистов, профессионалов, обучение интеллектуальным профессиям* – решение проблемы «профессия»; 2) *культивирование научного исследования, подготовка ученых* – решение проблемы «наука», формирование «человека познающего»; 3) *передачу культурного наследия, «общей культуры как системы жизненных идей о Мире и Человеке»*. Последняя задача решается в рамках системы классического гуманитарного образования (курсов философии, этики и эстетики, антропологии, литературы, истории), которые в ситуации спроса на массовые профессии «урезаются» или считаются «декоративными». Таким образом, миссия университета состоит в том, чтобы взять на себя все эти три функции: профессию, науку и культуру. Узкая специализация и профессионализм «разбивают на осколки» европейского человека, и первостепенной задачей университета является «возобновление передачи культуры» [13, с. 33, 37, 54–55]. Эти стратегические цели и функции высшего образования остаются актуальными для современной России, включающейся в Болонский процесс.

Между тем нередко сами образовательные стратегии, предписываемые российскому педагогу, заключают в себе ряд противоречий. Так, приходится задумываться, насколько содействуют воспитанию «творческих качеств» личности технологии тестирования, и как возможно «формирование общественных национальных ценностей» в системе, которая, согласно закону «Об образовании в РФ», устраняет государство из числа субъектов образовательной деятельности, оставляя образование в сфере гражданско-правового или частноправового регулирования [15, с. 147].

По мнению ведущих отечественных специалистов по философии и социологии образования, важнейшей проблемой высшего образования является его *ценностное* измерение. Эта проблема имеет два измерения: 1) ориентация на новую социальную конъюнктуру (подготовка по новым специальностям, востребованным на рынке труда); 2) ориентация на имеющиеся духовные национальные традиции, восходящие к истокам российской гуманистической педагогики. Современная высшая школа должна стать центром 1) интеллектуального и духовного воспроизводства (*культуроцентризм*); 2) подготовки высококвалифицированных кадров (*социоцентризм*); 3) предоставления качественных образовательных услуг (*антропоцентризм*) [5, с. 169–170].

Синтез культуросцентризма, социоцентризма и антропоцентризма находит свое выражение в системе образовательных компетентностей, декларируемых в научных и образовательных стандартах высшего образования (ФГОС ВПО): профессиональной, общекультурной, включающей экологическую, политическую, экономическую, правовую, гуманитарную, эстетическую, коммуникативную, рекреационную компетентности. Синтез этих подходов в национальной модели современной высшей школы потенциально обеспечивает ответственность личности за общезначимые ценности (жизнь, здоровье, достоинство, защиту гражданских свобод, экологию среды и др.), свободное ценностное самоопределение и личностную самоактуализацию.

Отечественные авторы педагогической антропологии отмечают, что сегодня необходима *культуротворческая модель* высшей школы. Такая модель призвана организовать пространственно-временной континуум образовательного процесса в соответствии с логикой становления образов мира, соотношенных с собственными возможностями становления личности, позволяет избежать односторонность *рыночной модели*, зависимой от рынка профессий и разрушающей фундаментальность и духовно-нравственные ориентиры отечественного образования [2, с. 21, 22]. Тогда возможно будет избежать издержки образования в стиле «пепси», когда высшая школа из института воспитания и обучения превращается в один из институтов рынка и потребления, продуктом которых являются корочки диплома, «лейбл» [20, с. 102].

По нашему мнению, проблема реальных, а не декларируемых ценностей высшего образования связана как с сущностью и структурой коммуникативного пространства системы образования в вузе, с его субъектами и институтами, с его рациональной и иррациональной

составляющими, с его управляемостью, так и с процессами усвоения смыслов самого содержания образования (понимание, воспитание, интериоризация, социализация, методы обучения, убеждение), которое связано с критической рефлексией полученной информации.

*Коммуникационное пространство* образования в высшей школе формируется в процессе коммуникативного взаимодействия ее субъектов; в нем происходит пересечение вертикальных и горизонтальных коммуникационных связей этих субъектов, включая преподавателей и студентов. Особенностью коммуникативного пространства вуза является его открытая интерсубъективность, достигаемая в системе многообразных коммуникационных связей, а также динамичность, т. е. способность изменения тематического поля коммуникативного дискурса. Коммуникации в системе высшего образования выступают не только как процесс обмена информацией, но и как процесс создания общего культурного коммуникационного пространства, соотнесения ценностных смыслов субъектов коммуникации в системе общекультурной картины мира конкретной исторической эпохи.

Следует отметить, что научные и образовательные стандарты высшего образования (ФГОС ВПО) образуют именно *рациональную* составляющую коммуникационного пространства в вузе. *Иррациональное* в этом пространстве транслируется повседневностью, обыденным опытом, современными массовыми коммуникациями, СМК и СМИ и прежде всего телевидением и глобальной информационной сетью [17, с. 129–130].

Бесспорно, что новые ИКТ, используемые в системе коммуникаций вуза, обладают такими характеристиками, как оперативность, малая затратность, мультимедийность, персонализация, интерактивность, отсутствие посредников и прямой доступ к информации, гипертекстуальность и др. Однако весь ли массив и контент СМК и интернет-СМИ являются управляемым в коммуникативном пространстве в высшей школе?

Австрийский профессор, президент Международной ассоциации за прогресс Г. Кёхлер с тревогой подчеркивает тот факт, что «интернет-свобода» в эпоху глобализации приводит к появлению некоторых опасных черт «виртуальной общности», «виртуальной толпы», или «цифровой толпы», схожих с описанными еще в 1895 г. Г. Лебоном такими психологическими чертами масс, как анонимность, импульсивность, податливость к внушениям, легкое верие, управляемость сознанием и поведением в интересах групп, «эффект снежного кома» и др. [9, с. 75–79]. Таким образом, аксиосфера студентов, которые

большую часть свободного времени проводят в Интернете и в сетях, – это весьма противоречивая сфера, которая сегодня управляется лишь отчасти.

Из четырех компонентов, составляющих парадигму образования: *студент – преподаватель – знание – методы*, – то один, то другой становится главным, определяет тип образовательной системы. *Догматический тип*, если в центре преподаватель; *просветительский тип*, если главным является знание как *ценность*, преобразованная духовным трудом информация; *позитивистский тип*, если главное – технологии; *гуманистический тип*, если цель – становление свободной личности [3, с. 67, 132].

В условиях частичной управляемости коммуникативного пространства вуза и аксиосферы обучающихся особо актуализируется культуротворческая модель высшего образования, синтезирующая лучшие традиции в системе западного и российского образования. Именно эта модель основана на таких взаимосвязанных подходах, как *антропоцентризм*, *культуроцентризм* и *социоцентризм*; в центре ее находится человеческая личность. Стратегия ориентации и *на культуру*, и *на общество*, и *на человека* даст возможность реализовать российским вузам макросоциальную, инновативную миссию и стать интеллектуальными центрами объединения институтов власти, бизнеса и гражданского общества.

#### Список литературы

1. Абушенко В.Л. Аксиология // Новейш. социолог. слов. / сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко и др. – Минск: Кн. Дом, 2010.
2. Валицкая А.П. Новая школа России: культуротворческая модель в контексте задач духовно-нравственного воспитания // Вестн. Герцен. ун-та. – 2010. – № 2 (76).
3. Валицкая А.П. Теория образования в контексте современности: учеб. пособие. – СПб.: Астерион, 2014.
4. Гнатюк О.Л. Основы теории коммуникации: учеб. пособие. – 2-е изд. – М.: КНОРУС, 2012.
5. Гнатюк О.Л. Модели, аксиосфера и технологии высшего образования в современной России // Аксиосфера современности: философско-эстетический анализ и нравственное обоснование социокультурных практик: коллект. моногр. – СПб.: Астерион, 2013.
6. Гнатюк О.Л. Современные модели высшей школы. Ч. 1. Высшая школа сегодня: методология исследования // Вестн. ЛГУ им А.С. Пушкина. Философия. – 2014. – Т. 2.
7. Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Полис. 1997. – № 4.

8. Карандашев В.Н. Концепция ценностей культуры Ш. Шварца // *Вопр. психологии.* – 2009. – № 1. янв.-февр.
9. Кёхлер Г. Новые социальные медиа: шанс или препятствие для диалога? // *Полис.* – 2013. – № 4.
10. Кондаков И.В. Современное состояние наук о культуре в России: достижения, проблемы и перспективы // *Альманах «Мир культуры и культурология».* Вып. IV (1). *Философия культуры.* – СПб.: Изд-во РГПУ, 2014.
11. Лапин Н.И. Функционально-ориентирующие кластеры базовых ценностей населения России и ее регионов // *Социс.* – 2010. – № 1.
12. Мосолова Л.М. Предложения научно-образовательного культурологического общества России к подготовке проекта «Основы государственной культурной политики России» // *Альманах «Мир культуры и культурология».* Вып. IV (1). *Философия культуры.* – СПб.: Изд-во РГПУ, 2014.
13. Ортега-и-Гассет Х. Миссия университета / пер. с исп. М.Н. Голубевой; под общ. ред. М.А. Гусаковского. – Минск, 2005.
14. Политическая имиджелогия / под ред. А.А. Деркача, Е.Б. Перелыгиной и др. – М., 2006.
15. Преображенская К.В. Современные образовательные стратегии: дилемма прагматических и национальных ценностей // *Аксиосфера современности: философско-эстетический анализ и нравственное обоснование социокультурных практик: коллект. моногр.* – СПб.: Астерион, 2013.
16. Рысакова П.Ю. Теоретико-методологические основы исследования системы образования: автореф. дис. ... канд. социол. наук. – СПб., 2007.
17. Сапенко О.В., Добрякова Н.А. Проблемы модернизации в коммуникационном пространстве образования // *Проблемы социокультурной и политической модернизации: человек, коммуникация, среда / сост. и ред.: И.А. Федоров, Ф.Я. Донин.* – СПб.: СПбГЛТУ, 2013.
18. Современная западная философия: слов. – М.: Политиздат, 1991.
19. Фуко М. Археология знания. – СПб.: Гуманит. акад., 2004.
20. Хагуров Т.А. Образование в стиле «пепси». Полемические заметки // *Социс.* – 2010. – № 7.
21. Ясперс К., Бодрийар Ж. Призрак толпы. – М.: Алгоритм, 2007.

---

УДК378.4.01 : 001.3 : 316.77

*К. В. Преображенская, А. В. Хашковский*

**Научные конвенции как результат коммуникационного процесса:  
современные факторы позиционирования науки и университета<sup>1</sup>**

В статье позиционирование науки и университетского образования раскрывается в контексте конвенциональности как продукта коммуникационных процессов. Общественно-профессиональные коммуникации становятся фактором развития и укрепления бренда университета, в свою очередь требуя конвенционального учета интересов и ценностей партнеров.

The article presents positioning of science and university education in the context of conventionality as a product of communication processes. Public and professional communications become factors of development and brand strengthening of the University, in their turn requiring conventional consideration of the partners' interests and values.

**Ключевые слова:** конвенции, наука, университет, общественно-профессиональные коммуникации, ценности, бренд вуза, стейкхолдеры.

**Key words:** conventions, science, University, public and professional communications, values, brand of a/the University, stakeholders.

***Коммуникации в науке: конвенциональность как фактор развития***

Значение коммуникаций для развития науки, техники, культуры и социальной системы в целом всегда было велико. Каждый шаг в прогрессе коммуникаций открывал новые горизонты для развития социума. Как отмечал М. Маклюэн, возникновение империй становится возможным только с появлением фонетического письма, а формирование национальных государств непосредственно связано с изобретением печатного станка [3].

Для развития науки на раннем этапе ключевыми факторами становятся: города как центры коммуникации и концентрации ресурсов; университеты, в которых концентрируются и общаются специалисты, профессионально занимающиеся наукой; библиотеки, аккумулирующие и сохраняющие накопленные знания. Власти и меценаты, способствующие развитию науки, также являются участниками коммуникационного процесса.

---

© Преображенская К. В., Хашковский А. В., 2015

<sup>1</sup> *Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (проект 14-06-00853 «Модель коммуникативного пространства современного университета: социально-экономические и культурно-антропологические факторы»).*

Первой формой коммуникации, способствующей развитию науки и формированию научных конвенций, становятся коммуникации в научном сообществе и коммуникации между поколениями ученых, опосредованные книгой. В результате этих коммуникаций формируются терминология, ключевые концепты областей науки, проходят научную верификацию данные исследований и обобщающие их теории.

Россия является ярким примером страны, в которой наука начинается радикальным прорывом («Окном в Европу») в развитии коммуникаций, состоявшимся благодаря Петру Великому.

О коммуникации принято говорить как об «обмене информацией». Однако точный перевод слова «коммуникация» подталкивает нас к широкой интерпретации этого понятия: «коммуникация» – это общение, а общение – это процесс, образующий «общности». Коммуникация есть системообразующая функция, в результате которой отдельные элементы образуют целостную структуру. В частности, такой структурой является система знаний, основанная на научных конвенциях, сформированных в процессе коммуникации большого числа социальных субъектов – ученых, менеджеров, бизнесменов, правительств, компаний, фондов, содействующих научному прогрессу, и т. д. Системный – в широком смысле – подход к социальной коммуникации разрабатывался такими учеными и мыслителями, как М. Маклюэн, Р. Барт, А. Моль, Н. Луман, Ж. Бодрийяр, П. Вирилио и др.

Обратим внимание на новейшие примеры, доказывающие большое значение коммуникаций для научного прогресса. Недавно СМИ сообщили, что Нобелевская премия 2015 г. по физиологии и медицине вручена американскому паразитологу ирландского происхождения Уильяму Кемпбеллу и японскому микробиологу Сатоси Омура, которые вместе с коллегами из своих лабораторий многие годы работали над важнейшей медицинской проблемой. Достигнутый ими результат был возможен благодаря хорошо налаженной коммуникации – не только в ученом сообществе, но и с фармацевтической компанией, финансировавшей исследования.

Снова обратимся к истории. А. С. Попов действительно первым изобрел радио, однако во всем мире, кроме России, изобретателем радио считается Г. Маркони, который после эксперимента Попова и публикации его результатов упорно пытался зарегистрировать изобретение в США, Франции, России и, наконец, в Англии зарегистрировал. Профессор А. С. Попов действительно первым в мире создал технические средства (передатчик и приемник), способные осуществлять связь без проводов. Конечно, технические средства А. С. Попова возникли не на пустом месте, а во многом благодаря исследованиям Г. Герца и других ученых и изобретателей. С одной стороны, как раз это и свидетельствует о важности хорошей коммуникации в научном



сообществе, но с другой стороны, «пиар», который получила активность Г. Маркони по регистрации и внедрению в производство изобретения А. С. Попова, закрепил в сознании мировой общественности приоритет изобретения именно за Г. Маркони.

Пример говорит о том, что коммуникации в сфере научного прогресса давно вышли за пределы коммуникации собственно в научном сообществе. Сегодня науку двигают PR, реклама, лоббирование, фандрайзинг и другие коммуникационные активности. Важнейшим техническим средством научных и «околонаучных» коммуникаций стал Интернет.

Яркие примеры сложных и интенсивных коммуникационных программ включают в себя международные научные проекты. Вот некоторые из них. Проект «Геном человека» продолжался с середины 1980-х до середины первого десятилетия XXI в. Он осуществлялся при поддержке министерства энергетики США и участия национального института здравоохранения. С 1990 г., когда проект был запущен формально, его бюджет составил три миллиарда долларов. В консорциум проекта, помимо американских исследователей, вошли генетики Китая, Франции, Германии, Японии и Великобритании. Благодаря широкой международной кооперации первое описание генома было сделано к 2000 г., о чем с гордостью заявили тогдашний президент США Билл Клинтон и премьер Великобритании Тони Блэр. В 2006 г. в журнале «Nature» была опубликована последовательность последней хромосомы. Одновременно велось параллельное исследование генома на средства частных инвесторов» [3].

Трудно отрицать, что проект, в котором задействованы несколько государств, их главы, огромные технические исследовательские ресурсы, тысячи ученых и доноров, государственные структуры, частные компании и медиа, приносит глобальные практические и теоретические результаты благодаря слаженной организации коммуникаций, дающей, помимо координации, существенный системный эффект.

Среди подобных проектов можно назвать МКС и строительство во Франции международного экспериментального термоядерного реактора ITER. Деятельность на МКС широко освещается в СМИ и, помимо получения разнообразных научных результатов, формирует имидж стран-участников и в первую очередь России. Участницами проекта ITER являются страны ЕС, Китай, Индия, США, Россия, Япония и Республика Корея. Протокол о месте строительства экспериментального термоядерного реактора подписывался в 2006 г. министрами шести стран – участниц консорциума. Первые эксперименты на ITER планируются на 2020 г.

Понятно, что планирование, реализация и результаты экспериментов на ITER, а также обобщающие их теоретические выводы будут научной конвенцией, выработанной в результате коммуникационно-коммуникационных процессов, охватывающих не только собственно ученых-участников, но и научное сообщество.

### ***Конвенциональность в сфере общественно-профессиональных коммуникаций***

Конвенциональность как результат коммуникационного процесса всё больше проникает и в пространство университетской жизни. Несмотря на то, что деятельность образовательных учреждений в условиях современности все больше позиционируется в контексте «оказания услуг», университет по-прежнему в обществе видится как один из главных носителей миссии просвещения, своего рода флагман концептуальных изменений в сфере образования. По существу, мы находимся в двойственной ситуации: требование времени – думать о коммерческом измерении образования (мы вынуждены искать новые формы привлечения абитуриентов, новые форматы образовательных программ, новые механизмы привлечения финансовых средств), с другой стороны – коммерциализация образования неизбежно снизит ценность самого бренда «университет».

Учитывая же «исходный некоммерческий характер образовательной деятельности, а также размытость возможностей коммерческого обоснования понятия «образовательной услуги», столь часто появляющегося в общественном и профессиональном поле» [2, с. 233], можно заключить, что бренд вуза неизбежно оказывается продуктом некоторой общественно-профессиональной конвенции, вырабатываемой стейкхолдерами (заинтересованными и причастными лицами или организациями) системы высшего образования.

Среди основных стейкхолдеров вузов мы видим группы и организации, работающие с университетом в одной или нескольких смежных областях. Это органы государственной власти, учреждения образования, науки, культуры, общественные организации и профессиональные союзы. Общественно-профессиональные коммуникации, соответственно – это взаимодействие с важнейшими стейкхолдерами вуза, которое способно внести вклад «капитализации» в развитие университета. Важно отметить и то, что зона взаимодействия выстраивается и в контексте миссии университета, и в контексте ценностей, разделяемых участниками коммуникации. Западными исследователями отмечается, что совместная общественно полезная деятельность

является эффективным способом создавать «вечных друзей бренда», а обсуждение способов совершенствования продукции превращает критиков в сторонников» [2, с. 239]. То есть любое событие общественно-профессиональных коммуникаций всегда работает на имидж, если, конечно, университет позиционируется как полноправный участник процесса. Так университет получает возможность выстраивания репутационного менеджмента, не требующего специальных финансовых вложений и действующего с высокой точностью.

Вместе с тем есть и ряд факторов, которые следует учитывать, реализуя принципы общественно-профессиональных коммуникаций в репутационном контексте. События, проходящие при участии университета, должны ясно позиционироваться под брендом университета. Сегодня чрезвычайно распространено явление, получившее название «ньюсджекинг» (newsjacking) – это перехват инициативы в изложении новости, в результате которого будет обесценено участие в мероприятии других партнеров. Конечно, чаще мы встречаемся с ньюсджекингом при взаимодействии с организациями, чей бренд слабее. Но иногда и более «мощные» коллеги «перетаскивают» на свои площадки акценты в проводимых совместно проектах.

Кроме того, важным фактором оказывается принцип разделяемых ценностей. Нам приходилось встречаться с тем, что в нашу непростую информационную эпоху, наполненную протестными и манипуляционными явлениями, информационный шлейф от мероприятий может дать отрицательный эффект. Сегодня никого не удивит, что пресс-релиз или информационное письмо, попадающее в ряд электронных изданий, неожиданно приобретает скандальную известность.

Те форматы, которые традиционно реализуются вузом – конференции, форумы, общественные и координационные советы, учебно-методические совещания, организация студенческих практик, творческие мероприятия – всё это составляет ресурс капитализации бренда вуза. Но если этот ресурс рассматривать как явление в большой степени конвенционное, значит, в позиционировании интересов университета необходимо учитывать ценности и интересы партнеров.

### Список литературы

1. Маклюэн М. Галактика Гутенберга. Становление человека печатающего. – М.: Академ. проект, 2005.
2. Ульяновский А. В., Преображенская К. В. Бренд вуза в контексте брендов веры, доверия, ценностей // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2014. – Т. 2. Философия. – № 3.
3. URL: <http://dic.academic.ru/> (дата обращения: 10.10.2015).

## ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 2 + 32

*Р. В. Светлов*

### **Религия и публичная политика \***

В статье рассмотрено место религии в современном пространстве публичной политики. Констатируется новый этап в существовании религиозных институций в условиях «открытого общества». Рассматривается современное состояние секулярности и формы, в которых религиозные ценности становятся одним из факторов публичной политики.

The article is devoted to the place of religion in the modern space of public policy, the author arguing that a new stage in the history of religious institutions begins in the «open society» and discussing the current state of secularity and the forms in which religious values are becoming a factor in public policy.

**Ключевые слова:** секулярность, публичная политика, религиозный институт.

**Key words:** secularity, public policy, religious institution.

Очевидно, что, говоря об истории европейской цивилизации, частью которой выступает Россия, мы видим существенное воздействие религиозных институтов на сферу политической реальности, которое не прекратилось даже с распространенным отделением религиозных организаций от государств. Это воздействие осуществлялось и осуществляется не только прямым участием религиозных институтов во властных отношениях (период, который для Европы остался в прошлом), но также через религиозную аксиологию, историософию, представления о природе политической власти, присутствующие в той или иной части общества, в публичной истории и исторической памяти.

---

© Светлов Р. В., 2015

*\* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского Научного Фонда в рамках работы по гранту: «Междисциплинарное исследование конфессиональных факторов формирования ценностной структуры российской цивилизации» номер проекта: 15-18-00106, на базе ЧОУ «РХГА».*

Религиозная – причем вполне определенная по своему происхождению – символика может являться элементом «гражданской религии», быть символическим элементом публичной государственности – вроде Библии, на которой клянется президент США (несмотря на знаменитую «Первую поправку» к Конституции США, которой в полной мере следовал только президент Джон Квинси Адамс, клявшийся на своде законов<sup>1</sup>). Религиозные и даже теологические по происхождению аргументы могут появляться как элементы совсем не религиозной по своему содержанию риторики в сфере политических отношений.

Всё перечисленное было особенно заметно в эпохах, когда боги воспринимались как «высшее сословие» гражданской общины (Древний Рим), когда сакральная сфера (Небо) считалась силой, дающей санкцию на правление императора («Небесный мандат» – Древний Китай), когда существовали классические формы иерократии (Папское государство, Тибет XVI–XX вв.). Несмотря на очевидную эволюцию религиозных институтов от периода Древнего мира до Нового времени, они всегда активно поставляли образно-символические и аксиологические формы для организации и освящения сфер государственной, политической и гражданской жизни.

Отделение религии от государства, начавшееся в XVI столетии, к настоящему моменту охватило в большей или меньшей степени весь мир. История XX в. дает примеры государств, демонстративно заявлявших о своей нерелигиозности и даже антирелигиозности (например, члены коммунистического блока). Некоторые политические идеологии или их радикальные «модусы» решительным образом выступают против присутствия религии не только в структуре государственных институтов, но и в сфере публичной политики. В качестве примера можно привести отдельные социалистические или либерально-гендерные движения. Религия объявляется ими либо атавизмом классовой борьбы (социалистическая идеология), либо способом легитимации маскулинного доминирования в сфере социальных отношений, культуры, политики. Если же религия и признается возможным «проектом» самореализации личности, то лишь в качестве частного дела или частного интереса некоторой общественной группы (что характерно для стран либеральной демократии и тех государств, которые ориентируются на «общепринятые» конституционные нормы).

---

<sup>1</sup> Согласно современным инаугурационным традициям президент может клясться на любом тексте, являющимся для него священным, и даже обойтись без завершающей фразы «so help me God!»

Отделение религии от государства стало одной из причин формирования в европейских общественных науках доктрины «секуляризации», утверждавшей, что «расколдовывание» мира и целерациональность поведения (М. Вебер) современного человека оставляют все меньше места иррациональным по своей основе религиозным проявлениям и их общественным последствиям.

В XIX–XX вв. сначала в Европе и Северной Америке, а затем и в других регионах мира одним из трендов развития общественной жизни (пусть не везде выраженным отчетливо) становится появление в политике публичного измерения. Под публичностью в данной сфере мы понимаем не публичную демонстрацию политической воли и ценностей, ее легитимирующих, не символику, риторику и эстетику власти и не способы обнародования и идеологического оправдания ее решений. Сферу публичной политики мы понимаем как возможность открытой и гласной (в идеале) конкуренции различных групп, выражающих свои интересы в отношении каких-то властных решений и влияющих на их принятие или непринятие. Итогом публичной политики должно стать достижение консенсуса по вопросам конкретных важных для общества на самых разных уровнях его существования проблем [6, с. 137]. Публичность позволяет принимать участие в подобных процедурах различным акторам: представителям политических партий, экономических институтов, общественных движений, экспертного сообщества, государственных служб, даже отдельным гражданам, имеющим активную и внятную общественную позицию. С правовой стороны эту публичность обеспечивает современное законодательство, с «технологической» – средства массовой информации, которые оказываются все в большей степени элементом частной жизни и «естественного мира» современного человека. В идеале (о степени его достижимости говорить не станем) все участники сферы публичной политики имеют полное и равное право доступа к ним, если при этом не нарушают законодательства.

Можно вспомнить тезисы известных ученых, отдавших немало сил формированию базы социологических знаний (М. Вебер и П. Бурдьё), о том, что сфера политики имеет прямое отношение к конкуренции за возможность иметь законное право на физическое и символическое насилие. В таком случае формирование в XIX–XX вв. сферы публичной политики придает этой конкуренции большее разнообразие, приглашая к участию в ней большее число игроков. С одной стороны, таким образом снижается роль государства как того

общего, которое неизбежно осуществляет давление на частное (индивидуума). С другой же стороны, реалии публичной политики выступают некими эстетическими формами «восполнения сущего». Они позволяют отдельному гражданину (на уровне его мировоззрения и разделяемой им идеологии) легче адаптироваться к существованию в рамках непрямого контроля со стороны той формации общественных отношений, которую К. Поппер называл «Открытым обществом».

Понятие «публичной политики» в том контексте, в котором мы его используем, указывает на сферу политических инициатив, обсуждение которых может быть инспирировано в равной мере как государством (таким образом решающим свои проблемы и «уставные задачи»), так и негосударственными политическими и социальными институтами и движениями. Связь этого явления с идеями и механизмами демократической организации современных обществ несомненна [7]. Более того, публичная демократия обязательно подразумевает участие в конкурентном обсуждении государства как одного из акторов, а не как арбитра, находящегося «над схваткой».

Неудивительно, что такого рода «сферы инициатив» не могли быть в обществе средневековом, да и в сословных монархиях XVI–XVIII вв. Здесь инициативы либо выражались в различных социальных «антисистемных» выступлениях, либо (в случае сословных государств) лишь в той мере, в которой сословия имели возможность консолидированно проявить свой интерес. Отметим ключевое слово «консолидированно», так как именно на таком уровне и могла стать заметной какая-то политическая инициатива.

Если искать правдоподобный аналог «публичной политике», то легче всего его обнаружить в античном полисе. Будучи по определению face-to-face сообществом, полис требовал от своих граждан открытости принятия решений и очевидности намерений. Конечно, реальные механизмы принятия многих политических решений в Афинах или республиканском Риме были далеко не публичны, «в идеале» требование открытости все равно сохранялось. Античность даже создавала инструменты обеспечения исполнения этого требования. Примеры тому можно привести самые разнообразные: это и известный закон Солона, требовавшего в случае возникновения общественного противостояния от всех граждан открыто и гласно примкнуть к одной из сторон (воздержавшихся, т. е. скрывших свое мнение, предполагалось наказывать изгнанием и лишением гражданских прав), и институт эфоров в Спарте, начиная с V в. осуществлявший контроль за военной, политической и финансовой деятельностью

царей во время войны, и римская практика лишения иммунитета любого чиновника по окончании срока его магистратуры, подразумевавшая возможность судебного разбирательства по поводу каких-то сторон его деятельности.

Однако сходство не означает отсутствия различий. И дело не только в наличии рабов, метеков, а также гендерного неравенства. Античное общество требовало от каждого открытости и участия в делах полиса ради блага полиса в целом (без которого невозможна частная эвдемония). Современная западная демократия, выступающая парадигмой для государственного строительства, строится (идеологически) на ценностном примате частного над общим.

Формирование сферы публичной политики также было связано с «накоплением» рациональности. В отличие от античности (и последующих периодов европейской истории) современной публичности в принципе чужда апелляция к сверхразумному и онтологически трансцендентному (известная точка зрения Дж. Роулза). Наглядность, верифицируемость, прогнозируемость вытеснили ожидания чуда и веру в авторитет, что является признаком секуляризации.

Впрочем, почти сразу после возникновения теории секуляризации в науке возникает устойчивая тенденция ее критики (можно привести концепцию Т. Лукмана о «невидимой религии», начавшиеся в еще в 1970-х гг. исследования «неинституциональной» религиозности, «религиозной экономики», новых религиозных движений, разные варианты доктрины «гражданской религии»). Критики утверждали, что под секуляризацией ошибочно понимают изменение способа существования религиозного сознания в индустриальном и постиндустриальном обществе. На смену четким границам в вероисповедании, символическом поведении, отношении к светской жизни, которые опираются на историю «традиционных» религиозных институтов, приходят разнообразие и «разномыслие». Заложённая в «генетический код» протестантизма множественность вновь выплеснулась во времена неопятидесятнического «ривайвелизма». Бурные политические события XX–XXI вв. привели (и до настоящего момента приводят) к расколам и схизмам в более традиционалистских католичестве и православии.

Новые религиозные движения поставили перед религиоведами множество методических проблем – в частности, в связи с точным определением терминологии, применяемой при типологизации религиозных объединений – церковь, деноминация, секта, культ и т. д. Подчеркнуто «светский» облик целого ряда современных религиозных движений радикально меняет картографию сакрального и про-



фанного. «Восточные» культы, адаптированные западной культурой, также представляют собой теоретическую проблему, уже потому хотя бы, что в сферу религиозной прагматики оказались вовлечены психопрактики – почти табуированная для прошлого нормативного религиозного сознания Европы тема.

Вместе с тем даже критики теории секуляризации (тот же Т. Лукман) полагали, что мы наблюдаем процесс «приватизации» религии, которая не только конституционно является частным делом, но и предпочитает для себя пространство частной жизни и частного опыта. С другой стороны, защитники той идеи, что процессы секуляризации – это вполне объективное, хотя и более сложное, чем представлялось ранее, явление, связывают изменение способов существования религии именно с секулярными тенденциями.

«Снимая авторитарное влияние религиозных институтов на большинство сфер социальной и личной жизни, секуляризация как бы переформатировала религиозные отношения, сделала их более свободными от понуждения к религиозному выбору только в силу традиции, государственного уклада и общественного мнения. Возникла реальная возможность свободного религиозного самоопределения сообразно подлинным интересам и умонастроениям верующих. Проявлением этого стал религиозный плюрализм, распространяющийся даже в обществах с высокими амбициями исторически доминирующих религий» [3, с. 117].

Минимизация воздействия традиции на религиозный выбор молодым членом современного общества (что закреплено и правовыми механизмами обеспечения свободы совести, и снижением авторитета семьи в этом вопросе) является одной из причин многообразия религиозных организаций в современном мире. Однако это, в свою очередь, оборачивается стандартизацией их социального облика, способов предложения ими своего «религиозного продукта», а возможно, и самого этого «продукта» [9, с. 261]. Таким образом, ученые диагностировали изменение способа существования религии, что, казалось бы, резко уменьшало ее значение в современных политических процессах.

Однако реалии 80–90-х гг. XX столетия и события первых полутора десятилетий XXI в. показали, что религия продолжает активно участвовать и в сфере публичной политики, и в структуре гражданских отношений. Всё это привело к формированию теории постсекулярности, утверждающей, что секулярность как явление (или секуляризм как некоторый научный миф) уходит в прошлое. Наиболее известна концепция «постсекулярности» Ю. Хабермаса, утверждающего, что былые позиции религии, утраченные ей в начале и

середине XX столетия, вновь возвращаются ею, просто в других формах. Конечно, в современном мире религиозные институты уже не смогут занять центрального положения в социальном пространстве [2, с. 32], однако нельзя не учитывать возрастания их влияния на самые разнообразные общественные процессы.

Действительно, уже период заката советской системы показал усиление религиозного фактора в общественно-политической жизни. Конечно, зачастую религиозная форма выступала одним из способов оформления социального протеста. Отметим роль католической церкви в протестном движении в Польше 1980-х гг. (правда, католичество всегда было одним из стержней польского национального самосознания) или исламского фактора в формировании антисоветского фронта в Афганистане. В наше время это характерно, например, для «главного врага западной цивилизации» последних лет – Исламского государства Ирака и Леванта. Следует напомнить и о возрастании авторитета Далай-ламы XIV, главы тибетского освободительного движения. Он уже давно стал публичным политиком, солидаризировавшимся с большинством общественно-политических идей западной цивилизации.

В XXI в. происходит самое настоящее «религиозное пробуждение» в сфере государственной политики и межгосударственных отношений – прежде всего в странах, где силен «исламский фактор». Нормы шариата определяет внутреннее законодательство ряда государств, а трактовка геополитики в исламском ключе влияет на межгосударственные отношения. Отметим усиление воздействия традиционных религиозных институций и связанных с ними требований к нормам жизни в некоторых странах, где господствующим является буддизм тхеравады (Шри Ланка, Мьянма). Самыми последними примерами из этой области является нарочитое уничтожение объектов высочайшей культурной ценности представителями протестных исламских движений. Мы имеем в виду разрушение Бамианских изображений Будды талибами в 2001 г., мавзолеев в Тимбукту в 2012 г. малийской группировкой «Ансар-ад-Дин», а также подрыв Исламским государством античных памятников в Пальмире в 2015 г. Логика исламских «революционеров» дублирует логику пролетарской революции: мир прошлый должен быть разрушен «до основания», чтобы потом наступило то «затем», которое станет временем строительства на обломках старого мира новой жизни. В число подверженного разрушению попадает и финансовая система, символизирующая Запад (на смену условных «бумажных» валют в ИГИЛ приходит старинная «полновесная» монета), и архитектурные памятники, опять же слиш-

ком ценные для «тлетворного Запада», чтобы их стоило хранить. И тот факт, что разрушаемые памятники символизируют к тому же верования, неприемлемые для салафитских движений, освящает этот символически-политический жест религиозной санкцией.

Конечно, большинство из упомянутых примеров возрастания роли религии в государственной жизни и внешнеполитических отношениях касается тех стран и регионов, где сфера публичной политики находится либо в неразвитом состоянии, либо попросту отсутствует. Однако и в странах, где она имеет серьезную традицию, мы так же видим ренессанс влияния религиозных организаций и религиозных мотиваций социального поведения. Все отечественные религиоведы отмечают резкое увеличение религиозной символики (особенно православной) как в медийном, образовательном пространствах России, так и в ее нынешнем визуальном облике. Апелляция к «вечным», т. е. в данном случае религиозным ценностям, становится одним из инструментов мобилизации общества, а также аргументом в полемике с либеральной идеологией и прагматикой Запада.

Если посмотреть на ситуацию с точки зрения концепции (и идеологии) секулярности, то возникает вопрос: могут ли (имеют ли право) религиозные организации участвовать в публичной политике? Речь идет не только о том, что следует избегать любых религиозных формулировок в официальных политических уложениях или нарративах [8, с. 125–127]. С формальной точки зрения представления о необходимости рациональности как поведения, так и мотивов (религиозных оснований) этого поведения заставляют нас ответить на данный вопрос отрицательно. Концепция «приватности» современной религиозности, казалось бы, указывает на социальную «нишу» ее существования [1]. Однако, с другой стороны, мы видим, что религиозные организации были законодательно исключены из сферы публичной политики только там, где наличие самой этой сферы находилось под вопросом (например, в СССР и большинстве стран Варшавского пакта). Реальность показывает, что религиозные институты, особенно в странах западного типа демократии, уже давно освоили и цели публичной политики, и формы поведения в этой сфере, что является предметом довольно разнообразных исследований [10].

Классическим примером такой религиозной институции является католическая церковь. В середине и второй половине XX в. ею выработана стратегия адаптации к изменяющимся условиям гражданского общества. В этом процессе важную роль сыграл Папа Римский Пий XII (1939–1958), после которого римские понтифики становятся од-

ной из важнейших фигур в сфере гражданских инициатив, имеющих международный характер. Авторитет католической церкви сказывается и при обсуждении множества актуальных для современности тем – от политических противоречий в различных регионах мира до полемики вокруг вопросов биоэтики, гендерного равноправия, прав меньшинств, социальной политики, образования, «культурных войн». В ряде регионов католические институты выступают важным средством интеграции общества и самоидентификации (национальной, исторической, политико-правовой) его членов. Особенно этот феномен известен и изучен в отношении Ирландии и Польши. Но и в других странах католические конгрегации стараются играть интегрирующую роль в жизни общества. Потрясший несколько лет назад католический мир скандал, связанный с сексуальным насилием над воспитанниками католических школ, принципиально не «замыкался» Ватиканом. Наоборот, в целом была выбрана стратегия покаяния и открытости, столь созвучная идеалам современного западного общества. В публичной сфере католическая церковь совершила некий «обряд очищения», показав свое умение «работать над ошибками», приверженность современным ценностям, а также актуальность своей доктрины в условиях «открытого общества».

Не менее важна в интересующем нас ракурсе позиция англиканства. Поскольку светской главой Церкви Англии является монарх, а многие существенные вопросы церковной жизни регулируются парламентом (при этом многие епископы являются членами палаты лордов), в этой церкви, помимо ряда архаических черт, есть немало модернистских явлений, в частности, женский епископат. Отметим, что именно Церковь Англии едва ли не первой среди традиционных церквей начала углубленное обсуждение возможности венчания однополых пар.

Многие религиозные организации занимают весьма активную позицию в отношении вопросов, волнующих западное общество. Но религиозная система ценностей была также важной составляющей в программах многих традиционных политических партий. В самых разных странах существуют десятки политических организаций и движений, в названии которых присутствуют слова «христианский» или «исламский». Самым ярким примером в истории Западного мира является Христианско-демократический союз (ХДС) в Федеративной Республике Германия – одна из ведущих политических сил этой страны, существующая с 1945 г. и совместно с другими партиями успешно конкурирующая за самые высокие посты в государственном аппарате. В ХДС нет положений о «рехристианизации» Германии,

однако ее программа базируется на тех ценностях современного мира, которые, по мнению создателей и руководителей данной партии, имеют христианское происхождение.

Первично здесь признание достоинства личности и ее прав, а также обязанностей государства по представлению каждому члену общества возможностей для частной инициативы и личностного роста. Еще в «Дюссельдорфских тезисах» 1949 г. ХДС четко заявляет о необходимости создания в ФРГ «социально ориентированного» государства, где принципы рыночной экономики должны быть четко соотнесены с принципами социальной справедливости и гражданской солидарности. Особую роль в программных заявлениях ХДС и в политической деятельности этой партии всегда занимали семейные ценности и сам институт семьи. Так, на выборах в Бундестаг в 2013 г. ХДС внес в качестве одного из программных требований получение трудящимися, имеющими семьи, определенных льгот, в том числе и сокращение их рабочей недели.

Особую роль в программе ХДС играет так называемый принцип субсидиарности, требующий от государства помощи и вмешательства лишь в тех случаях, когда личной инициативы или усилий какой-то из социальных групп не хватает для достижения целей, необходимых для социального и личностного развития. Этот принцип вместе с принципом солидарности подразумевает создание организационных структур не вертикального, но горизонтального и сетевого характера, серьезно расширяет права самоуправления и сферу публичной политики. В известной мере он представляет собой адаптацию англо-американских представлений об «открытом обществе» к государственным реалиям континентальной Европы. Именно «субсидиарность», с одной стороны, обязывающая государство к помощи, с другой стороны, предоставляет серьезные возможности для других акторов в общественной деятельности, одними из которых являются религиозные организации.

Достаточно вспомнить о роли представителей New age или неоязыческих общин в мероприятиях, связанных с охраной окружающей среды, чтобы понять, насколько современная сфера публичной политики открыта как для позитивной деятельности религиозных общин, так и для различных «хэппенингов», связанных с их самопрезентацией. Подобной сферой является также деятельность общественного «призрения» – от заботы о бездомных и неимущих до борьбы с опасными с точки зрения современного общества зависимостями, в

первую очередь наркотической и алкогольной. В России, например, на этом поле присутствуют и традиционные религиозные направления, и новые для отечественной «религиозной карты» образования – неопятидесятнические общины, саентологи и т. д.

Конечно, далеко не всегда позиции христианских партий были «социально ответственны». В ряде случаев (например, в Латинской Америке) в течение XX столетия их «политическая линия» неоднократно менялась – от поддержки консервативных авторитарных режимов до критики правящих партий за недостаточное внимание к социальным проблемам и положению меньшинств. Однако общий «тренд» можно сформулировать следующим образом: большинство христианских партий к настоящему моменту в большей или меньшей степени адаптированы к идеалам «открытого общества» и ориентированы на принципиальную религиозную терпимость и плюрализм в сфере публичной политики. Даже партии, которые скептически относятся к процессам глобализации (например, Европейская народная партия, имеющая существенное представительство в Европарламенте), сохраняют верность базовым ценностям плюралистической цивилизации (правда, если они не угрожают европейской идентичности). Можно в качестве примера привести программу российской Христианско-демократической партии, выглядящую достаточно консервативно, однако в разделах о «Государственном устройстве Российской Федерации» и о «Возрождении земской общины» повторяющую базовые идеи принципа «субсидиарности».

В случае исламских партий ситуация более сложна (даже если оставить в стороне «военно-политический» ислам салафитских и прочих движений). Так, примером одной из самых успешных исламских организаций является турецкая Партия справедливости и развития, уже более десятилетия находящаяся у власти. Возникшая в среде умеренных исламистов она смогла частично адаптировать проповедь религиозных ценностей к условиям принципиального светского и столь же принципиально национального государства, созданного в Турции Кемалем Ататюрком. Партия справедливости и развития придерживается ряда либеральных ценностей и идеалов рыночной экономики, однако постепенно возвращает в публичную сферу некоторые религиозные нормы и символы (что, в частности, является одним из препятствий для реализации декларированного желания Турции вступить в Евросоюз).

Религиозные партии создают межгосударственные и даже межконфессиональные объединения, которые имеют целью координацию их политики в социальной и общественной сферах. Как сами партии могут иметь межконфессиональный характер (чаще всего мы видим объединение в их рядах католиков и протестантов, за исключением «горячих точек», подобных Северной Ирландии), так и западные партийные объединения исповедуют своего рода политический экуменизм. Общий язык, который удается выработать представителям разных конфессий, связан с тем, что центром их деятельности является нормативное требование соблюдения прав человека и социальная защита. В последнее время важным элементом становится предотвращение «культурных войн» и минимизация негативных последствий стратегии «мультикультурализма», исповедовавшегося Европейским союзом в последние десятилетия.

Превращение многих современных церквей на своем «приходском уровне» в нечто вроде «социального клуба», начавшееся еще в XIX столетии, также делает их естественным участником сферы публичной политики. В качестве примера укажем на «Основы социальной концепции Русской православной церкви». Этот документ регулирует взаимоотношения Церкви с государством и обществом, делая РПЦ участником общественных процессов. Вообще в России послеперестроечного периода не сформировалось дееспособных политических партий и движений, основанных на религиозных ценностях (традиция, возникшая в начале XX в., так и не была восстановлена, что является, на наш взгляд, негативным фактором в развитии отношений между религиозными общинами и государственностью). В связи с этим Русская православная церковь, как и объединения мусульман России, заполняют известную лакуну в сфере отечественной публичной политики.

Однако участие в публичной сфере требует предельной открытости и со стороны религиозных сообществ (что видно на примере уже упоминавшегося скандала по поводу сексуальных девиаций в католической церкви). Можно сказать, что отчуждение религии от области публичной политики в принципе противоречит системе ценностей и правам личности, так как делает очень узкими и однобокими границы «гражданской вменяемости», а также формализует понимание рациональности как существенной черты современного общества. Видимо, следует обратить внимание на те современные трактовки «светского государства» и «светскости», которые стараются смягчить «тотальность» требования рациональности и секулярности как условия вклю-

ченности в сферу политического на любом ее уровне [4]. В завершение приведем в качестве удачного примера такого ограничения фрагмент из статьи Ч. Тейлора «Что такое светскость»:

«Мы полагаем, что светскость (или лаицизм) касается взаимоотношений государства и религии, тогда как на самом деле она связана с (корректным) ответом демократического государства на вызов разнообразия. <...> Суть государственного нейтралитета заключается как раз в том, чтобы уклоняться от предпочтения или игнорирования не просто религиозных позиций, но любых фундаментальных убеждений – как религиозных, так и нерелигиозных. Мы не можем предпочитать христианство исламу, мы не можем благоволить религии в ущерб неверию – и наоборот» [5, с. 230.].

### Список литературы

1. Бергер П. Религия и проблема убедительности (Перевод из книги: Berger P. *The Sacred Canopy*. – New York, 1967) // *Неприкосновенный запас*. – 2003. – № 6 (32) [Электронный ресурс]. – URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/berger.html>
2. Бурлака Д. К. Ценностно-культурологическая педагогика: идея, воплощение, перспективы // *Вестн. Рус. христ. гуманист. акад.* – 2013. – Т. 4. – Вып. 2. – С. 27–38.
3. Смирнов М. Ю. Религии в России и современное религиоведение // *Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина*. – 2014. – Т. 2. *Философия*. – Вып. 3. – С. 110–120.
4. Степанова Е. А. Религия за пределами оппозиции публичного и частного. // *Вестн. Пермского ун-та. Сер. Политология*. – 2013. – № 1. – С. 163–176.
5. Тейлор Ч. Что такое светскость? // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. – 2015. – № 1 (33). – С. 218–253.
6. Узланер Д. А. Диалог науки и религии: взгляд с позиций современных теорий демократии // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. – 2015. – №1 (33). – С. 136–163.
7. Шматко Н. А. Феномен публичной политики // *Социолог. исслед.* – 2001. – № 7. – С. 106–112.
8. Хабермас Ю. Религия и публичность. Когнитивные предпосылки для «публичного использования разума» религиозных и секулярных граждан // Хабермас Ю. *Между натурализмом и религией. Философские статьи*. – М.: Весь мир, 2011. – С. 109–143.
9. Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. – 2015. – № 1 (33). – С. 254–268.
10. *Recognizing Religion in a Secular Society. Essays in Pluralism, Religion, and Public Policy*. Edited by Douglas Farrow. McGill-Queens University Press, 2004.



**Трактовки религии в публичном пространстве современных обществ**

На материале работ западных и отечественных исследователей в статье анализируются разные трактовки роли религии в публичном пространстве современных обществ. Работа условно поделена на две части, в первой из которых разбираются точки зрения С. Брюса и Ю. Хабермаса на проблему. С. Брюс определяет роль религии в публичном пространстве как исчезающую, а Ю. Хабермас отводит ей второстепенное место. Вторая часть статьи посвящена исследованиям в этой области Ч. Тейлора и Х. Казановы. Автор анализирует публикации Ч. Тейлора, в которых учёный оценивает роль религии в публичном пространстве как равноценную любым другим общественным институтам. Исследуется подход Х. Казановы к этому вопросу и его отношение к религии как к значимому фактору общественной жизни.

The article considers different theoretical traditions regarding the role of religion in the public sphere in modern societies. The text consists of two parts, the first one presenting S. Bruce's and J. Habermas's points of view. Bruce claims that modernization of society leads to a decline of religion. According to Habermas the role of religion for public discourse is less important than that of secular institutions. The second part describes Ch. Taylor's and J. Casanova's studies, the author analyzing the former's in which he considers that role of religion in public space is equal to any other social factor. Besides, J. Casanova's view on religion as on a significant social factor is analyzed here.

**Ключевые слова:** публичная религия, частное и публичное пространство, постсекулярное общество.

**Key words:** public religion, public and private sphere, post-secular society.

Определение подходов к проблеме религии в публичном пространстве современных обществ – одна из важнейших теоретико-методологических задач религиоведения. Значимость религии для традиционных обществ обычно не вызывает особых сомнений. Что же касается оценки места религии в современных индустриально развитых и постиндустриальных обществах, то здесь все не так однозначно [1].

Среди российских учёных, обращавшихся к этой теме, можно отметить Е. А. Степанову и Д. А. Узланера. Степанова в публикации «Религия за пределами оппозиции публичного и частного» анализирует место религии в дихотомии частной и публичной сфер [2]. Узла-

нер в своей статье «Диалог науки и религии: взгляд с позиций современных теорий демократии» подробно исследует взаимодействие религии и науки в публичном пространстве [4].

Прежде чем рассматривать исследовательские трактовки религии в публичном пространстве современных обществ, необходимо определиться с самим понятием «публичное пространство».

Вслед за Д. А. Узланером под этим феноменом в данной статье мы будем понимать «совокупность институтов и практик, располагающихся между сферой государственной власти и сферой приватности, т. е. то, что делает возможной дискуссию по вопросам, имеющим общую для всех членов данного общества значимость» [4, с. 137]. Изучая статус религии перед наукой в формате общественного дискурса, Узланер схематично наметил два подхода к определению места религии в публичном пространстве.

Первый подход условно обозначен исследователем как «модерный». Под данной трактовкой подразумевается «стремление сохранить за наукой приоритетный эпистемологический статус, то есть статус общедоступного универсального языка... Религия должна пройти через обязательную процедуру перевода своих высказываний на общественный язык секулярно-научной рациональности». Второй подход определен как «постмодернистский», здесь на первый план выходит «принципиальное эпистемологическое уравнение любых метафизических доктрин, по крайней мере, в их проекции на общественно политические дискуссии» [4, с. 145].

Разделение трактовок роли религии в публичном пространстве на два основных подхода принято и у западных авторов. По приверженности к этим подходам исследователей, занимающихся рассматриваемым вопросом, можно условно разделить на два «лагеря» [8, с. 97]. Представителями одного из них можно считать Ю. Хабермаса и С. Брюса, к другому отнесем Х. Казанову и Ч. Тейлора. Несомненно, круг исследователей, которые занимаются интересующей нас проблемой, значительно шире, но названные ученые, по нашему мнению, являются наиболее яркими сторонниками анализируемых концепций.

По мнению таких ученых, как Ю. Хабермас и С. Брюс, исчезновение религиозных институтов из общественной жизни людей неизбежно. Индустриальное развитие влечёт за собой вытеснение религии из публичного пространства в плоскость исключительно частной жизни людей. В своих ранних работах подобной точки зрения придерживался и классик социологии религии П. Бергер, но затем исследователь переосмыслил свой подход к этой проблеме.

В книге «Политика и религия» (Politics and Religion) Стив Брюс доказывает, что религия уже перестала быть значимым фактором для

современной политической жизни западной Европы, но продолжает являться таковой в других регионах планеты. Влияние религиозных воззрений на принятие политических решений зависит, по мнению Брюса, от характера религиозной традиции, которую исповедуют в том или ином государстве. Учёный анализирует несколько религиозных доктрин и приходит к выводу, что на степень значимости религии для политической жизни страны влияют четыре фактора.

В первую очередь, это тип религиозной традиции. Брюс полагает, что христианство, ислам и иудаизм менее толерантны, чем индуизм, сикхизм и буддизм. Таким образом, сравниваются монотеистические традиции с политеистическими. Вторым фактором, по мнению Брюса, является характер распространения религии. Так, например, ислам и христианство всегда имели тенденцию к универсализму и к мировой экспансии. Третьим фактором для Брюса является способность каждого конкретного религиозного института сохранять традиции и обряды в повседневной жизни своих последователей. Брюс полагает, что точное следование религиозным предписаниям, характерное для ислама, влечёт за собой формирование строгой и в чём-то даже жёсткой религиозной доктрины. Христианство в этом отношении действует мягче, и как следствие менее консервативно в своих традициях. Четвёртым фактором, по мнению учёного, является непосредственное взаимодействие религии и государства. Брюс, анализируя взаимоотношения этих двух институтов в исламских и христианских государствах, отмечает, что христианство признаёт наличие светской сферы помимо религиозной, ислам же не допускает подобного разделения в жизни своих последователей [5].

Стив Брюс активно опровергает точку зрения, согласно которой «так как будущее нам не известно, то всегда есть возможность предположить, что упадок религии в двадцатом веке – это временное явление, и возрождение интереса к религиозным верованиям неизбежно» [7]. По мнению Брюса, для сохранения религии в общественной жизни необходимо объединение верующих в единое сообщество. Учёный полагает, что подобное возрождение возможно только в условиях серьёзного межконфессионального конфликта. В богатых и стабильных демократических обществах потребления механизм восстановления религии не будет функционировать, так как там декларируется право на свободу выбора: «Мы верим, что у нас есть право выбора наших электроприборов, мы требуем иметь такое же право при выборе веры в сверхъестественное» [5, р. 262], – замечает Брюс. Он считает, что упадок религии в XX в. был не случайным событием, а закономерным следствием комплекса социальных транс-

формаций, которые принято называть модернизацией. По его мнению, процесс модернизации необратим. Угасание религиозной традиции Стив Брюс расценивает как важный вклад религии в процесс формирования либеральной демократии в современном обществе.

Позиция еще одного исследователя – Юргена Хабермаса – по отношению к роли религии в публичном пространстве на данном этапе не так категорична. Первоначально Хабермас, как и Стив Брюс, не рассматривал религию как значимый фактор в жизни современного общества, но с течением времени исследователь вынужден был констатировать, что религия стала иметь серьёзное значение для современного мира: «Начиная с эпохальных изменений 1989–90-х религия и религиозные общины приобрели невиданную, до сих пор политическую значимость» [9, с. 1]. По мнению Хабермаса, современная постметафизическая философия

«готова прислушиваться к религии, оставаясь во всем агностической... Но она воздерживается от рационалистического предположения о том, что только она может решить, какая часть религиозных доктрин является рациональной, а какая нет» [2, с. 171].

Хабермас считает, что в современном постсекулярном обществе приверженцы светских воззрений и религиозные сограждане должны учиться понимать и принимать друг друга.

«До тех пор, пока светские граждане убеждены в том, что религиозные традиции и религиозные сообщества в некотором смысле являются архаичными остатками предмодерных обществ, которые продолжают существовать в настоящем, они будут понимать свободу совести в качестве культурной версии консервации вымирающего вида... Секулярные граждане должны воспринимать свой конфликт с религиозными взглядами в качестве рационального предполагаемого несогласия» [2, с. 171].

Что касается верующих граждан, то им необходимо научиться пользоваться языком светского общения, так как на данном этапе это язык публичного дискурса. Если представители религиозных общин хотят быть полноправными участниками общественных дебатов, то они должны таким языком овладеть. В современном обществе как верующие, так и неверующие граждане государства должны иметь одинаковое право быть услышанными. Несмотря на то, что Хабермас признаёт серьёзность и значимость религиозных позиций в публичном дискурсе, его базовый подход остаётся прежним. По мнению Юргена Хабермаса, религиозные концепции уступают светскому мировоззрению в общественной жизни современного общества. Для Хабермаса разум имеет приоритетное значение по сравнению с верой в момент принятия общественно важных государственных решений.

С таким подходом к месту религии в публичном пространстве не согласен канадский исследователь Чарльз Тейлор. По его мнению, религия не должна восприниматься обществом как нечто особенное ни в политических дебатах, ни в каких-либо других. Религиозное мировоззрение может приниматься на равных наряду с любым другим мировоззрением. В диалоге с Хабермасом Тейлор говорит о том, что язык и стиль повествования религиозного человека вполне понятен светскому обществу и не требует дополнительного перевода. Он считает, что неприемлема любая дискриминация. Как подчеркивает Тейлор, законы и институты подобного общества должны вытекать из согласия, из убежденности в том, что общество и его будущее принадлежит всем членам данного общества без исключения.

Тейлор критикует позиции, отстаивающие «запрет на любые аргументы, отсылающие к “всеобъемлющим взглядам” (в том числе и к взглядам религиозным)» [3, с. 226]. Исследователь считает, что все религиозные традиции должны внести свой вклад в формирование общества и его политической идентичности. Тейлор отмечает, что в обществе повсеместно бытует ложная, по его мнению, модель светскости, которая: «касается взаимоотношений государства и религии, тогда, как на самом деле она связана с (корректным) ответом демократического государства на вызов разнообразия» [3 с. 230]. Тейлор в своей дискуссии с Хабермасом говорит следующее: «То, что Юрген называет “секулярное”, я зову “нейтральное”» [цит. по 11, р. 67]. По его мнению, залог благополучного развитого общества как раз и состоит в государственном нейтралитете по отношению к «любимым фундаментальным убеждениям – как религиозным, так и не религиозным. Мы не можем предпочитать христианство исламу, мы не можем благоволить религии в ущерб неверию – и наоборот» [3, с. 230]. Чарльз Тейлор полагает, что все явления, которые формируются в обществе, должны быть равноценны для государства, так как именно эти явления и создают идентичность этого общества. В этой связи роль религии в публичном пространстве значима не меньше любого другого общественного явления, но и не больше.

Хосе Казанова на обширном эмпирическом материале таких стран, как Испания, Польша, Бразилия и Соединённые Штаты Америки, доказывает, что религия играет серьёзную роль в публичном пространстве современного мира, и эта роль, по мнению исследователя, положительная [6].

Благотворное влияние религиозных институтов на формирование либеральных ценностей Соединённых Штатов Америки неоспоримо, считает Казанова. В Американской истории религиозная самобыт-

ность многочисленных объединений стала одним из основополагающих факторов при формировании национального общественного плюрализма.

В противовес американской модели на другой стороне Атлантики безоговорочная преданность ценностям просвещения привела европейцев к ряду конфликтов и противоречий, связанных с вопросами веры. По замечанию Е. А. Степановой:

«От имени свободы, индивидуальной автономии, толерантности и культурного плюрализма от религиозных людей – христиан, иудеев и мусульман – требуется сохранять свои религиозные верования, идентичность и нормы в качестве “частных”, чтобы они не беспокоили проект современной, секулярной, просвещённой Европы» [2, с. 167].

В XXI в. удерживать религию в личном, интимном пространстве оказалось трудноосуществимой задачей:

«Мусульманские коллективные идентичности и их публичные репрезентации становятся источникам страха не только в силу того, что они основаны на ином – нехристианской и неевропейской религии, но, что более важно, в силу их религиозности как таковой в качестве противоположности европейской секулярности» [2 с. 168].

Казанова отмечает, что сейчас реакция на переселенцев из исламских регионов сравнима с отношением протестантского населения Северо-Американских Штатов в XIX в. к эмигрантам-католикам. Вновь прибывшие переселенцы из католических регионов воспринимались тогда протестантами как принципиально инородный элемент, не приспособленный к демократическим нравам Нового Света. Процесс «американизации» католиков продлился более ста лет и закончился успешной интеграцией представителей этой конфессии в американское общество. На данном этапе подобным чужеродным элементом для европейской и американской культуры является ислам. И если в Европе процесс интеграции протекает болезненно, то на американской почве, как считает Казанова, этот процесс не так проблематичен. Тем не менее прогнозировать будущее исламской культуры на Американском континенте сложно. Как задаются вопросом некоторые авторы:

«Следует ли последователям ислама сформировать изолированную, охраняющую свою идентичность от губительной американизации, субкультуру, или же позиционировать себя в пространстве публичного дискурса как конкурентно способную силу, демонстрирующую альтернативную традицию в условиях современного культурного многообразия?» [10, р. 135].

В американском обществе бытуют опасения, что американизация ислама может обернуться исламизацией самой Америки и на континенте произойдет реализация проекта исламского универсализма. Так или иначе процесс интеграции уже происходит.

«Ислам становится не просто быстро растущим религиозным объединением в Соединенных Штатах, но и одной из многих религиозных деноминаций, распространённых в Америке. Более того, исламу, как и католицизму, предопределено играть в будущем важную роль в публичном пространстве» [10, p. 135].

Учитывая подобные процессы, Хосе Казанова призывает не просто признать важность религии для современного общества, но и рассматривать это явление как положительный фактор в процессе формирования публичного пространства.

Несколько рассмотренных трактовок роли религии в публичном пространстве демонстрируют основные позиции в подходах современного религиоведения – от полного отрицания какой-либо роли до признания и позитивного отношения. Стив Брюс полагал, что основная заслуга религии перед современной культурой – это её (религии) полнейшее исчезновение с повестки общественных дебатов. Юрген Хабермас признаёт право религии присутствовать в общественном дискурсе, но статус религиозного мировоззрения он ставит ниже статуса научной картины мира. В свою очередь Чарльз Тейлор призывает признать религиозный фактор «равным среди прочих». Наконец, Хосе Казанова трактует значение религии для развития современного общества как сугубо положительное.

В заключение следует сделать небольшой комментарий к самой проблематике обсуждения. Как верно заметил Чарльз Тейлор во время одной из дискуссий с Юргеном Хабермасом, «когда мы говорим “религия”, мы не должны думать только о христианстве. Ведь ещё существует и буддизм и индуизм, многое из вышесказанного абсолютно не применимо к этим религиозным течениям» [11, с. 68]. Исследователь Джудит Батлер, будучи участником той же дискуссии, заметила, что следует не только аккуратно обращаться с понятием «религия», помня о многообразии форм этого явления, но также не забывать и о специфике самого феномена «публичное пространство», которое также требует досконального исследования.

---

**Список литературы**

1. Смирнов М. Ю. Перспективы религии // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2013. – Т. 2. Философия. – № 2. – С. 194–206.
2. Степанова Е. А. Религия за пределами оппозиции публичного и частного // Вестн. Перм. ун-та. Сер. Политология. – 2013. – № 1. – С. 163–176.
3. Тейлор Ч. Что такое светскость? / пер. с англ. // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2015. – № 1 (33). – С. 218–254.
4. Узланер Д. А. Диалог науки и религии: взгляд с позиций современных теорий демократии // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 136–164.
5. Bruce S. Politics and Religion. – Cambridge: Polity Press, 2003.
6. Casanova J. Public Religions in the Modern World. – Chicago: University of Chicago Press, 1994.
7. Fenn R. K. The Blackwell Companion to Sociology of Religion. – Blackwell Publishing, 2003.
8. Furseth I., Repstad P. An Introduction to the Sociology of Religion. – Burlington: Ashgate Publishing Company, 2006.
9. Habermas J. Religion in the Public Sphere // European Journal of Philosophy. – 2006. – 14 (1). – P. 1–25.
10. Helco H., McClay W. M. Religion Returns to the Public Square Faith and Policy in America. – Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press, 2003.
11. Mendieta E., VanAntwerpen J. The Power of Religion in the Public Sphere. – Columbia: Columbia University Press, 2011.



### **Тема гражданской религии в современном российском религиоведении**

Понятие гражданской религии предполагает набор общих символов, идей, ритуалов, принимаемых большинством граждан страны как священные, имеющие надмирный характер и являющиеся консолидирующими для нации. В статье рассматривается разработка темы гражданской религии в работах современных отечественных исследователей.

The concept of civil religion implies a set of common symbols, ideas, rituals, that are taken by the majority of citizens as sacred, having a transcendent character and are consolidating for the nation. The article discusses the development of the theme of civil religion in the works of modern Russian researchers.

**Ключевые слова:** гражданская религия, символы, религия и общество, исследования религии.

**Key words:** civil religion, symbols, religion and society, study of religion.

В 1967 г. «Journal of the American Academy of Arts and Sciences» (Winter 1967. Vol. 96. № 1. P. 1–21) опубликовал статью американского социолога Роберта Нилли Белла (Robert Neelly Bellah, 1927–2013) «Гражданская религия в Америке» («Civil Religion in America») [10], в которой автор концептуализировал понятие гражданской религии. Суть работы Р. Белла сводилась к тому, что в политическом, социальном, культурном, символическом пространстве Соединенных Штатов Америки существует определенный набор идей, символов, ритуалов, действий, которые являются важным интегративным фактором, консолидируют нацию, состоящую из представителей различных социальных групп (политических, религиозных, общественных и пр.).

Понятие гражданской религии Р. Белла воспринял у Жана-Жака Руссо (1712–1778), представителя французского Просвещения. В работе 1771 г. «Об общественном договоре или принципы политического права» глава VIII называется «О гражданской религии». В этой главе Руссо выделяет три рода религии по отношению к обществу: религия человека, религия гражданина и религия священническая. Для нашего исследования важно, что говорил Руссо о втором роде религии – религии гражданина.

«У нее свои догматы, свои обряды, свой внешний культ, предписываемый законами; исключая ту единственную нацию, которая ей верна, все остальное для нее есть нечто неверное, чуждое, варварское; она распространяет свои обряды не далее своих алтарей». Этот род религии «... соединяет в себе веру в божество и любовь к законам и тем, что, делая отечество предметом почитания для граждан, она учит их, что служить Государству – это значит служить Богу-покровителю. ... Тогда умереть за свою страну – это значит принять мученичество; нарушить законы – стать нечестивцем; а подвергнуть виновного проклятию общества – это значит обречь его гневу богов: Sacer estod» [8. с. 316].

Руссо предлагает гражданскую религию как новую модель государственно-религиозных отношений, в которой государство поддерживает религиозность своих подданных, не вмешивается в религиозную деятельность граждан, оставляя за ними право на поклонение богам так, как они этого хотят, и в том виде, в каком им это хочется. Важное условие этой религии – почитание и служению своему государству, где государство, если не приравнивается к Божеству, то находится в одном с ним измерении, являя собой нечто трансцендентное, находящееся над миром. Государство имеет общие для всех правила, праздники, ритуалы, что служат гражданской религии государства. Среди них жертвенность, а также мораль и обязанности.

Р. Белла в своей работе утверждал, что в американском обществе независимо от всех религиозных направлений установилась «...детально разработанная и хорошо институализированная гражданская религия Америки»; и важно не только её наличие, но также и то, что «эта религия, или будет точнее сказать религиозное направление, имеет собственную значимость и целостность. И требует такого же внимательного рассмотрения, как и любая другая религия» [2, с. 164]. Гражданская религия принимается большинством граждан Америки, служит объединяющим национальным фактором, вне зависимости от частных религиозных взглядов. В центре этой религии стоит само государство и идея избранности американской нации, где государство находится под прямым руководством Бога, народ является носителем Его воли, и долг народа исполнять Его волю. И что это чувство долга глубоко укоренено практически в каждом американце.

В отечественной науке работа Р. Белла «Гражданская религия в Америке» продолжает вызывать интерес и обсуждение, понятие «гражданская религия» широко используется в самых различных контекстах. Для нас представляет интерес круг мнений по этой теме, которые высказывают представители светских и конфессиональных позиций в исследованиях религии. Из заметного уже числа суще-

ствующих публикаций выберем для рассмотрения некоторые, появившиеся относительно недавно – за последние 10 лет.

С конфессиональной точки зрения гражданскую религию осмысляет В. Р. Легойда в работе «Гражданская религия: pro et contra» (2003). Пытаясь определить смысл этого феномена, Легойда ставит вопрос – является ли он религией. Этот автор критически относится к самой идее гражданской религии, фактически отказывая ей быть религией и обозначая ее как «... культ государства, в центре которого находится идея избранности американской нации» и характеризуя ее «...компромиссным альтернативным вариантом традиционным верованиям, при этом вариантом весьма поверхностным по сравнению с традиционными религиями». Саму концепцию гражданской религии он считает в лучшем случае «...чем-то вроде веберовского идеального типа – не служащей адекватным отражением реальности интеллектуальной конструкцией, которая может помочь исследователю понять некоторые процессы в американской общественно-политической жизни» [6].

В. Р. Легойда отмечает, что основополагающей для гражданской религии в Америке является идея об избранности американского народа, в которой существует две тенденции: 1) избранность народа – это свободный дар Творца, а не заслуженная привилегия, отсюда вытекает необходимость в постоянной координации народа с замыслом Творца о нем; 2) принятие избранности народа как дара Творца ставит народ в исключительное положение. Общий вывод, к которому приходит Легойда, следующий: гражданская религия является «...компромиссным альтернативным вариантом традиционных верований, при этом вариантом весьма поверхностным по сравнению с традиционными религиями» [6].

Еще одним автором, которого можно отнести к приверженцам конфессионального подхода к проблеме гражданской религии, является В. А. Бачинин, который в работе «Что нужно России – гражданская религия или христианская идея?» (2004) анализирует и критикует статью «Социология и гражданская религия в современной России» А. Б. Гофмана [4], вступает с ним в заочную полемику.

В. А. Бачинин критикует идею гражданской религии, считает ее несовершенной, ненужным творением рук человеческих и никак не могущей стать той идеей, которая смогла бы объединить все общество, стать поистине национальной. Автор занимает ярко выраженную религиозную позицию и главную проблему современного российского общества видит в секулярном мышлении и секулярном сознании, в котором пребывает российское общество. Бачинин пред-

лагают перестать мыслить секулярными, т. е. атеистически-материалистическими, категориями и использовать другой язык. «Здесь нужен иной язык – язык не светской идеологии и даже не политической социологии, а политической теологии» [1].

Для автора объединяющая идеология России не может лежать в сфере светского пространства. Опыт новейшей истории показал, что «ни коммунистическая, ни какая другая партийная или национальная идеология не может сыграть роль объединяющей идеологии», и причиной этого является то, что такого рода идеологии обращены к части общества, группе или классу и тем самым не могут стать универсальными.

Универсальной идеологией, объединяющей силой в России может стать только религия. Религиозное сознание (речь идет о христианском сознании), в отличие от политического, ставит на первое место в ряду ценностей не идеологемы, а Священные Писания, которые учат, «...что вся жизнь человеческая, всё в мире – политика, экономика, благополучие, безопасность людей – находится в руках Бога. Она утверждает, что люди, народы, уповающие только на себя, на свои силы, на свою гордыню и дерзость, неизменно терпят крах» [1]. А раз так, то и объединяющей идеей для нашего общества должна стать такая идея, которая стояла бы над обществом с его пороками и несовершенством, которая стала бы ценностной, нормативной доминантой в социальной и духовной жизни.

Для Бачинина – это христианская идея. Ценность её в том, что она есть не творение человеческого ума, а дана свыше, самим Богом, через Иисуса Христа. Автор отмечает, что это должна быть не конфессионально выраженная идея, а общая христианская идея, и говорить об этой идее необходимо начинать со школы: «...социальную и духовную жизнь надо организовывать так, чтобы живая душа, ищущая живого Бога, могла бы Его обрести». И в этом обретении Бога социально-дисциплинарные институты государства должны помогать, и тогда проблемы в жизненно важных сферах человеческой деятельности – экономической, политической, правовой, воспитательно-образовательной, семейной, культурной и др., по мнению автора, со временем сами собой решатся, потому что, обретя Бога, невозможно не измениться.

«Если же каждая индивидуальная душа вместе с коллективной душой народа будут пребывать под сенью крыл живого Бога, то социальный прогресс непременно приложится. Ибо с Богом возможно всё!» [1].

Кирилл Говорун (Украина) в работе «Православная гражданская религия» (2015) также подходит к гражданской религии с конфессиональных позиций. Он отмечает, что после распада Советского Союза на смену «гражданской религии» СССР пришло не христианство, а некий новый набор, состоящий из элементов имперского, советского и нового периода, носящий эклектичный характер. При этом некоторая неопределенность понятия «гражданская религия» делает ее достаточно удобной для рассмотрения в различных аспектах. Замечена тенденция сконструировать своего рода гражданскую религию на основе христианства православного вероисповедания.

«Форма конституирования новейшей российской гражданской религии традиционна – через соборы. Ее главным форумом – "вселенским собором" – является "Всемирный Русский Народный Собор". На этих соборах оттачиваются богословские формулы, которые, однако, говорят не столько о Боге, сколько о социальных и политических ценностях, которые должны сплотить русских людей вокруг нынешнего политического режима» [3].

Протагонистом этой гражданской религии является Русская православная церковь (Московский патриархат), которая поддерживает нынешнюю политическую систему и стремится заполнить традиционными христианскими идеями то пространство, которое освободилось после крушения советской идеологии.

Такая форма гражданской религии весьма эклектична, когда в святцах вместе стоят и император Николай II, и И. В. Сталин. Как отмечает К. Говорун:

«Во многих отношениях эта вера остается однородной по отношению к старой советской идеологии. Иными словами, в рамках гражданской религии оказывается, что не Церковь перетягивает на свою сторону ностальгирующее по империи и советскому прошлому общество, а общество перетягивает на свою сторону Церковь» [3].

Тем самым происходит замена объекта поклонения в религиозном сознании Бога на политические или государственные идеи данного времени. К. Говорун отмечает опасность слияния православной церкви и государственной системы, возможность будущей подмены или изменения объекта поклонения с Бога на государство.

Со светских позиций выступает А. Б. Гофман с работой «Социология и гражданская религия в России» (2005). Автор считает важным для России наличие такого понятия, как «национальная идея» и рассматривает ее поиски как важную общественную задачу. Обосновывая это, он пишет:

«...любое общество испытывает фундаментальную потребность (и так или иначе её удовлетворяет) в определенной совокупности ценностей, более или менее общепринятых на социальном уровне, составляющих ценност-

ное ядро социальной системы и носящих в известной мере сакральный характер для индивидов в данном обществе» [4].

В качестве национальной идеи автор предлагает рассмотреть такое явление, как гражданская религия, которая должна стать для России на этом историческом этапе объединяющей. Специфика России состоит в том, что российское общество большую часть своей истории было разнообразно во всех своих проявлениях: региональном, этническом, религиозном, культурном и т. д. Необходимое условие возникновения и функционирования гражданской религии – это чувство единства, без которого невозможно построение гражданского общества. Но этого единства самого по себе недостаточно, его надо осознать и понять его взаимозависимость в различных областях деятельности человека и государства. Такое осознанное единство – это величина, в какой-то степени священная и обладающая способностью к воздействию на более эффективное функционирование экономических и договорных отношений.

В системе договорных отношений невозможно обойтись без веры, где вера подтверждает святость соблюдения договора, выводя его из рамок удобства и выгоды. Автор цитирует Эмиля Дюркгейма: «Договор и интерес сами по себе выступают как цементирующая сила лишь тогда, когда они опираются на недоговорное начало, т. е. на общие социальные (нравственные, правовые, религиозные) ценности».

Этатизация полностью разрывает гражданские связи в обществе, которые становятся возможны только при условии высочайшего разрешения со стороны государства. В идее державности нет места человеку, гражданину, вернее, он занимает позицию внизу списка ценностей такого государства.

Гражданская религия невозможна без гражданина, а воспитание гражданина – важнейшая задача построения гражданского общества, где гражданская религия станет тем, что объединит всех граждан. Совместный исторический опыт, праздники, традиции, коллективные ценности, практики и т. д. – всё это носит характер общезначимый, общецентный, способный при всем разнообразии стать той скрепой, что объединит страну и приведет к появлению национальной идеи.

Без ценностного фундамента невозможно строительство гражданского общества, ценностный фундамент должен стать священным, и именно тогда, когда это произойдет, и станет возможно само гражданское общество. Эти общие ценности во многом уже есть, их не надо искать или изобретать, и социология сможет помочь в этом,

выступая и как форма научного знания, и как особый род мировоззрения [4].

Еще одной работой, связанной с темой гражданской религии, является статья И. Е. Задорожнюка «Гражданская религия и патриотическое воспитание в системе образования США» (2007). В своей работе автор рассматривает роль, место и значение религиозного компонента в образовательной системе на примере гражданской религии в Соединенных Штатах Америки. И. Е. Задорожнюк раскрывает такой аспект в гражданской религии, как привитие гражданам США мысли о том, что они есть избранный народ и что Верховное Существо покровительствует своему избранному народу. Мысль эта внушается гражданам страны с младенчества и становится частью воспитательного процесса.

Такое приобщение начинается с общественных школ, финансируемых государством, средствами штатов и различных общин. Кроме государственных учебных заведений приобщение к гражданской религии происходит и в негосударственных, таких как религиозные семинарии, академии и т. д. Выпускники общественных школ входят в высшие учебные заведения, имея в своем багаже эти зачатки гражданской религии. Несмотря на провозглашаемую секулярность университетов, в них имеются молельные комнаты, где по очереди верующие различных деноминаций могут молиться. В такой комнате обязательно находится государственный флаг США, в присяге которому есть слова о «нации под Богом», а в молитвах вспоминается Бог, который благоволит Америке и американской нации.

Эта убежденность распространена во многих политических, религиозных, общественных и иных сообществах Америки, а также разделяется отдельными гражданами и является частью патриотического воспитания американской системы образования. Идея богоизбранности американцев навязывается во всех институтах образования от школ и выше и является функцией политической идеологии, которая объединяет их в вере и поклонении этой Высшей Силе.

В школах Америки день начинается с молитвы: «Я верю в Соединенные Штаты Америки как правительство народа, из народа и для народа; чья прочная сила производна от согласия управляемых; в демократию в республике; в суверенную Nation под Богом многих суверенных штатов; в совершенный союз, единый и неделимый; установление тех принципов свободы, равенства и справедливости, за которые американские патриоты жертвовали своими жизнями и счастьем. Я поэтому верю, что моей обязанностью является любить страну, поддерживать ее Конституцию, повиноваться ее законам, по-

читать ее флаг и защищать ее против всех врагов» [5]. С момента ее появления в 1892 г. она произносилась вслух, но Верховный суд в 1963 г. предписал произносить ее про себя. Споры о необходимости молитвы ведутся до сих пор. Ситуация обостряется тем, что конец XX в. – время миграции, и в Америку приехало более 10 млн иммигрантов из Азии и Тихоокеанского региона, в массе своей не принадлежащих по своему вероисповеданию к христианским церквям и в своих религиозных предпочтениях не разделяющих монотеистические представления о Высшем Существо.

В конце статьи автор делает вывод:

«Усвоение в публичных школах гражданских норм с использованием ценностей веры в Америку – не только ключевой фактор политического воспитания учащихся, но и предпосылка надежного вхождения студентов в политическую жизнь» [5].

Еще одним автором, исследовавшим проблему гражданской религии со светских позиций, является Е. М. Мирошникова, которая в своей работе «Гражданская религия: возможна ли она в России?» (2004) рассматривает гражданскую религию как консенсус между Free Exercise Clause – правом граждан на свободу совести и Establishment Clause – запретом на государственную поддержку религии.

В России, отмечает Е. М. Мирошникова, гражданская религия могла бы стать важной составляющей стабилизации и укрепления общества, но вместе с тем сам термин пока еще непонятен и вызывает некоторое недоумение «... прежде всего отсутствием необходимого опыта в построении гражданского общества, а с другой стороны, принципиально новым отношением к религии, осмыслением ее роли в современном российском обществе» [7].

Автор отмечает, что термин *civil religion* при дословном переводе не передает полностью его содержание и предлагает использовать термин «гражданская религия» как гражданский договор о религиозных ценностях. В целом вопрос о необходимости гражданской религии или ее отсутствии в российском обществе не стоит. Для автора это объективная закономерность, которая присутствует в различной степени в каждом обществе, и Россия здесь не исключение. Как в Америке, так и в России «гражданская религия ... способствует укреплению толерантности в поликонфессиональном обществе» [7]. Автор полагает, что изучение феномена гражданской религии способствовало бы, с одной стороны, сохранению национальной идентичности и традиционных духовных ценностей, а с другой стороны, гарантировало бы права и свободы человека.



Конечно, количество работ, посвященных гражданской религии, гораздо больше, чем приведено в статье, и с каждым годом оно растет [9], но в целом нам хотелось передать полярность мнений о гражданской религии через призму убеждений светских и конфессионально настроенных авторов.

### Список литературы

1. Бачинин В. А. Что нужно России – гражданская религия или христианская идея? // [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.archipelag.ru/authors/bachinin/?library=1332> (дата обращения: 07.09.2015).
2. Белла Н. Роберт. Гражданская религия в Америке / пер. с англ. С.Б. Веселовой, В. А. Егорова // Вестн. Рус. христ. гуманист. акад. – 2014. – Т. 15. Вып. 3.
3. Говорун Кирилл. Православная гражданская религия // [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.isras.ru/files/File/publ/Soc\\_GraghdReligiya\\_Gofman.pdf](http://www.isras.ru/files/File/publ/Soc_GraghdReligiya_Gofman.pdf) [www.russ.ru/Mirovaaya-rovestka/Pravoslavnaaya-grazhdanskaya-religiya](http://www.russ.ru/Mirovaaya-rovestka/Pravoslavnaaya-grazhdanskaya-religiya) (дата обращения: 15.09.2015).
4. Гофман А. Б. Социология и гражданская религия в России // [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.isras.ru/files/File/publ/Soc\\_GraghdReligiya\\_Gofman.pdf](http://www.isras.ru/files/File/publ/Soc_GraghdReligiya_Gofman.pdf) (дата обращения: 15.09.2015).
5. Задорожнюк И. Е. Гражданская религия и патриотическое воспитание в системе образования США // [Электронный ресурс]. – URL: <http://smolpedagog.ru/article%2070.html> (дата обращения: 07.03.2012).
6. Легойда Владимир. Гражданская религия: pro et contra // [Электронный ресурс] URL: [http://www.religare.ru/2\\_1555.html](http://www.religare.ru/2_1555.html) (дата обращения 10.09.2015)
7. Мирошникова Е. М. Гражданская религия: возможна ли она в России // Религия и право. – 2004. – № 1. – С. 4–6.
8. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. – М., 1998. – С. 414.
9. Смирнов М. Ю. Гражданская религия как модель и как реальность // Классификация религий и типология религиозных организаций / под ред. И.Я. Кантерова, Е.С. Элбакян, И.Н. Яблокова, М.Н. Ситникова. – М.: Изд-во АТиСО, 2008. – С. 119–124.
10. Bellah R. N. Civil Religion in America // [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.robertbellah.com/articles\\_5.htm](http://www.robertbellah.com/articles_5.htm) (дата обращения: 29.05.2015).

### Дискуссия о теологии в российской высшей школе

Появление теологии в числе направлений подготовки в системе отечественного высшего образования вызвало много дискуссий. Полемика по этому поводу продолжается уже два десятилетия, в ней активно участвуют исследователи религии, как светские, так и конфессиональные, представители религиозных объединений, юристы. В статье предпринимается попытка проследить и реконструировать основные повороты и аргументы этой дискуссии.

The emergence of theology as part of the national University training has caused a lot of discussion. The debate on this issue has been active for two decades, scholars of religion, both secular and confessional, representatives of religious organizations, lawyers being involved in it. In this paper an attempt is made to trace and reconstruct the basic turns and arguments of this debate.

**Ключевые слова:** теология, высшее образование, научная специальность, наука, дискуссия.

**Key words:** theology, higher education, scientific specialty, science, debate.

Богословское образование осуществляется в современной России в разнообразных формах. Конфессиональные образовательные учреждения в качестве религиозных организаций получают лицензии на ведение образовательной деятельности (например, Санкт-Петербургский христианский университет, Санкт-Петербургская православная духовная академия РПЦ, Московская богословская семинария ЕХБ и др.) В этих образовательных учреждениях обучение теологов ориентировано на особенности и нужды определенной конфессии.

С первой половины 1990-х гг. началась разработка и внедрение федеральных государственных стандартов высшего образования по теологии, было принято несколько их вариантов. В настоящее время действуют ФГОС ВО по направлению подготовки 48.03.01 Теология (уровень бакалавриата) и ФГОС ВО по направлению подготовки 48.04.01 Теология (уровень магистратуры), утвержденные 17 февраля 2014 г.; ФГОС ВО по направлению подготовки 48.06.01 Теология (уровень подготовки кадров высшей квалификации), утвержденный 15 апреля 2014 г.

25 сентября 2015 г. президиум Высшей аттестационной комиссии одобрил паспорт научной специальности «теология». С утверждением ФГОС по теологии у высших учебных заведений появилась возможность вести подготовку теологов по аккредитованным государством программам. Эту возможность стали реализовывать высшие учебные заведения различного статуса, как государственные, так и негосударственные. В настоящее время такие образовательные услуги предоставляют несколько десятков вузов на территории Российской Федерации (например, Тульский государственный университет, Саратовский государственный университет им. Н. Г. Чернышевского, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, Русская христианская гуманитарная академия, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет и др.). На Патриаршем совещании «Теология в вузах: взаимодействие Церкви, государства и общества» в конце 2012 г. было объявлено, что теологов готовят 37 государственных и 10 негосударственных образовательных учреждений [6]. Дискутировался вопрос о том, могут ли вузы, являющиеся религиозными организациями, иметь аккредитованные государством программы подготовки, в частности теологов. В 2008 г. учебные заведения профессионального религиозного образования получили такую возможность.

Появление теологии в числе направлений подготовки в системе высшего образования стало весьма дискуссионной новацией для образовательной системы РФ и для общества в целом. Poleмика по этому поводу продолжается уже два десятилетия, в ней активно участвуют исследователи религии, как светские, так и конфессиональные, представители религиозных объединений, юристы. Дискуссии затрагивают широкий спектр тем, среди них: сущность теологии, ее объект и предмет, методология, дисциплинарная структура; место теологии в системе высшего образования, ее роль в церкви и обществе; понятие светского характера государства; разграничение областей религиоведения и теологии. Poleмика вокруг этих вопросов подчас выходит за рамки академического дискурса, приобретает ожесточенный характер, сопровождается необоснованными обвинениями и утверждениями. В настоящей статье предпринимается попытка проследить и реконструировать основные повороты и аргументы этой дискуссии. В статье рассмотрены не все ее нюансы, а лишь основная аргументация.

Сторонниками полноправного утверждения теологии в качестве аккредитованного государством направления подготовки в высших учебных заведениях являются в первую очередь представители раз-

личных религиозных объединений. Эту точку зрения озвучивает руководство Русской православной церкви, мусульманской уммы и других конфессий. Нельзя сказать, что такое мнение в конфессиональной среде является единственным, однако высказывается оно достаточно громко и настойчиво. Определенная часть ученых (гуманитариев и естественников) также разделяет эту позицию. Она находит обоснование в работах ряда исследователей, в которых рассматриваются различные аспекты феномена теологии и вопросы теологического образования. Значительный вклад в защиту теологии и ее места в высшем образовании РФ вносят правоведаы.

Спектр аргументов, которые приводят сторонники теологии, достаточно широк. Один из наиболее распространенных – ссылка на европейский опыт преподавания теологии в государственных университетах, который (при всем его многообразии) включает в себя признание государством дипломов по теологии и государственное финансирование теологических факультетов, тесное взаимодействие последних с церковными структурами. Так, И. В. Понкин рассматривает правовую базу и особенности функционирования 28 теологических факультетов и теологических высших учебных заведений в разных государствах Европы [13], на этот опыт ссылается в своем заключении А. Я. Капустин [7, с. 29]. В. К. Шохин отмечает, что в преподавании теологии в системе высшей светской школы мы отстали от западной цивилизации по разным подсчетам на 6–8 столетий [15, с. 4].

Ряд доводов сторонников теологии как специальности высшего образования можно назвать апелляцией к общественно-государственным интересам, некоторые доводы связаны с интересами, целями и логикой развития религиозных организаций. Часто звучащим аргументом в защиту места теологии в образовании являются связываемые с ней надежды на «духовно-культурное возрождение страны» [15, с. 11] и ее нравственное преобразование.

Представители конфессий видят в отсутствии развитой системы теологического образования, признаваемой государством и обществом, фактор усиления религиозного радикализма и роста влияния иностранных проповедников и теологов, негативно настроенных к России [5, с. 66–68]. Представители конфессий (прежде всего РПЦ и мусульмане) и те, кто солидарен с ними в этом вопросе, также объясняют свою заинтересованность в развитии теологического образования в светских вузах необходимостью формирования конфессиональной интеллигенции, образованных кадров (например, для преподавания курса ОРКиСЭ в школах), социализации верующих и миссионерскими целями.

Разнообразные доводы юридического характера в пользу включения теологии в систему светского образования Российской Федерации приводят авторы в издании «Перспективы развития теологического образования в России», в том числе: обязательства Российской Федерации, следующие из международных договоров в области образования, в которых она приняла участие, наличие ряда документов, легитимирующих присутствие теологии в образовательном пространстве (в частности, принятие ФГОС по теологии для бакалавриата и магистратуры), и вытекающая из этого необходимость «достройки» системы теологического образования в виде научной специальности «теология».

Обращает на себя внимание антирелигиоведческий пафос, присущий многим (не всем) публикациям и высказываниям защитников теологии. Он проявляется различным образом: от игнорирования существования религиоведения (так, Патриарх Кирилл заявил, что «абсолютное большинство людей, граждан России, имеют отношение к религии, а научного изучения в вузах религии практически не существует» [3]) до навешивания на религиоведов разнообразных ярлыков («воинствующих атеистов» [12, с. 84], «адептов одной из квазирелигий» [15, с. 42]).

Что касается высказывания Патриарха, то можно в определенной мере согласиться, что подготовка, например, религиоведа не подразумевает непременно специализации в области православия, если только оно не выбрано обучающимся в качестве сферы научных интересов, однако из этого не следует, что в вузах отсутствует научное изучение религии, в том числе православия. Элементом, нередко присутствующим в рассуждениях сторонников закрепления теологии в образовательной системе, является негативизм в отношении так называемых нетрадиционных религий с использованием соответствующей терминологии (например, «тоталитарная секта сайентологов» у В.К. Шохина [15, с. 17]). Они могут указываться конкретно (муниты, сайентологи, мормоны и др.) или о них говорится в общем, как о некой угрозе. На наш взгляд, подобный настрой и суждения не способствуют тому, чтобы дискуссия о теологии приобрела конструктивный характер.

Против включения государством теологии в систему высшего образования выступает определенная часть представителей науки (как естествознания, так и гуманитарных наук, из последних – в особенности философы и религиоведы). Один из основных тезисов, который они приводят и обосновывают, носит эпистемологический характер. На их взгляд, теология в сущности своей не является

наукой, поскольку теологическое знание не отвечает критериям научности.

Активное участие философов и религиоведов в обсуждении места теологии в высшей школе связано, на наш взгляд, не в последнюю очередь с тем, что они вследствие своей профессиональной подготовки знают и понимают фундаментальные предпосылки и сущностные характеристики теологии. Из этого они и исходят, когда сопоставляют теологию и науку и приходят к выводу, что теология наукой не является. Религиоведам в их рассуждениях на эту тему свойственно сравнивать религиоведение как науку о религии и теологию.

В этих дискуссиях обнаруживается определенная напряженность во взаимоотношениях теологии и религиоведения. Ее объяснение не может сводиться к тезису о восприятии религиоведами теологии как конкурирующей фирмы [15, с. 17] или рассматриваться как наследие эпохи научного атеизма, проявление «латентных форм» атеизма [4, с. 80–81]. Такой конфликт отнюдь не является особенностью исключительно современной российской действительности, он имел место и на начальном этапе развития религиоведения как науки [9, с. 29] да и сейчас обнаруживается в недрах европейских университетов, несмотря на то, что теология и религиоведение в них могут сосуществовать [8].

На взгляд критиков, теология не соответствует сформулированным в философии науки основным критериям научности знания, исключая, пожалуй, требование системности. Известный исследователь М.Г. Писманик в «Лекциях по религиоведению» подробно рассматривает эту проблему, обращается к характеристике богословия, данной С.С. Аверинцевым, анализирует состав православного богословия и содержание основных его частей. Он полагает, что науку от теологии отличает последовательно применяемая рациональная методология, которая делает результаты научного исследования верифицируемыми, наука прямо или опосредованно опирается на строго фиксированные факты. У теологии (за исключением ряда ее разделов), в особенности у догматического (систематического) богословия, эмпирический базис отсутствует. При всем том, что в богословии (в особенности вне его доктринального ядра) присутствует рационализированная информация, символический язык богословия, по мнению М.Г. Писманика, почти не переводим на язык рациональности. Теология основывается на принятых верой положениях, которые не подлежат критическому рациональному осмыслению и обновлению, принимаются как истинные, выводятся из авторитета Бога и Откровения, категорично утверждаются. Наука же открыта

критике и пересмотру своих концепций. Она служит целям объективного познания, а не апологетическим целям, которые имеют весьма большое значение для теологии, тесно связанной с теми или иными религиозными институтами [10, с. 16–20].

Особенности теологии, отличающие ее от науки, рассматриваются в статьях Е. С. Элбакян. Объектом изучения для теологии, на ее взгляд, является Бог, предметом – самообнаружение Бога в мире [17, с. 116]. Необходимо отметить, что так же понимают содержание теологии некоторые конфессиональные, в частности православные, издания, например, «Полный православный энциклопедический словарь». Сама теология, как отмечает Е.С. Элбакян, признает, что Бог не может быть познан рациональными методами. Е.С. Элбакян, как и М.Г. Писманик, указывает на свойственный науке пересмотр устаревших положений, чего мы не наблюдаем в теологии, которая признает роль веры в научном познании [16]. На взгляд Элбакян, необоснованным является и утверждение о совпадении отдельных исследовательских методов в науке и теологии (это, например, касается работы с сакральными текстами, объяснения исторических событий). Е.С. Элбакян заключает, что настоятельное отнесение теологии к наукам обмирщает само богословие и профанирует науку [16].

Противники аккредитации государством вузовской теологии также полагают, что она нарушает конституционный принцип светскости государства и образования и является признаком нарастающей клерикализации российского общества (см., например, «Открытое письмо десяти академиков РАН Президенту Российской Федерации В.В. Путину»).

Ответом на критику такого рода стали публикации, нацеленные на доказательство научности теологии, а также отсутствия противоречия между принципом светскости и признанием государством теологии в качестве аккредитованного направления высшего образования и научной специальности. Обращают на себя внимание продуманностью контрдоводов и широтой аргументации статьи сотрудников Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета К.М. Антонова и К.О. Польскова.

К.М. Антонов полагает, что обоснование ненаучности теологии вытекает из неправильного ее понимания как некой целостности. Он анализирует различные уровни богословия по аналогии с различными формами философского знания. По его мнению, следует различать богословие «как учение конкретной церковной общины, в основных моментах обязательное для всех ее членов», и богословие «как науку, изучающую это учение, выясняющую его содержание, структуру,

смысл и значение в человеческой жизни» [1]. Первое научным не является и на этот статус не претендует, во втором автор обнаруживает два уровня, один из которых научным вполне может и должен быть, но для этого требуется большая работа со стороны теологов [2]. К.М. Антонов не согласен с тем, что теология – это наука о Боге. В целом основную задачу теологии как науки он формулирует так: «раскрытие нормы религиозного сознания церковного сообщества в горизонте истории Церкви» [2]. К.О. Польсков, опираясь на размышления К.М. Антонова о богословии, в своей статье дает характеристику богословского метода, который, на его взгляд, можно считать научным [11].

В свою очередь профессор МГУ С.А. Хмелевская, проанализировав аргументацию К.М. Антонова и К.О. Польскова, не сочла ее достаточно убедительной для признания теологии наукой с точки зрения критериев современного научного знания [14, с. 56–61].

Поскольку теология с недавних пор после долгих дискуссий признана государством научной специальностью, то можно ожидать, что ее развитие в качестве таковой предоставит всем заинтересованным сторонам материал для дальнейшего анализа ее достижений на предмет научной состоятельности.

### Список литературы

1. Антонов К. М. Научность и/или профанация? Теология и/или религиоведение? // [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.religiopolis.org/publications/113-nauchnost-iili-profanatsija-teologija-iili-religiovedenie.html#comment-227> (дата обращения: 20.10.15).
2. Антонов К. М. Теология как научная специальность // *Вопр. философии.* – 2012. – № 6 // [Электронный ресурс] – URL: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=555&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=555&Itemid=52) (дата обращения: 20.10.15).
3. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на совещании «Теология в вузах: взаимодействие Церкви, государства и общества» // [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2619652.html> (дата обращения: 20.10.15).
4. Журавский А. В. Генезис и формы постсоветского атеизма в России // *Вопр. религии и религиоведения.* Вып. 1: Антология отечественного религиоведения: сб. / сост. и общ. ред. О.Ю. Васильева, Ю.П. Зуева, В.В. Шмидта. Ч. 4. – М.: МедиаПром; Изд-во РАГС, 2009.
5. Заявление Координационного центра мусульман Северного Кавказа № 229 от 22.11.2005 Министру образования и науки Российской Федерации А.А. Фурсенко // *Перспективы развития теологического образования в России: сб. материалов / сост. И.В. Понкин.* – М.: Ин-т гос.-конфес. отношений и права, 2007.



6. Итоговый документ Патриаршего совещания «Теология в вузах: взаимодействие Церкви, государства и общества» (Москва, 28–29 нояб. 2012 г.) // [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2622170.html> (дата обращения: 20.10.15).

7. Капустин А. Я. Заключение от 01.03.2007 о правовой обоснованности внесения специальности «теология» в Номенклатуру специальностей научных работников и создания в установленном законом порядке диссертационных советов по специальности «теология» // Перспективы развития теологического образования в России: сб. материалов / сост. И.В. Понкин. – М.: Ин-т гос.-конфес. отношений и права, 2007.

8. Каренина Колльмар-Пауленц. Религиоведение в Швейцарии. Интервью с директором Института религиоведения Университета Берн (Швейцария) // [Электронный ресурс]. – URL: <http://religious-life.ru/2012/10/kollmar-paulenz/> (дата обращения: 20.10.15).

9. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения: учеб. пособие. – М.: Акад. проект, 2007.

10. Писманик М. Г. Лекции по религиоведению: учеб. пособие. – Пермь: Пермский гос. тех. ун-т, 2006.

11. Польсков К. О. К вопросу о научном богословском методе // Вопр. философии. – 2010. – № 7. // [Электронный ресурс]. – URL: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=163&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=163&Itemid=52) (дата обращения: 20.10.15).

12. Понкин И. В. Заключение от 10.01.2007 по содержанию и выводам справки председателя Экспертного совета ВАК по философии, социологии и культурологии В. В. Миронова по вопросу возможности введения специальности «Теология» в номенклатуру специальностей ВАК // Перспективы развития теологического образования в России: сб. материалов / сост. И. В. Понкин. – М.: Ин-т гос.-конфес. отношений и права, 2007.

13. Понкин И. В. Теологический факультет государственного университета: Европейский опыт правового регулирования. – М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитар. ун-та, 2006.

14. Хмелевская С. А. Теология: современные подходы к осмыслению концептуального статуса // Социально-политические науки. – 2013. – № 2.

15. Шохин В. К. Теология. Введение в богословские дисциплины: учеб.-метод. пособие. – М.: ИФРАН, 2002.

16. Элбакян Е. С. Профанная теология или профанация науки? // [Электронный ресурс] – URL: <http://www.religiopolis.org/index.php/publications/81-profannaja-teologija-ili-profanatsija-nauki> (дата обращения: 20.10.15).

17. Элбакян Е. С. Религиоведение и теология: к проблеме демаркации предметов исследования // Религиоведение. – 2001. – № 1.

### Религиозные образы и идеи и их превращения в русской литературе

Рассматриваются особенности религии как способа отношения к миру и ее влияние на развитие русской литературы. Выделяются специфические черты религии, определяющие особенности мировоззрения и стратегию социального поведения верующих. Указываются основные векторы в использовании религиозных образов и идей в рамках литературных текстов.

Features of religion as a means of relation to the world as well as its influence on the development of Russian literature are considered, the author singling out peculiar features of religion that defining the outlook and strategy of social behavior of believers, and the main vectors of using religious images and ideas in literary texts.

**Ключевые слова:** религия, миф, светская культура, русская литература, религиозные сюжеты.

**Key words:** religion, myth, secular culture, Russian literature, religious plots.

Религия одного века – это  
художественная литература другого  
*Ральф Уолдо Эмерсон*

Культура любого общества представляет собой сложный организм, все части которого так или иначе соединены между собой связями разных уровней очевидности. Религия и литература при всех существенных различиях традиционно пребывают в неразрывной связке, отчетливо проявляющей себя в границах культурного пространства.

Исходные данные религии несравнимы с основаниями литературы. Первая, представляя собой принцип миропонимания и мироотношения, выступает мощным фактором культурогенеза, определяя логику развертывания значительной части культурных феноменов: основные мировоззренческие принципы религиозной системы, способы существования религиозных институтов, стратегию коллективного и индивидуального поведения верующих. Литература же изначально выступает как идейно зависимая от господствующего мировоззрения сфера творчества, доступными ей средствами представляющая наиболее значимые образы и идеи сакрального, но не оставляющая их в неизменном виде. Основанная во все исторические эпохи на принци-

пе творчества литературная форма, не имея возможности влиять на религиозный канон, осуществляет превращение религиозного начала в соответствии с избранным жанром и в унисон наиболее актуальным потребностям восприятия как Бога, так и текста.

В границах религиозного мировосприятия происходит разделение мироздания на две части – физический и метафизический миры. Возникает противопоставление материального начала – приземленного и несовершенного, склонного к греху, и духовного – возвышенного, приближенного к сакральному. Духовный мир становится идеальным образцом для мира земного и в то же время целью, по направлению к которой должно двигаться человеческое сообщество. Разделение Божественного творения на две ценностно неравные части закономерно ставит вопрос о соотносительности существующих в социуме сфер общественной жизни, форм и видов деятельности, которые необходимо должны быть вписаны в определенную социальную иерархию. Формулировка «Богу – Богово, а кесарю – кесарево» оформляет принцип соотносительности сакрального и профанного, здешнего и потустороннего внутри культуры применительно ко всем ее сферам. Идеальные образцы выносятся в метафизическое, трансцендентальное пространство, а их земные воплощения, априори неполноценные, получают предназначение оформлять и упорядочивать несовершенный тварный мир. Все виды социальной деятельности воспринимаются как временные, ориентированные на конструирование идеального социума. Музыка, искусство и литература трактуются как призванные транслировать сконструированные религией ценности, сделать их максимально доступными для восприятия, сохраняя определенное канонами содержание.

Важным фактором становится и своеобразная морализация культуры. Выкристаллизовываются понятия добра и зла, постепенно приобретающие онтологический статус. Стратегии мышления и поведения всех членов общества трактуются как результат морального выбора, что приводит к идее роста ответственности человека за мироздание и одновременно к необходимости постоянного обращения к институту священного для верификации сделанного выбора. Бог, концентрированное выражение сакрального, неожиданно обретает дуалистический характер: он одновременно и удален от испорченного первородным грехом мира, и продолжает оставаться единственно возможной истинной инстанцией для обращения и гарантом справедливости правосудия, регулятором всей социальной системы. Морализация поступков человека делает возможным оценку происходящего вокруг человека и внутри него. Идея религиозного

выбора не только обуславливает наличие специфического внутреннего пространства индивида, не подчиняющегося физическим законам, но и помещает мыслящее существо в состояние постоянного сомнения и вопрошания о правильности избранного пути. Будучи в качестве идей производными от религиозного учения, эти сомнения, страхи и ожидания репрезентируются в текстах разного уровня, складывающихся в гетерогенный по способам выражения, но стратегически единый текст.

Изменяется конечная цель человеческого бытия, что знаменует отрыв от архаических систем верований. Ею становится не космически упорядоченное функционирование общества, а создание идеальной общины теократического характера, что приводит к возникновению идеи преходящести земной власти, временности, принципиальной завершаемости исторического процесса. Во временном аспекте такая метаморфоза выражается в разрыве мифологической цикличной замкнутости непрерывного хода времени, в установлении границ исторического существования, а также смысла его осуществления. Апокалиптизм и эсхатологизм в восприятии судеб мира заявляются как доминирующее восприятие времени, закладывая не только правильную модель поведения, но и жёсткость методов его контроля, обусловленную кратковременностью и однократностью человеческого пребывания в мире. Сложные сотериологические конструкции компромиссно прячутся в мифологических сюжетах, возвышенные религиозные образы адаптируются к особенностям обыденного ума, более открытого лубку как иконе и притче как заповеди.

Д. М. Угринович пишет: «Религиозное сознание как индивида, так и группы не может существовать вне определенных мифов, образов и идей, которые усваиваются людьми в процессе их социализации» [11, с. 153], и не последнюю роль в этом процессе адаптации играет литература – переводчик религиозного текста на язык художественного. В этот перевод помещаются автохтонные и религиозные мифы, именно в литературных текстах находящие одно из мест пребывания. Поскольку чистых форм религии в культуре не существует, все они в значительной мере отягощены мифологическим компонентом [8, с. 280] и никогда не имеет место полное замещение мифологической константы на религиозную [1, с. 52–53], литературный текст выступает как форма сотрудничества мифологического и религиозного подтекстов. О чистой форме религиозного сознания речь может идти лишь в том случае, если мы имеем дело с человеком как отдельной личностью: «не религиозная организация является носителем ве-

ры, но личность, берущая на себя функцию контроля символических систем» [2]. Переживание религиозного опыта является сугубо индивидуальным процессом, оно не может быть путем волевых усилий транслировано в сознание группы, зато именно на индивидуальном уровне находит свое выражение в тексте.

В особой мере это касается проблем сотериологического и эсхатологического характера, обязательно обращающих на себя внимание создателей произведений литературы. Справедливым представляется утверждение о том, что писателю «никуда не деться от пристального взгляда небытия, хотя небытие для него подчас не менее сладко и плодотворно, чем солнце для всех прочих» [2], поскольку извечные вопросы человеческого бытия возникают вне зависимости от эпохи и частной ситуации, – «нет существа менее современного, чем писатель (как бы успешно ни развивалось его прихотливое творчество, в жизненной плоскости любому автору не уйти от непреложного факта смертности)» [2].

Русская литература в своем складывании и развитии в полной мере отражает всю полноту воздействия религиозных установок и идей на представителей творческой сферы, задавая этический и аксиологический векторы в использовании и конструировании образов и поиске ответов на вопросы мировоззренческого характера. Речь идет не о религиозных текстах, чья сюжетная и идейная канва априори обусловлена каноническими нормами и догматическими правилами, а о литературе «светского происхождения» (если только допустимо использовать такой эпитет по отношению к текстам, созданным глубоко, хотя и по-разному, верующими людьми). Если говорить о литературе домодернизационного и раннемодернизационного периодов в истории страны, то она является, с одной стороны, максимально конфессионально ангажированной, вне зависимости от сюжета и жанра, а с другой стороны, уже дает примеры авторской интерпретации всего набора религиозных смыслов. Создаваемые тексты имели православный характер вне зависимости от того, какие еще факторы оказали влияние на формирование позиции автора.

А. Круковский в свое время отмечал, что русская поэзия с начала своего становления «ценила религиозный элемент» [4], с опорой на который реализовывались авторские предпочтения. Основной тенденцией в складывании лирики с религиозными мотивами (М. Ломоносов, Г. Державин) стал акцент на философских аспектах вероучения с использованием образного ряда в качестве символической иллюстрации. Отчасти эта ситуация была преодолена в рамках романтического направления (В. Жуковский), большее внимание уде-

лявшего религиозному чувству. К XIX в. становление элементов светской культуры делает возможным не только индивидуализацию религиозного опыта, отражаемую в нарративе, но и авторскую художественную обработку предлагаемых библейской традицией образов. Вместе с тем наиболее яркие представители русской литературы (Пушкин, Лермонтов, Вяземский, Глинка, Тютчев, Аксаков) ограничивают новшества истолкования православных образов и сюжетов приданием дополнительных деталей декоративного характера, выделением оттенков, сравнением, акцентированием этической составляющей вероучения. Творческий элемент в православной литературе в наибольшей степени реализуется при описаниях сомнений верующего и его духовной борьбы, стремлениях к нравственному обновлению (А. Майков, А. К. Толстой), приводящему к переживаниям мистического характера. На этом этапе развития поэзии невозможно говорить о принципиальной трансформации религиозного содержания даже на уровне авторского, индивидуализированного восприятия. Отчасти этот пробел реализуется в произведениях прозаического жанра, но также не за счет изменения смыслового поля, а благодаря усилению выбранного автором аспекта образа.

Представляется, что очень сложные образы, созданные Достоевским и Толстым, несмотря на их наполнение острейшими психологическими переживаниями и заострение проблемы индивидуального выбора, не выходят за рамки так называемого православного хронотопа, основные ценности которого были сконструированы еще на уровне святоотеческих писаний и успешно транслированы при заимствовании византийской богословской традиции. И если образ Иисуса Христа для православного писателя психологически защищен от деформации (будь это даже блоковская «Двенадцать»), то в описании ошибающихся и совершающих проступки обычных людей христианское сознание должно допускать разнообразие. Вместе с тем фигуры «хороших» и «плохих» персонажей, различаясь в деталях, тем не менее сохраняют канонические абрисы (грешник – раскаявшийся, грешник – праведник – святой), фактически являясь прямыми дериватами от евангельских «архетипов». Поэтому, рассматривая сконструированные русскими писателями образы, стоит, по нашему мнению, говорить не столько об интерпретации, сколько о вариантах «иконографии». Сам принцип иконы сохраняется, а образ частично десакрализуется, что позволяет создавать не богослужебный, а художественный нарратив. В ходе создания текста основной задачей автора становится адаптация образа к задачам повествования, что приводит к усилению одного или части аспектов описываемого героя.

Элементы эволюции образа обнаруживаются при очень внимательном рассмотрении и не меняют смыслового поля.

Ситуация начинает кардинальным образом трансформироваться с началом эпохи активной модернизации, принципиально меняющей систему отсчета и смещающей центр приложения сил от Бога к человеку (хотя и достаточно поздно, по сравнению с западной культурой). Постепенное вытеснение религии из идеологического пространства образует в нем лакуны и создает условия их заполнения мифологическим содержанием. Возникает уникальная возможность для индивидов и социальных групп самостоятельно конструировать многочисленные культурные смыслы, наделять ими явления окружающего мира. Мышление и поведение все меньше подчиняются единой модели, заданной религиозным учением. Происходит дальнейшее развитие заложенной в христианстве идеи свободы выбора и личной ответственности, формируется представление о том, что человек способен самостоятельно конструировать отношение к метафизическим, сакральным сущностям. Допущение самостоятельного выстраивания жизненного поведения и мироотношения провоцирует раскол единого культурного пространства, усиление его гетерогенности.

Социальные отношения также все больше тяготеют к человеку – центру социума, обладающему собственной способностью творить. Несмотря на сохранение ряда регуляторов поведения – права, морали – человеческое мировосприятие выводится за рамки подчинения Единому. Литература заявляет о себе как область творчества, в границах которой могут быть созданы собственные свободные от религиозности и мистичности миры и конституирован автономный, полностью самодостаточный способ профанного мировосприятия [10, с. 452]. Способность отстраненно-рефлекторного отношения к мифам, подобно способности переживания религиозного опыта, раскрывается только у человека, дифференцированно воспринимающего себя и окружающее, обладающего отчетливым индивидуальным самосознанием [9, с. 279].

В ситуации доминирования светской культуры окончательно формируется представление о человеке как о личности самодостаточной и самостоятельной, вполне свободной от большинства регуляторов социального поведения, ищущей индивидуальный путь самореализации. Личности позволено самостоятельно избрать свой путь, определить стратегию поведения и мироотношения. В этом процессе человек может отходить от религиозной веры [5, с. 16], от привычной формы социального бытия и неподходящих социальных норм. Идеальным примером творчества становится создание такого нового, че-

му не было примеров и образцов в предыдущем культурном опыте. Реализуя эту возможность, человек сам формирует новую традицию мироотношения. Теперь во внутренний мир каждого индивида элемент нового вносится через осмысление «для себя» и соотнесение с актуальным моментом жизни или творчества. Постоянное вопрошание культуры происходит на личностном уровне, хотя и является обусловленным ходом развития все более расщепляемого общественного сознания.

Уменьшение степени регламентации в духовной сфере создает возможности порождения авторских мифологем в различных сферах творчества, которые могут сочетаться с традиционными, укорененными в архетипах образами. Каждая из областей духовной жизни общества, имея в качестве своих субъектов носителей коллективного бессознательного, также является полем для возникновения новых мифологем [7, с. 86–89; 6, с. 65 и далее]. Еще одной предпосылкой для развертывания процессов творчества становится стремление человека к самостоятельному смыслополаганию.

Несмотря на очень тонкий слой светского начала в отечественной культуре, его сравнительно позднее возникновение и вытеснение квазисветскими формами в период господства авторитарной идеологии, допустимо вычленить значительный пласт сюжетов, реализующих две основные тенденции превращения библейских смыслов и образов. С одной стороны, это предельная интериоризация православного наследия, прочитывание его исключительно через призму индивидуального опыта, превращение священного в личное достояние. Так возникают мистические строчки поэтов Серебряного века, на первый взгляд очень далекие от исконного русского православия.

Второй тенденцией становится своеобразная игра библейскими сюжетами, их перевертывание и перетолковывание, внешне пугающее верующих утратой православных ценностей, фактически же закрепляющее их в привлекательной для нового читателя форме. Образец такого перетолкования – булгаковские тексты. Большой и маленький творец меняются местами, ведьмы оказываются лучше порядочных женщин, демоны наказывают за грехи, апостолы ведут переговоры с сатаной. Множественность аллюзий к евангельскому тексту очерчена настолько тонко, что при желании читателя, отслеживающего в тексте христианство, хочется обвинить в предвзятости. Это новый пророк Бездомный, неузнанный в таком качестве в родном городе, массовые сцены искушения в Варьете, апокалиптический пожар в «Грибоедове». Как Единое у Парменида, христианское встает вечным фоном, проступающим через суету претендующего на атеизм



общества. Визит Воланда и компании – это отрезвляющий душ, позволяющий смыть маски и обратиться к истинной сущности, настолько же эффективный, насколько краткосрочный по периоду действия. Религиозное в такой трактовке не трансформируется по сути, но утрачивает статус культуuroобразующего начала. Текст наталкивает на мысль о том, что никакие инстанции и институты не способны регулировать и корезить личность, если отдано предпочтение внутреннему перед внешним. Христианство здесь – не руководство к действию, а гарантия сохранения человечности, а религиозный образ – единственная конвертируемая валюта для процесса коммуникации в обществе, считающем себя христианским.

Противовесом процессу индивидуализации религиозного содержания в культуре становится демонизация последнего как следствие атеистических судорог социалистической идеологии. Образ судорог выбран по причине того, что декларирующее свою светскость государство продолжало воспроизводить религиозно-мифологические принципы отношения к сакральному, старательно избегая самого этого названия. Указание на отсутствие Бога служило своеобразной страховкой от обвинения в новом идолопоклонничестве, а прессинг по отношению к религиозным организациям и клиру одной из своих целей имел и борьбу с конкурентами за идеологическое господство. В этой борьбе важно было не качество текста, а эффективность воздействия, что и породило поток атеистической литературы разной степени стилистической ценности [3]. Интерпретация становится плоской, этически однозначной и поверхностной, и эту ситуацию не спасает ни психологизм изложения, ни иногда высокое качество текста в филологическом плане. В границах пропагандистских произведений создается новая религия со своими сакральными персонажами, ритуалами и набором грехов, как правило, приписываемых «традиционным» верующим (аморализм, жажда наживы, нечестность и мошенничество, физические наказания детей, стремление разрушить народное хозяйство, сотрудничество с фашистами, человеческие жертвоприношения).

Не будучи чем-то значимым в литературе, эти произведения оказались очень результативными в формировании целого поколения индифферентно относящихся к религии людей и в дискредитации религиозных институтов в массовом сознании. Атеистическая пропаганда ушла в прошлое, а демонический образ сектанта продолжает будоражить умы обывателей. Дискредитация религии в сочетании с разрушением ее кадровой системы и духовных образовательных учреждений привели к сокращению числа носителей традиционной

религиозности, что в сочетании с наличием идеологических лакун спровоцировало рост альтернативной религиозности.

В современной культуре одновременно с протекающими в ее отдельных частях процессами секуляризации разворачиваются процессы десекуляризации – восстановления роли религии в общественном и индивидуальном сознании и в социальной жизни. Составной частью этих процессов становится ремифологизация сознания – как на уровне индивидуальном, так и групповом. В функционировании массовой культуры также присутствуют процессы объяснения феноменов окружающего мира, а следовательно, работают механизмы спонтанного мифогенеза. Спецификой мифотворчества в массовом варианте становится распространение упрощенных (и даже вульгаризированных) образов, высокая степень их эмоционального насыщения. Конструирование собственного отношения к священному и сакральному в гораздо меньшей степени испытывает влияние канонов и требований религиозных институтов, зато подвергаясь воздействию как мифологической, так и светской форм культуры благодаря системе образования и воспитания.

Религия превращается в необходимый, но не сильно обременяющий элемент существования в личном и социальном пространстве, допускающий возможность творчества в понимании вероучительных канонов, трактовке образов и норм религиозного поведения. Возможности для такого рода творчества как раз и были обусловлены влиянием светской культуры, находя выражение в бытовом религиозном сознании, проявляясь в литературных произведениях, рассчитанных на массового потребителя.

В настоящее время существуют три варианта присутствия религиозного содержания в отечественной литературе: книги, в которых одной из основных тем является религия, сакральные персонажи и религиозные деятели в числе главных (и не очень) героев; околофилософские произведения о роли религии в обществе и перспективах ее развития, в том числе в жанре фантастики; тексты, в которых скрыто присутствуют религиозные образы и символы, зачастую в сильно трансформированном виде.

Наиболее ярко религиозная составляющая сейчас репрезентируется в фантастике. Именно этот жанр дает возможность довести ситуацию до логического абсурда, показать крайние точки всех возможных социальных действий, поменять местами Бога и Человека. Несмотря на возможность жонглирования и перевертывания тем и смыслов в светской литературе, исходные религиозные интенции и здесь остаются неизменными в этическом и аксиологическом ракур-

сах. Спрятанные за инопланетянами, машинами будущего и легендарными предками мучения выбора, ноша ответственности, тяжесть греха остаются теми же, что и две тысячи лет назад. Поддавшаяся напору мифа религия в современной литературе смогла занять его место, играя роль первообразца-архетипа и наконец-то доказав свой вклад в развитие отечественной культуры.

### Список литературы

1. Белла Р. Религия как символическая модель / пер. с англ. // Религия и право. – 1997. – Вып. 2–3. – С. 52–53.
2. Берг М. Религия и литература. // [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.mberg.net/religiya\\_liter/](http://www.mberg.net/religiya_liter/) (дата обращения: 02.10. 2015).
3. Колкунова К. А. Атеистическая пропаганда в художественной литературе // [Электронный ресурс]. – URL: <http://religious-life.ru/2013/11/kolkunova-ateisticheskaya-propaganda-v-hudozhestvennoy-literature/> (дата обращения: 03.10.2015).
4. Круковский А. Религиозные мотивы в произведениях русских поэтов. Историко-литературный этюд // [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.russianresources.lt/archive/Krukowskij/Krukowskij\\_6.html](http://www.russianresources.lt/archive/Krukowskij/Krukowskij_6.html) (дата обращения: 02.10.2015).
5. Кьеркегор С. Страх и трепет / пер. с дат. – М.: Республика, 1993.
6. Рязанова С. В. Светские формы современной религиозности: эволюция социального мифа // Науч. ежегодник Ин-та философии и права Урал. отд. Рос. акад. наук. – 2011. – № 11. – С. 64–79.
7. Рязанова С. В. Социальный миф в пространстве гуманитарного знания: научный потенциал понятия // Религиоведение. – 2010. – № 1. – С. 78–89.
8. Смирнов М. Ю. Социокультурное бытие религии в ракурсе философии мифа // Третьи Торчиновские чт. Религиоведение и востоковедение / сост. и отв. ред. С.В. Пахомов – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – С. 276–281.
9. Смирнов М. Ю. Смысл мифологии: ментальное и социальное значения // Вестн. Рус. Христ. гуман. акад. – СПб., 2005. – № 6. – С. 277–279.
10. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество / общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов; пер. с англ. – М.: Политиздат, 1992.
11. Угринович Д. М. Психология религии. – М.: Политиздат, 1969.

### Рецепция мистического опыта в бенгальском вишнуизме VI–XVIII вв. как предмет научного исследования

В статье обоснована необходимость научного исследования рецепции мистического опыта в бенгальском вишнуизме XVI–XVIII вв. Автор показывает, что бенгальскими религиозными мыслителями была использована понятийная система индийской классической эстетики. В работе также продемонстрирована уникальность данного явления и важность его изучения для осмысления религиозной культуры Индии, выявлены трудности такого исследования и намечена соответствующая исследовательская стратегия для его осуществления.

The article substantiates the necessity to scientifically research the reception of mystical experience in Bengal Vishnuism of the 16<sup>th</sup> – 18th centuries, the author showing that Bengal religious thinkers used the concept system of Indian classical esthetics, and demonstrating the uniqueness of this phenomenon and the importance of its study for understanding of Indian religious culture as a whole as well as the difficulties of such research, and outlining research strategy.

**Ключевые слова:** философия религии, религиозная традиция, религиозный опыт, мистический опыт, мистика, мистицизм, бенгальский вишнуизм, *бхакти*, индийский мистицизм.

**Key words:** philosophy of religion, religious tradition, religious experience, mystical experience, mystics, mysticism, Bengal Vishnuism, *bhakti*, Indian mysticism.

Бенгальский вишнуизм – религиозно-философская школа, основанная Чайтаньей (1486–1533), одним из крупнейших проповедников *бхакти* (букв. причастность, а также служение, поклонение<sup>1</sup>). В самом общем смысле *бхакти* понималась в индийской религиозной культуре как любовь и преданность Богу, а у представителей индийского религиозно-философского теизма – как сущность религиозной жизни человека и даже как некий «абсолют» религиозного опыта, включающий в себя в качестве подчиненных все иные способы богопознания<sup>2</sup>. По словам современной российской исследовательницы,

---

© Ватман С. В., 2015

<sup>1</sup> Санскритское существительное женского рода *bhakti* образовано с помощью суффикса *-ti* от корня *-bhaj-*, который, согласно великому индийскому грамматисту Панини, используется в значениях деления, распределения, причастности, принадлежности, а также служения, почитания, любви, преданности. Традиционный толковый словарь санскрита «Вачаспатья» прибавляет к этому такие значения, как упорядоченность, устроенность, а также вера, поклонение плюс некое особое душевное состояние, связанное с почитанием божества [2, с. 87–89].

<sup>2</sup> О роли и значении *бхакти* в индийской традиционной культуре см. [10, с. 83; 8, с. 9].

«термин *бхакти* обозначает в индуизме особый тип отношений верующего и бога: любовь и искреннее преклонение перед единым и персонифицированным богом, предпочитаемым обычно всему пантеону» [14, с. 43].

Как достаточно поздняя школа бенгальский вишнуизм вобрал в себя элементы разнообразных религиозных, философских и культурных традиций Индии. Принадлежа к общему направлению теистической веданты, бенгальский вишнуизм разделяет ее главную идею – идею реальности личностного Бога, мира и индивида. Но имеется и ряд особенностей, таких как, например, опора на «Бхагавата-пурану» в качестве основополагающего священного текста и так называемого «естественного комментария» (*акритримабхашья*) к «Брахма-сутрам»<sup>1</sup>; опора на мистический опыт *бхакти* как на внедискурсивное основание мысли; учение о непостижимой единораздельности бытия (*ачинтья-бхедабхеда-таттва-вада*); трактовка реальности как видоизменения божественных энергий (*шакти-паринама-вада*); учение о трех аспектах богопознания (*Брахман, Параматман, Бхагаван*). К особенностям данной школы относится и то, что она является одним из наиболее «литературных» религиозно-философских направлений Индии – наследие бенгальского вишнуизма в данной области уникально и по объему, и по жанровому богатству, и по чисто литературному качеству [19, р. 224, 556; 17, р. 201; 22, р. 82; 9, с. 103], что, на наш взгляд, в первую очередь находит свое объяснение именно в специфической интерпретации теоретиками данной школы религиозно-мистического опыта *бхакти*. Ну и, наконец, ещё одна важная и оригинальная особенность школы бенгальского вишнуизма – это детально разработанная её мыслителями система истолкования мистического опыта на основе понятий традиционной индийской эстетики. Именно эта особенность, благодаря которой бенгальский вишнуизм резко выделяется даже на фоне родственных ему многочисленных вишнуитских школ, и есть тот чрезвычайно важный объект исследования, прояснение которого может намного углубить наши представления не только о сущности индийской традиционной религиозности и духовной культуры в целом, но и

---

<sup>1</sup> Особенность комментаторской традиции бенгальского вишнуизма в том, что «Бхагавате» в ней придается та же самая роль, которая в школах веданты обычно отводится т. н. *бхашье*, т. е. основополагающему комментарию к «Брахма-сутрам», составленному основателем школы или кем-либо из наиболее выдающихся её представителей. По этой причине «положенная» школе веданты *бхашья*, написанная по всем правилам, появилась в бенгальском вишнуизме только в XVIII в. Этот текст был написан выдающимся бенгальским мыслителем Баладевой Видьябхушаной [2, с. 58–61].

о принципиальном строении религиозного опыта вообще, о закономерностях его осмысления и интерпретации его религиозным сознанием, а также о самых разных областях религиозной и культурной жизни<sup>1</sup>.

Итак, рецепция мистического опыта в бенгальском вишнуизме, рассмотренная с точки зрения её главной особенности – интерпретации мистического опыта на основе понятийного аппарата традиционной индийской эстетики – и выступает для нас в качестве наиболее важного и первоочередного *предмета* исследования, без чего невозможно приступить к изучению всех остальных многообразных аспектов данной религиозно-философской традиции.

Нужно заметить, что не только данный предмет, т. е. рецепция мистического опыта в бенгальском вишнуизме, но также и бенгальский вишнуизм как религиозно-философская традиция в целом относительно мало изучен. Помимо монографии и ряда научных статей автора данного текста [2; 3; 4 и др.] опубликовано не так уж много исследований на данную тему, да и характеристики нашего предмета в них, даже если и затронуты, то не раскрыты достаточно глубоко. В основном это тексты индийских и западных учёных<sup>2</sup>; отечественных же работ на данную тему ещё меньше<sup>3</sup>. Таким образом, если учесть малую степень разработанности данной темы при её большом научном значении, то можно сказать, что исследование рецепции мистического опыта в бенгальском вишнуизме могло бы оказаться весьма актуальным для самых разных научных направлений, так или иначе связанных с изучением религии, философии и традиционной культуры Индии.

Мы уже не раз упомянули здесь такой предмет, как традиционная (классическая) индийская эстетика. Что же она собой представляет, каков её понятийный аппарат и каковы её особенности? И каким образом она смогла послужить в качестве основы для осмысления и интерпретации мистического опыта бенгальского вишнуизма?

---

<sup>1</sup> Как пишет Э.У. Интвистл, «это выдвигает на передний план такую форму религиозности, которая ищет выражения в эмоциональном и эстетическом опыте... Самостоятельным средством достижения совершенства и спасения становится переживание эмоциональных состояний, вызываемых стихами, песнями и драматическим искусством» [21, р. 63].

<sup>2</sup> Например: [18; 20; 21], а также исследования Х. Дасы (H. Dasa), Д.Л. Хабермана (D.L. Haberman), Н. Дельмонико (N. Delmonico), Д.М. Вулф (D.M. Wulf) и др.

<sup>3</sup> В нашей стране публиковались научные исследования, затрагивающие некоторые аспекты бенгальского вишнуизма [7; 9], а также работы по индийской классической эстетике [1; 6].

Данная сфера мысли, создававшаяся и разрабатывавшаяся на протяжении многих веков, является одним из наиболее значительных вкладов Индии в мировую интеллектуальную культуру. Интерес, который индийская мысль проявляла к эстетической области, объясняется, прежде всего, ранним (на тысячелетия более ранним, чем в Европе) и очень глубоким осмыслением роли и значения языка и речи как выразительных средств философии, религии и искусства. Уже в IV–II вв. индийскими грамматистами Панини и Патанджали была создана самая настоящая *философия языка*. В эстетической области это выразилось в осмыслении выразительных средств искусства, прежде всего, конечно, выразительных средств литературы, поэтического творчества, но также музыки и драмы. Так, «Натья-шаstra» Бхараты (III–IV в.), первый индийский эстетический трактат, посвящен как раз драматическому искусству<sup>1</sup>.

Сущность художественного творчества, средства, которыми оно пользуется для достижения свойственного ему результата, природа художественного восприятия – эти и другие темы были глубоко продуманы и ясно артикулированы индийскими мыслителями, что привело к созданию развитой понятийной системы, в основе которой оказались понятия *бхава* (букв. чувство, состояние – базовый эмоциональный опыт индивида, над которым «надстраивается» его эстетический опыт), *раса* (букв. вкус или сущность – собственно эстетический опыт и или его сущность), а также *дхвани* (букв. звук – скрытый смысл художественного произведения). Уже в «Натьяшастре» Бхараты слово *раса* используется как особый термин, обозначающий не обыденные человеческие чувства, но эстетические эмоции.

Как пишет Э. У. Интвистл, *раса* – «это то, что не может быть выражено с полной ясностью, поскольку гораздо более редкостно и необычно, чем любое чувство, вызываемое непосредственным восприятием. Данное ощущение, возникающее у слушателя или зрителя, переживается им как деперсонализированное состояние чистого эстетического наслаждения» [21, p. 63].

Понятие *раса*, по-разному понимавшееся эстетиками, порой получало и такие истолкования, которые выходили далеко за круг чисто эстетических. Так, например, Анандавардхана (IX в.), один из крупнейших индийских эстетиков, характеризует *расу* как эмоциональное состояние, отображенное в произведении искусства, которое отличается от *бхавы* – того чувства, которое оно отображает, лишь интен-

<sup>1</sup> Именно поэтому мы и характеризуем данную область знания не как «поэтику» – этим термином она часто обозначается в исследовательской литературе, а именно как «эстетику».

сивностью [1, с. 36]<sup>1</sup>. Что же касается Абхинавагупты (X–XI вв.), выдающегося мыслителя школы кашмирского шиваизма, то у него *раса*, наиболее фундаментальное эстетическое понятие, выражающее «саму сущность поэзии», означает также и «самопознание, состоящее из чистой радости», «блаженство собственного сознания», достигаемое индивидом при слиянии его с универсальным бытием [6, с. 167, 169]. *Раса*, по Абхинавагупте, – не просто усиленное чувство или его описание, но символ, скрытое эмоциональное содержание, доставляющее наслаждение читателю или зрителю художественного произведения [6, с. 162–163]. Эта позиция кашмирского мыслителя в своё время вызвала дискуссию и сосредоточила внимание индийских эстетиков на *расе*. После Абхинавагупты среди эстетиков доминирует высокая оценка значимости и содержательности данного понятия. Помимо названных, можно упомянуть целый ряд выдающихся индийских эстетиков, занимавшихся разработкой теории *расы* – таких, например, как Вишванатха, Бхамаха, Дандин, Хемачандра и др. Так, Вишванатха, поздний автор, называет поэзию «словом, которое по сути своей – *раса*» [19, р. 177–178]. Но наиболее радикальная интерперетация основных понятий индийской классической эстетики обнаруживается в мистическом учении бенгальских вишнуитов, а именно таких его теоретиков, как Рупа Госвами, Санатана Госвами, Кавикарнапура, Кавичандра (XVI в.), Джива Госвами (XVI–XVII вв.), Вишванатха Чакраварти (XVII–XVIII вв.), Баладева Видьябхушана (XVIII в.).

Что же именно предпринимают бенгальские религиозные мыслители в интересующей нас области, каковы те мыслительные процедуры, которым они подвергают понятийный аппарат традиционной эстетики, чтобы преобразовать его в средство, благодаря которому становится возможным осмыслить, истолковать и систематизировать мистический опыт, т. е. плодотворно использовать указанный аппарат в *иной* смысловой сфере? Какие важнейшие семантические процедуры они для этого осуществляют? Прежде всего, мыслители школы бенгальского вишнуизма связывают понятия *расы* и *бхакти*, в результате чего рождается понятие *бхакти-расы*, призванное всеобъемлюще обозначить сферу мистического опыта<sup>2</sup>. В основе этой коренной ин-

<sup>1</sup> У Анандавардханы *раса* не мыслится вне конкретного эмоционального события: «А все какие ни есть в мире вещи непременно становятся частью какой-либо расы или чувства, по крайней мере – в качестве возбудителя. Ведь расы и прочее суть особые душевные состояния, а такой вещи, которая не вызывала бы того или иного душевного состояния, вообще не существует, если же и существует, то она, во всяком случае, не может привлечь внимание поэта» [1, с. 37].

<sup>2</sup> Под «мистическим опытом» или «мистикой» мы понимаем такой вид опыта, – независимо от признания или непризнания его онтологического статуса, – который воспри-



терпретации лежит интуиция о глубинной связи между двумя столь, казалось бы, разными видами опыта – религиозным и эстетическим.

Интересно, что эта связь «прозревается» не только в индийской, но и в других культурах. Эстетическое или близкое к этому истолкование религиозного опыта было свойственно христианскому, в особенности восточно-христианскому, мистицизму – примеры такого истолкования мы находим у выдающихся мистиков Симеона Нового Богослова, Григория Паламы, современных православных «старцев» – Силуана Афонского, Софрония (Сахарова) и др. Связь двух видов опыта осознавалась и в светской европейской культуре – у немецких романтиков (Новалис, Ф. Шлегель, Ф. Шлейермахер), у французских и русских символистов (П. Верлен, С. Маллармэ, Ж. Ш. Гюисманс, А. Белый, М. Волошин, Вяч. Иванов [5, с. 146]); наконец – и в особенности – у представителей русской религиозной мысли: Вл. Соловьева, Н. Бердяева, С. Булгакова, Л. Карсавина, А. Лосева, П. Флоренского и др. Так, Вл. Соловьёв, сближая в своей работе «Философские начала цельного знания» мистический и эстетический (художественный) опыт, указывает на проблематичность такого сопоставления, но, тем не менее, отмечает у обоих сходные черты:

«...1) и то и другое имеют своей основой чувство (а не познание и не деятельную волю); 2) и то и другое имеют своим орудием или средством воображение или фантазию (а не размышление и не внешнюю деятельность); и то и другое, наконец, предполагают в своем субъекте экстатическое вдохновение (а не спокойное сознание)» [11, с. 152–153]<sup>1</sup>.

нимается его адептами как реальное соприкосновение с сверхчувственной реальностью. Чтобы отмежеваться от разного рода ненаучных истолкований понятия «мистическое» (на необходимость этого указывал, например, Е.А. Торчинов [12, с. 29]), можно было бы охарактеризовать его как некую специфичную для каждой религиозной традиции *область феноменов*, которая, будучи скрыта от профанов, доступна лишь для самих адептов данной традиции, специально для этого подготовленных, и служит источником важнейших её смыслов, при этом будучи выразима только с помощью особого иносказания. Иными словами, «мистическое», взятое в строго научном смысле – это лишь то, что имеет отношение к данной области – относящиеся к ней феномены, практики, служащие условием доступа к ним, а также способы их выражения и интерпретации [3, с. 253–254].

<sup>1</sup> Вл. Соловьёв указывает на глубокое органическое сходство двух сфер бытия: «...мистика во внутреннем соединении с остальными степенями творчества, именно с изящным искусством и с техническим искусством, образуют одно органическое целое, единство которого, как и единство всякого организма, состоит в общей цели, особенности же и различия – в средствах или орудиях, служащих к ее достижению... Цель здесь мистическая – общение с высшим миром путем внутренней творческой деятельности. Этой цели служат не только прямые средства мистического характера, но также и истинное искусство, и истинная техника (тем более, что и источник у всех трех один – вдохновение)» [11, с. 74].

В теории творчества Н.А. Бердяева эстетический опыт по сути религиозен, а искусство есть подлинное религиозное бытие человека и едва ли не единственный путь его духовного самоосуществления. П.А. Флоренский также проводит значимую параллель между двумя видами опыта [13, с. 429; 14, с. 56]. Что касается современных авторов, то на эту же самую параллель указывает Е.А. Торчинов, по его словам: «...эстетическое наслаждение, переживаемое от созерцания произведений искусства, которое традиционная эстетика склонна рассматривать в качестве цели искусства, строго говоря, является измененным состоянием сознания (что присуще также и мистическому опыту. – С. В.)» [12, с. 11].

Однако, несмотря на то, что интуиция взаимосвязи эстетического и мистического была доступна далеко не только бенгальским вишнуитам, только у них мы находим радикальное перенесение выраженной в понятиях смысловой структуры эстетики в область мистицизма (под «мистицизмом» мы понимаем дискурсивное отображение мистического опыта). Разумеется, мыслителям приходится по-иному истолковывать базовые понятия, в особенности понятие *расы*, чтобы сделать их пригодными для несения необходимого им смысла, а также проинтерпретировать и даже существенно перестроить саму систему понятий, внося в нее ряд иных структурных принципов, отличных от эстетических. Так, понятие *бхава* обозначает в бенгальском вишнуизме не эмоции вообще, а особые религиозные переживания, возникающие и углубляющиеся в процессе *бхакти*; что же касается *расы*, то это уже не эстетическое наслаждение, а блаженство, проистекающее от непосредственного мистического контакта [20, р. 48–49]. Как и эстетическое переживание, которое всегда есть удовольствие независимо от того, наслаждаются или страдают сами герои художественного произведения, *раса* также доставляет адепту-вишнуиту одно только блаженство.

Перед бенгальскими теоретиками встает также неизбежная задача логически обосновать свою интерпретацию перед школами традиционной эстетики, продемонстрировать ее правомерность. Это было важно, особенно если учесть, что светские эстетики *бхакти* не считали *расой* и относили ее к «низшему» разряду – разряду *бхавы* [18, р. 401–402]<sup>1</sup>. Однако *бхакти* и её значение превозносится в бенгальском вишнуизме настолько высоко [4, с. 53], что перед мыслителями традиции встает задача: обосновать тезис, согласно которому *бхакти*

---

<sup>1</sup> Отрицание *бхакти* в качестве *расы* было характерно для ранних индийских эстетиков; более поздние мыслители считают *бхакти* либо *расой*, либо неполной *расой* [18, р.168].

есть полноценная *раса*, причём даже не просто *раса*, а нечто неизмеримо более высокое, чем *раса* эстетическая, т. е. взятая в её светском понимании.

Это новое, по сути, понятие получает и новое содержание – так рождается ключевой для всей философско-теологической системы бенгальского вишнуизма, а особенно для её «мистической теологии», новый концепт *бхакти-раса*. Данный концепт должен был получить как логико-философское обоснование, так и глубокое и подробное раскрытие, экспликацию, чего требовала традиционно понимаемая индийская «научность» и что было выполнено бенгальскими мыслителями, прежде всего Дживой Госвами в его фундаментальном трактате «Прити-сандарбха» («Трактат о божественной любви»)¹.

Получившаяся в результате система, эксплицированная в текстах «мистической теологии» бенгальского вишнуизма, представляет собой грандиозное по масштабам и уникальное по смысловой конструкции строение, так сказать, «чудо схоластического гения». Это наше утверждение о ее уникальности не голословно – ничего подобного этой системе мы не найдем в религиозной мысли какого бы то ни было региона или эпохи. Схоластической науке о *бхакти-расе* бенгальскими мыслителями посвящены внушительные по объему тексты, где предмет этой науки разбирается в мельчайших подробностях. Таковы, например, «Бхакти-расамрита-синдху» («Океан нектара *бхакти-расы*») и «Удджвала-ниламани» («Сапфир любовных чувств») Рупы, а также «Прити-сандарбха» («Трактат о любви») Дживы. Используя сложные классификации, тонкие дистинкции, все индизнавательные возможности слова – от простого сравнения и метафоры до глубочайшей символики, – бенгальские мыслители находят способ для описания «неописуемого», таких сфер человеческого опыта, которые, как бы мы ни относились к их бытийной основе (т. е. независимо от того, признаем мы их как свидетельство за пределами духовной реальности или как результат фантазии, повышенной восприимчивости, религиозной экзальтации и даже болезненного бреда), безусловно должны быть признаны в качестве феноменов индивидуального и коллективного сознания.

Для чего же бенгальским мыслителям понадобилась такая подробная систематика данного предмета, который, будучи «запредель-

---

¹ Так, Джива обнаруживает у *бхакти* все классические «достоинства», приписываемые эстетиками подлинной *расе*: 1) достоинство ее природы, 2) достоинство средств её достижения, а также 3) достоинство личности, её испытывающей; причём эти достоинства оказываются куда более ярко выраженными в *бхакти*, чем в обычной *расе* [23, р. 339].

ным», т. е. не имеющим прямого отношения к вещам *этого* мира, по самому существу своему не может иметь и прямого выражения, к которому, строго говоря, не могут быть применены и никакие всеобщие понятия? Неужели бенгальские мыслители, знатоки веданты, искусные в логике и диалектике, могли этого не понимать? Нет, конечно же, они это ясно осознавали, поскольку, по их твердому убеждению, приступать к науке о *бхакти-расе* могли только те, кто досконально изучил веданту и очистил себя подвижничеством, кто овладел желанием и, благодаря практике *бхакти*, уже раздул в своем сердце пламенную искру любви к Богу.

Судя по всему, учение о *бхакти-расе* служило адептам своего рода «лоцией» в неизведанном океане опыта *иного*, а связанная система понятий, знаковых по своему отношению к области обычных человеческих эмоций (включая эстетические), – координатной сетью, брошенной на этот океан, чтобы пловец в нем избежал всевозможных подстерегающих его опасностей и вконец не заблудился. Создатели этого учения прекрасно, по-видимому, понимали условность всякой понятийной интерпретации мистического опыта, однако шли на это, исходя главным образом из религиозно-практических целей. Результатом такой попытки стало появление совершенно уникального дискурса, вся ткань которого располагается на гранях выразимого и невыразимого [2, с. 234–235].

Поскольку опыт запредельного может быть выражен только косвенно – ассоциативно или суггестивно – и вместе с тем поскольку результатом все же должна стать некая понятийная система, а не поэзия или миф, бенгальским авторам приходится прибегать ко всем доступным им средствам выразительности, из-за чего их дискурс все время балансирует между понятием и метафорой. При этом авторы непосредственно обращаются и к самой поэзии, приводя многочисленные примеры из разнообразных поэтических и драматических сочинений. (Так, Рупа Госвами написал две большие пьесы – «Лалита-мадхава» и «Видагдха-мадхава», судя по всему, специально в качестве иллюстраций к учению о *бхакти-расе*; примерами из этих пьес насыщены его теоретические труды).

Близость к эстетике пробуждает у бенгальских мистиков и большой интерес к поэтическому творчеству как таковому. Почти все эти авторы являются создателями теоретических текстов по эстетике – трактатов, посвященных поэтике, искусству драмы и даже музыке (можно упомянуть «Натака-чандрику» Рупы, «Аланкара-каустубху» Кавикарнапуры, «Кавья-каустубху» Баладевы). Помимо этого, все упомянутые авторы сами прекрасные сочинители; им принадлежат

замечательные образцы религиозной поэзии (помимо упомянутых пьес Рупы достаточно назвать его же сборники религиозных гимнов «Става-мала» и «Говинда-вирудавали»; религиозные поэмы «Брихад-бхагавтамрита» Санатаны, «Ананда-вриндавана-чандра» Кавикарнапуры, «Кришна-бхаджанамрита» Вишванатхи, «Санкальпа-кальпадрума» Дживы и др.)<sup>1</sup>. Несомненно, что «литературность» бенгальского вайшнавизма, тот колоссальный всплеск замечательного поэтического и прочего творчества, который можно наблюдать в рамках самой школы на протяжении не менее чем двух веков (примерно с начала второй трети XVI в. по начало второй трети XVIII в.), не могли не отразиться на развитии индийской литературы вообще, особенно бенгальской. Это является прямым следствием создания учения о *бхакти-расе*<sup>2</sup>.

Можно сказать, что сама уникальная процедура «пересадки» эстетического понятийного аппарата на почву мистицизма оказалась необычайно плодотворным явлением, принесшим богатые плоды в самых разных областях культуры одной из наиболее значимых индийских общностей и, безусловно, оказавшим влияние на всю индийскую культуру в целом. Данный феномен уникален не только для индийской, но и мировой культуры в целом. Подробное и систематическое исследование рецепции мистического опыта в бенгальском вишнуизме, рассмотренной с точки зрения её главной особенности, а именно интерпретации мистического опыта при помощи понятийного аппарата традиционной индийской эстетики, помогло бы не только раскрыть малоизученные стороны бенгальского вишнуизма, но и дало бы возможность гораздо глубже понять многие важные особенности индийской культуры в целом. Помимо этого, такое исследование помогло бы открыть новые грани индийской традиционной эстетики и индийской традиционной поэтической и художественной культуры, а также дало бы возможность прояснить и многие важные грани религиозной жизни Индии, в особенности те, что связаны с явлением

<sup>1</sup> Несмотря на отнесённость этих произведений Рупы к определённым литературным жанрам, все они ввиду их сложности и насыщенности элементами мистического и теологического характера предназначались, скорее, не для постановки на сцене, чтения или художественного декламирования, а для иллюстрации тех или иных сторон мистического учения.

<sup>2</sup> Так, по мнению одного из современных индийских авторов-вишнуитов Ананты Даса Бабаджи, учение о *расе* (*раса-даршан*, или «философию божественных эмоций») следует считать «седьмой школой» индийской философии (т. е. стоящей в одном ряду с такими классическими школами (*даршанами*), как ньяя, вайшешика, сенкхья, йога, миманса и веданта) [16, р. 1].

*бхакти*, пролить свет на малоисследованные стороны религиозного и эстетического опыта вообще, а также на их взаимосвязь.

Исследование рецепции мистического опыта в бенгальском вишнуизме помогло бы лучше прояснить смысл и значение таких важных не только для традиционной индийской эстетики и вишнуитского мистицизма, но для всей индийской культуры понятий, как понятия *бхавы*, *расы*, *дхвани*, *бхакти* и других, и тем самым сделать более ясными для западного сознания некоторые специфические особенности индийского мышления вообще.

Можно назвать и другие – более частные, но тем не менее весьма ценные – возможности, которые могли бы быть реализованы в ходе такого исследования. Это, например, возможность прояснить особенности дискурса бенгальских вишнуитских мыслителей в общем контексте дискурсивной традиции индийских теистических школ; возможность понять внедискурсивные – экзистенциальные и прочие – основания применявшихся мыслительных процедур; это также возможность провести реальные параллели и расхождения между различными религиозно-философскими традициями (не только индийскими).

Цель такого исследования могла бы звучать, например, так: всесторонне рассмотреть рецепцию мыслителями бенгальского вишнуизма мистического опыта, свойственного данной религиозной традиции, включая сам мистический опыт как феномен, а также его интерпретацию при помощи переноса в его сферу особым образом переосмысленной понятийной системы традиционной индийской эстетики; проанализировать причины, условия и саму возможность такой рецепции, а также её результаты в сферах философского мышления, религиозной жизни, художественного творчества с учетом общего контекста религиозно-философской мысли Индии и во взаимосвязи с другими важнейшими элементами индийской традиционной культуры.

Задачами, поэтапно ведущими к осуществлению данной цели, могли бы стать: определение методологических принципов и разработка схемы исследования; отбор наиболее важных для исследования источников и формулирование принципов работы с ними; описание и характеристика истоков и начальных положений бенгальского вишнуизма как школы; характеристика философско-теологической системы бенгальского вишнуизма; исследование происхождения и особенностей, а также культурно-психологических истоков мистицизма бенгальских вишнуитов; исследование истоков и начальных положений индийской эстетики, характеристика ее системы и ее важ-

нейших понятий (*раса*, *бхава*, дхвани); исследование вишнуитского мистицизма как «почвы» для переноса в нее понятийной системы эстетики, анализ внутренней (экзистенциальной) основы для такого переноса.

Следующими в последовательности задач могли бы быть такие, как исследование ключевого для бенгальского вишнуизма понятия *бхакти*; анализ самого процесса рецепции вишнуитским мистицизмом новой системы понятий, ее реинтерпретации и структурных изменений, осуществленных в ней бенгальскими вишнуитскими теологами; исследование того, как именно были трансформированы значения понятий *бхавы* и *расы* в новой смысловой структуре, а также какие изменения претерпело в связи с этим традиционное мистическое учение о *бхакти-расе*.

Далее нужно было бы исследовать новообразованное понятие *бхакти-раса* как завершающий элемент системы бенгальского вишнуизма и проанализировать прочие результаты рецепции в философско-теологической, религиозной и художественной сферах бенгальского вишнуизма; проследить, как отразилась теория *бхакти-расы* в теоретической литературе по поэтике и в религиозной поэзии бенгальских вишнуитов; продемонстрировать на конкретных примерах это воздействие (скажем, на примерах драматических сочинений Рупы Госвами, на теоретических трактатах Кавиканапуры и Баладевы и др.), дать (в качестве приложений) необходимые историко-культурные и историко-философские параллели (например, в сравнении с мистицизмом средневековых провансальских трубадуров, восточно-христианских «отцов», суфиев и т. д.).

Комплексная программа исследования потребовала бы и комплексной методологии, разработанной в соответствии с целями и задачами на основе специального анализа специфики предмета, выявления трудностей исследования и способов их преодоления. Такая методология позволила бы, избегая методологических стереотипов, разрабатывать методологические схемы, максимально подходящие именно для данного исследования, дающие возможность реализовать имеющийся в наличии научный инструментарий и текстуальную базу.

В любом случае методологическими принципами, лежащими в основе исследования, должно быть использование в качестве источника оригинальных текстов на санскрите и бенгали, а также тщательный подбор текстуальной базы (учитывая, насколько объёмно наследие текстов доктринального, философско-теологического, аскетического и литературно-художественного содержания в бенгальском

вишнуизме); использование адекватных историко-философских и историко-культурных параллелей; применение разнообразных методологических схем, моделей и приемов; критическое использование опыта самоистолкования исследуемых традиций (в данном случае существующей в бенгальском вишнуизме комментаторской традиции вместе с принятым в ней герменевтическим аппаратом); учет всех внедискурсивных факторов, существенных для понимания предмета (прежде всего фундаментальных структур, присущих формам мистического опыта, связанного с практиками *бхакти*); наконец, учет всех необходимых контекстов – исторического, историко-культурного, историко-философского и т. д., без которых невозможно было бы осуществить поставленные задачи и достичь намеченной цели.

### Список литературы

1. Анандавардхана. Дхваньялока («Свет дхвани») / пер. и коммент. Ю.М. Алиханова. – М.: Наука; гл. ред. вост. лит., 1975. – 304 с.
2. Ватман С. В. Бенгальский вайшнавизм / под ред. С. В. Пахомова. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. – 403 с.
3. Ватман С. В. Мистический опыт и его интерпретации: проблемы исследования (на примере бенгальского вишнуизма) // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 2. – С. 251–261.
4. Ватман С. В. Понятие бхакти в текстах традиционных вишнуитских мыслителей // Вестн. С.-Петербур. гос. ун-та культуры и искусств. – 2015. – № 2 (23), июнь. – С. 48–54.
5. Ватман С. В. Философия искусства Вячеслава Иванова: диалектика падения и апофеоза // Вестн. С.-Петербур. гос. ун-та культуры и искусств. – 2015. – № 3 (24). – С. 140–151.
6. Гринцер П. А. Основные категории классической индийской поэтики. – М.: Наука; гл. ред. восточной лит., 1987. – 312 с.
7. Корабельник Н. М. Некоторые вопросы социально-этического учения Чайтаньи / Литман А. Д. (ред). Общественная мысль Индии. Прошлое и настоящее: сб. ст. – М.: Наука; гл. ред. восточной лит., 1989. – 241 с.
8. Куценков А. А. Бхакти в индийской культуре / Ванина Е.Ю. и Варма П.К. (ред.): материалы науч. конф. «Бхакти – религия любви». – М.: Культ. центр им. Джавахарлала Неру, 1995. – 163 с.
9. Новикова В. А. Очерки истории бенгальской литературы. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1965. – 304 с.
10. Паевская Е. В. Развитие бенгальской литературы XII–XIX вв. (Этапы становления национальной литературы). – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1979. – 304 с.
11. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Соч. в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1988. – 822 с.
12. Торчинов Е. А. Мистический (трансперсональный) опыт и метафизика (к постановке проблемы) // Метафизические исследования. Вып. 8. Религия. – СПб.: Алетейя, 1998. – 350 с.



- 
13. Флоренский П. А. Иконостас // Флоренский П. А. Соч.: в 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1996. – 877с.
  14. Флоренский П. А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). – М.: Мысль, 2004. – 685 с.
  15. Юрлова Е. С. Женщины Индии. Традиции и современность. – М.: Ин-т востоковедения РАН, 2014. – 520 с.
  16. Ananta Das Babaji. Rasadarsan Or. The Philosophy of Divine Sentiments. – Sri Sri Rdhakund: Sri Sri Krsna Caitanya Sastri Mandir, 2003. – 144 p.
  17. Chatterjee, A.N. Srkrna Caitanya, A Historical Study on Gaudiya Vaisnavism. – . New Delhi: Associated Publishing Company, 1997. – 312 p.
  18. De, Sushil Kumar. Early History of the Vaishnava Faith and Movement in Bengal. – Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyay, 1961 (1942). – 776 p.
  19. De, Sushil Kumar. History of Sanskrit poetics. (2 vols.) (2<sup>nd</sup> ed.), v. 2 – Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyay, 1960. – 634 p.
  20. Dimock, Edvard C. Doctrine and Practice among the Vaisnavas of Bengal. Krishna: Myths, Rites, and Attitudes. – Honolulu: East-West Center Press, 1966. – 388 p.
  21. Entwistle A. W. Braj, Centre of Krishna Pilgrimage. – Groningen: Forsten, 1987. 296 p.
  22. Kennedy, Melville T. The Chaitanya Movement: A Study of the Vaishnavism of Bengal. – Calcutta: Association Press, 1925. – 288 p.
  23. Sri-priti-sandarbhah srila-jiva-gosvami-prabhupada-viracitah. Sad-grantha-prakasakah. – Vrndaban; Jila–Mathura: Haridasa sastri, Sri-gadadhara-gaurahari Pres, 1986. – 684 p.

**О теургии и онтологии имени в Ареопагитическом корпусе\***

В статье анализируется понятие «теургия» в корпусе Ареопагитик на основе контекстного анализа словоупотреблений. Показываются сходства и различия в понимании этого понятия в теургическом неоплатонизме и в Ареопагитиках. На основании собранного материала делается вывод о том, что имена вообще и божественные имена в частности для автора Ареопагитик не могли рассматриваться как обладающие собственной действенной силой, не зависящей от произволения произносящего их человека, как это имело место, например, в учении Оригена.

The term “theurgy” is analyzed in the context of *Corpus Areopagiticum* to reveal the similarities and differences of its understanding by theurgic Neoplatonists and the Areopagite. Collected evidence proves that names in general and especially Divine names could not have been considered by the Areopagite as having their own power, independent from the will of the uttering person, in contrast with Origen’s doctrine, for instance.

**Ключевые слова:** Ареопагитический корпус, Дионисий Ареопагит, теургия, онтология имени, неоплатонизм, символ, философия языка.

**Key words:** *corpus Areopagiticum*, Denys the Areopagite, theurgy, name ontology, Neoplatonism, symbol, philosophy of language.

Божественные имена – название и предмет повествования самого длинного трактата Ареопагитического корпуса<sup>1</sup>. Однако, несмотря на обширнейший объём современных исследований, нам известно немного публикаций, анализирующих онтологию имени в СА. В одной из наиболее близких этой теме публикаций проводится аналогия между божественными именами в DN и именами-изваяниями богов у Прокла и показывается важность соотнесения божественных имён с понятием «теургия» [12]. Поскольку правильная интерпретация этого понятия в СА приобретает ключевую роль, мы посвятим значительную часть этой статьи контекстному исследованию его семантики. Подобная работа была уже проведена [13], и ниже основные её выводы будут подтверждены. Но также будет показано, что понятие

© Курдыбайло И. П., Курдыбайло Д. С., 2015

\* *Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 15-33-01285.*

<sup>1</sup> Далее будем пользоваться сокращениями: СА – *Corpus Areopagiticum*, СН – *De coelesti hierarchia*, DN – *De divinis nominibus*, ЕН – *De ecclesiastica hierarchia*. Греческие цитаты и пагинация приводятся по [11], русский перевод по [1].

θεοουρία имеет несколько значений, имеющих существенные метафизические отличия, не выявленные прежде.

Слова с основой θεοουρ – были найдены нами в ЕН (30 употреблений), СН (11 мест), ДН (5 мест) и в IX послании (1 место). Основное значение слова θεοουρία – действие Бога, или «богодействие», что может пониматься как вся совокупность событий с сотворения мира и до воплощения и земной жизни Сына Божия (3.11, 90.11-12). Также «теургией» названы все действия Бога, упоминаемые в Символе веры (ЕН 3.7, 87.24-88.4).

Однако в этом общем понимании θεοουρία описывается несколько противоречиво. С одной стороны, «богодействие» принадлежит равно всем трём Лицам и, значит, сущности Божией (ДН 2.1, 124.6-8); теургия понимается как источник различных духовных даров и освящающая сила. Далее утверждается, что деяния, которые совершил Иисус Христос в земной жизни, осуществлены Им одним, но не Отцом и Св. Духом, «если только кто-нибудь не скажет, что лишь благодаря благолепному и человеколюбивому единству воли и общему высшему невыразимому богодействию (θεοουρίαν) [всех трёх Лиц] совершил все это для нас» Сын Божий (ДН 2.6, 129.23-26). Иными словами, теургия, во-первых, относится к сущности Божией и, во-вторых, к действиям Богочеловека если и может быть отнесена, то только опосредованно.

С другой стороны, теургией не раз названы действия воплотившегося Слова, которые совокупно составляют предмет повествования Нового Завета, как целое также называемый θεοουρία – в противоположность θεολογία, характеризующей Ветхий Завет (ср.: [15, р. 101]). Антитеза θεολογία – θεοουρία упоминается трижды: в ЕН 3.4, 84.1–4; 3.5, 84.15-21 и 5.7, 113.18-24. Оборот «мужественные (ἀνδρικάς) богодеяния Иисуса» (ЕН 3.4, 83.20; СН 4.4, 22.42-23.5) также, по всей видимости, свидетельствует о том, что θεοουρία относится к человеческому естеству Спасителя, либо к Его сложной ипостаси, но не к божественной природе. Наконец, неоднозначность понятия «теургия» обозначается явным различием «общего благолепного действия Божия в нас» и «восприятия от нас нашей сущности, совершённого ради нас сверхсущественным Словом, и Его деяний и страдания, – лучших, превосходных дел Его человеческого богодействия» (ДН 2.6, 129.20-23).

Уточняя первое значение «общей» теургии, находим ряд примеров теургического просвещения ангельских чинов, а затем и человека. Здесь сильнее всего ощутишь стиль позднего неоплатонизма: встречаются упоминания «теургического знания», «теургических лучей»,

«светов», «осияний» и т. д. (ср. [16, р. 592–593]). Ряд мест, где употребляется *θεοουρία* в этом контексте, позволяет различить два момента: с одной стороны, говорится о божественном свете, сиянии (ЕН 5.2, 105.1; 5.4, 107.3–4; СН 7.2, 29.12–13; 15.9, 59.4; ДН 1.4, 113.12), которым просвещаются сначала высшие ангелы, а затем и иерархи земной Церкви, а с другой – о теургическом знании, как *γνώσις* и *ἐπιστήμη* (ЕН 5.2, 104.21–22; 5.3, 106.19–22; СН 7.2, 29.18; 7.3, 30.3 и 30.15–16), которое приобретают ангелы и люди и которое затем они сами могут сообщать нижестоящим на иерархической лестнице.

Передача «теургического осияния» может происходить либо непосредственно от Бога воспринимающему их уму, либо посредством «доступных чувствам или уму символов» (СН 7.2, 29.5–6), «священно-созданных образов, зримо запечатлевающих Его [Иисуса] теургическое подобие» (СН 7.2, 29.10–11). Боготворящее действие, о котором много говорится в отношении ангельской природы, подобным образом «боготворит» и человека, так что и земная «иерархия ... есть осуществление боговдохновенного, божественного и боготворящего знания, действия и совершенства» (ЕН 1.1, 63.3–4), а среди её членов есть те, «кто удостоен священного и боготворящего общения в уме с божественным Духом» (ЕН 2.8, 78.16–19).

Это «общение» осмысливается в терминах неоплатонической триады *μονή* – *πρόδος* – *ἐπιστροφή*, где *θεοουρία* оказывается «исхождением», *πρόδος* Бога к твари, предполагающим «ответное обращение (*ἐπιστροφή*) ума к божественному» (ЕН 4.4, 99.6–7).

В этом «обращении» ум обретает новую меру божественного просвещения и совершенства и одновременно становится способен к совершенствованию других, не обладающих ещё соответствующим «теургическим знанием»: «воззрев на блаженное и богоначальное сияние Иисуса, ... таинственным познанием освящаемые и освящающие, мы можем стать световидными и богодействующими, совершенными и совершенствующими» (ЕН 1.1, 64.11–14).

Здесь мы подходим к важной теме, вокруг которой собрано значительное количество употреблений слова *θεοουρία* – это церковные таинства. Первая группа цитат заимствуется из ЕН, посвящены они «оправданию» Ареопагитом таинств как таковых, поскольку все они, связанные с вещественными предметами и телесными действиями, могут показаться несообразными с той чистотой бесплотных умозрений, которые перед этим воспевались в СН<sup>1</sup>. Поэтому, во-первых, подчёркивается священность таинств и, во-вторых, показывается

<sup>1</sup> О хронологической последовательности трактатов СА см. [9].

символическое значение каждого из вещественных предметов и действий, выражающих некие умопостигаемые истины.

Теургическими называются и сами таинства (ЕН 1.5, 67.11–14, epist. IX, 1, 62–67), и отдельные предметы или вещества, как, например, освящённое миро, возлияние которого – «сверхнебесное и сверхсущественное богодействие» (ЕН 4.12, 103.1–4), само же миро именуется «наитеургичнейшим»<sup>1</sup>. Наконец, совершение таинств в целом осмысливается как действие Бога – θεουργία (ЕН 4.12, 103.16–18).

Вторая группа цитат обращена специально к Евхаристии. Здесь «богодеяниями» снова могут именоваться деяния Спасителя, воспоминаемые в молитвах sanctus, сливающегося с anamnesis анафоры:<sup>2</sup>

А как же ... возможно для нас подражание Богу – без всегдашнего поновления памяти о священнейших богодеяниях с помощью иерархических священнословий и священнодействий? Мы ведь это *творим*, как говорят Речения, *в их воспоминание*.<sup>3</sup> Затем божественный иерарх, став перед божественным жертвенником, воспекает упомянутые священные богодеяния Иисуса в божественнейшем о нас промысле... (ЕН 3.12, 92.2–8)

Оборот «воспев священные богодействия», явно обозначающий молитвы sanctus, встречается ещё дважды (ЕН 3, 81.5–6; 3.10, 90.9), но уже более кратко. Здесь θεουργία употребляется в том же значении «богочеловеческого» действия.

Затем при освящении Свв. Даров иерарх,

узрев умственными очами их честное умопостигаемое зрелище, ... переходит к их символическому священнодействию (ιεουργίαν). ... Со священными гимнами о богодеяниях, он оправдывает себя в своём священнодействии, сначала священно взывая к Нему: *Ты сказал: Сие творите в Моё воспоминание*. Далее, попросив сделать его достойным этого богоподражательного священнодействия и совершить, уподобившись Самому Христу, божественное, а затем и всенепорочно его раздать и причастить священно причащающихся священного, он священнодействует божественнейшее и делает воспеваемое видимым посредством священно предложенных символов (ЕН 3.12, 92.8–21).

Здесь прослеживается весьма строгое различие θεουργία, σύμβολον и ιεουργία. Все три понятия характерны для позднего неоплатонизма, и все три принимают новое значение у Ареопагита. θεουργία снова упоминается в контексте анамнесиса, далее же все действия священнослужителя описываются словом ιεουργία, «священнодействие»,

<sup>1</sup> ЕН 2.7, 73.2–7, ... τῷ θεουργικωτάτῳ μύρῳ. Эта словоформа – гапакс во всей коллекции текстов TLG.

<sup>2</sup> Сирийские литургии, восстанавливаемые по памятникам, отличным от СА, содержат традиционный порядок sanctus – anamnesis – epiclesis [2, с. 55–58].

<sup>3</sup> Ср.: Лк. 22:19; 1 Кор. 11:24–25 – прим. пер.

подчёркивая тем, что действующим лицом на какое-то время становится иерарх, «уподобляющийся Христу». Незримое освящающее действие Бога становится осязаемым с помощью «священно предложенных символов». Очевидно, что имеются в виду хлеб и вино, становящиеся Св. Дарами. Именно эти «символы» оказываются своего рода «местом встречи» человеческой и божественной деятельности – теургии и иерургии.

В приведенных цитатах важна повторяемая трижды формула «делает воспеваемое видимым»: <sup>1</sup> так как воспеваются именно «мужественные богодеяния Иисуса», и в особенности события Тайной вечери, то и осуществлением воспеваемого должно быть не что иное, как осуществление этой Вечери здесь, сейчас и для этой общины – именно как человеческого богодействия.

Само освящение Даров теургично: иерарх «показывает дары богодействий» (ЕН 3, 81.7–9); иерей «священнодействует свойственные ему священнодействия, в каковых он сам исполняет богодействия (θεουργίας), показывая их посредством священнейших символов» (ЕН 5.6, 108.10-12).

Наконец, Евхаристия «со священным благодарением заканчивается, соответствующим образом признав и воспев благодать богодействий. А непричастные божественному ... остались неблагодарными по отношению к безмерной благодати богодействий» (ЕН 3.15, 94.11-18). «Богодействия» здесь отнесены, прежде всего, к освящённым Дарам, так что «теургически» осмысливается именно совершённое таинство как целое, а не воплощение и земная жизнь Спасителя (которые воспевались в начале анафоры).

Таким образом, сохраняются два значения понятия θεουργία: одно применительно к воспоминанию богочеловеческого домостроительства и его действительному осуществлению в Евхаристии, другое как осуществляющая и освящающая сила Бога в Его триединстве.

Различие теургии «общей» и «богочеловеческой» может быть показано не только по тому, с сущностью Божией она соотнесена или с ипостасью Логоса, но и по её отношению к телесному, вещественному миру. Первый вид, описываемый сначала в мире ангелов, действует только на умное, бесплотное естество и, по аналогии, на человеческий ум. Второй вид в соответствии с тем, что *Слово стало плотью*, действует на вещественный символ – будь то миро, или вода, или хлеб – и освятив их, затем освящает и человека, вступающего в

<sup>1</sup> ЕН 3, 81.6–7; 3.10, 90.9–10; 3.12, 92.17; ср. также 3.13, 93.15 и 4.10, 102.11.

физическое соединение с освящённым «символом». Примечательно, что к символам Ареопагит относит не только вещества и тела, но и слова и звуки человеческого языка, «гимнословие пророков», которое «разнообразным соединением иерархических символов ... священно изображает ... священное богоявление и богодействие» (ЕН 4.12, 103.19–104.1). «Символический» тип теургии не исключает действия Божия на ум, но осуществляется именно в *единстве* телесного и умного начал в человеке [13, р. 437–438].

Термины *πρόδος* и *ἐπίστροφῆ*, применительно к теургии и «обращению» ума к Богу строго могут быть отнесены только к «общей» теургии, когда ум отвечает на «зов», прямо обращённый к нему, без посредства внешних вещественных символов. Напротив, символический тип теургии нуждается в вещественном предмете, который *становится* символом в ответном «священнодействии» иерарха (или иерея), подготавливающего его к принятию божественного действия. Затем уже, воспринимая освящённый «символ», человек может умозрительно восходить к Источнику освящения (ср.: ЕН 1.1, 63.11–64.2). «Эпистрофический» момент здесь оказывается отдалённым от *πρόδος*, но не упраздняется совсем.

Символ в такой трактовке перестаёт быть «знаком», т. е. простым обозначением или указанием на нечто иное. Символ оказывается и больше, чем манифестация умопостигаемого пласта бытия в чувственном предмете, как это прочитывается у Оригена [4] или прп. Максима Исповедника [3]. Было бы вернее говорить о символе как о вместилище божественных и человеческих действий, «места встречи» Бога и человека.

Вопреки мнению ряда исследователей [12; 13; 15], неоплатоническая теургия осмысливает манипуляции с символами не как воздействие человека на богов, а как условие восприятия душой божественных действий [16, р. 587–595; ср. также 6, с. 163, 171–178 и далее]. Аналогично и в ареопагитическом дискурсе манипулятивный аспект переносится на *σύμβολον* (как предмет манипуляций) и на «священнодействующего» (как проводящего манипуляцию), тогда как *θεοουρία* в семантическом аспекте «очищается» от всего человеческого (ср.: [10, р. 104]), за ней остаётся только смысл принадлежности божественному.

Подчеркнём, что выделенный смысл слова *σύμβολον* не покрывает все его употребления в СА, где, разумеется, имеет место множество случаев с традиционным «иносказательным» и «указательным»

значением слова,<sup>1</sup> однако все такие случаи не связаны с теургией в любом из её значений. Наконец, иногда «обозначающая» сторона символа и роль его как «места встречи» Бога и человека могут совмещаться.<sup>2</sup>

Возвращаясь к работе, интерпретирующей божественные имена как важную составляющую теургической практики, необходимую для «манипулирования и превращения земных элементов, чтобы показать небесные» [12, р. 372], теперь можно внести ряд дополнений. Прежде всего, здесь уместны все коррективы, вносимые G. Shaw [16] в понимание неоплатонической теургии современными исследователями СА. Затем поскольку теургия отделена от манипулятивных практик, постольку и божественные имена (и любые священные тексты) не обладают самостоятельной деятельной силой, проявляющейся «автоматически», как это мыслилось, например, Оригеном в отношении еврейских имён Божиих [14, 1.24–25].

Однако порядок всякого священнодействия, в том числе смысл и форма произносимых молитвословий, не произвольны. Их цель – надлежащая подготовка предложенных «символов» и самого иерарха (или иерея) для восприятия «богодействий», и это приуготовление определяет смысл произносимого. Если речь идёт о Евхаристии, то это «воспоминание богодеяний», которое основывается на евангельском повествовании и имеет свой умопостигаемый первообраз, названный Ареопагитом «познаваемыми логосами богодеяний» (СН 7.2, 29.22–23). Вероятно, именно эти логосы и задают критерий правильности священных имён и молитвословий, произносимых при «иерургии» и освящении «чтимых символов».

Таким образом, священные имена для Ареопагита, во-первых, соответствуют умопостигаемым логосам, проображающим тот или иной аспект именуемого, выражаемый данным именем; во-вторых, имеют символический характер, так что в произнесенном имени встречается энергия именующего и именуемого;<sup>3</sup> в-третьих, само имя не является инструментом для воздействия именующего на именуемого или наоборот, но выступает «местом» их встречи, той точкой, где теургическая *πρόδος* переходит в ответную *ἐπίστροφή*.

<sup>1</sup> Ср. [7, 8]. Стоит подчеркнуть, что именно в этом значении *σύμβολον* наиболее приближается к неоплатоническому его пониманию, ср. [15, р. 120–121].

<sup>2</sup> Напр., ЕН 3.9, 89.7–8 «чтимые символы, посредством которых Христос обозначается и приобщается» (*σημαίνεται καὶ μετέχεται*).

<sup>3</sup> Ср. формулировку А. Ф. Лосева в [5, с. 642].



### Список литературы

1. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. – СПб., 2002. – 864 с.
2. Керн, Киприан, архим. Евхаристия. – М., 2006. – 336 с.
3. Курдыбайло Д. С. О понятии символа в библейской экзегезе прп. Максима Исповедника (на материале «Вопросоответов к Фалассию») // Иудаизм эпохи Второго храма, раннее христианство и античность: взаимодействие в истории, литературе и культуре и отражение этого периода в культурной памяти Средних веков и Нового времени : сб. материалов конф. – СПб., 2013. – С. 136–149. – URL: <http://hebrew-studies.philosophy.spbu.ru/articles/MaximExeg.html>
4. Курдыбайло Д. С. О символе и символизме в трактате Оригена «Против Кельса» [в печати].
5. Лосев А. Ф. Философия имени // Лосев А. Ф. Бытие – имя – космос. – М., 1993. – С. 613–801.
6. Петров А. В. Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. – СПб., 2003. – 415 с.
7. Петров В. В. Таинство «синаксиса» у Псевдо-Дионисия Ареопагита и у прп. Максима Исповедника // Вестн. ПСТГУ. Сер. I: Богословие, философия. – 2008. – Вып. 4 (24). – С. 52–63.
8. Петров В. В. «Реальный» символ в неоплатонизме и в христианской традиции (в Ареопагитском корпусе и у Карла Ранера) // Вестн. ПСТГУ. Сер. I: Богословие, философия. – 2010. – Вып. 3(31). – С. 36–52.
9. Шлёнов, Дионисий, иером. Ареопагитики // Правосл. энцикл. Т. 3. – С. 195–214. – URL: <http://www.pravenc.ru/text/Ареопагитики.html>
10. Golitzin Alexander, hierom. The Mysticism of Dionysius Areopagita: Platonist or Christian? // *Mystics Quarterly*. 1993. Vol. 19. No. 3. – P. 98–114.
11. Heil G., Ritter A. M. (Hrsg.) Pseudo-Dionysius Areopagita. De caelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae. 2. Aufl. Berlin, Boston: De Gruyter, 2012. – XVI + 300 p. [Patristische Texte und Studien, Bd. 67]
12. Janowitz N. Theories of Divine Names in Origen and Pseudo-Dionysius // *History of Religions*. 1991. Vol. 30. No. 4. – P. 359–372.
13. Louth A. Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite // *The Journal of Theology Studies*. 1986. Vol. 37. – P. 432–438.
14. Origène. Contre Celse. 4 vols. / Ed. M. Borret. Paris: Cerf, 1967–1969. [Sources chrétiennes 132, 136, 147, 150].
15. Rorem P. Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence. New York, Oxford: Oxford University Press, 1993. – XIV + 267 p.
16. Shaw G. Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite // *Journal of Early Christian Studies*. 1999. Vol. 7. No 4. – P. 573–599.

## СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ИСТОРИЯ

УДК 101.1 : 316.772.3

*А. С. Соколова*

### **Концепция сетевого общества в рамках цивилизационного подхода**

В статье рассматривается концепция сетевого общества (в западной и восточной моделях) в рамках цивилизационного подхода. Сделан вывод о переходе от количественного к качественному применению информационно-коммуникационных технологий в совместной деятельности людей.

The article discusses the concept of network society (Western and Eastern models) in the framework of the civilization approach. The conclusion is made about the transition from the quantitative to the qualitative use of information and communication technologies in people's mutual activity.

**Ключевые слова:** общественное развитие, цивилизационный подход, сетевое общество, сеть, информационно-коммуникационные технологии, гибкость, динамичность, связанность общества, сообщество.

**Key words:** social development, civilization approach, network society, network, IT, flexibility, agility, connectivity of society, community.

Во многих современных исследованиях для концептуального описания специфики социального развития применяется *цивилизационный подход*. Развитие обществ в рамках этого подхода трактуется как преемственный спиралевидный и прогрессирующий процесс восхождения от менее совершенных форм общественного устройства к более совершенным. На рубеже XX и XXI веков перед цивилизационным подходом встала задача исследования качественно нового состояния современного социума, получившего название *информационное общество* [1, с. 3].

Под *информационным обществом* в философских и социологических концепциях понимается общество такого типа, в котором пре-

обладает деятельностью, связанная с производством, хранением, потреблением и передачей информации. Теоретические конструкции *информационного общества* строятся по *количественному* принципу – масштабу распространения информационно-коммуникационных технологий и компьютерных устройств на определенной территории. Ведущим фактором здесь выступает *информатизация*.

По нашему мнению, *информатизация* – это направленный процесс системной интеграции компьютерных средств, информационных и коммуникационных технологий с целью получения новых общесистемных свойств, позволяющих более эффективно организовать продуктивную деятельность на микро-, мезо- и макроуровнях общественного устройства.

Показателями достижимости/становления информационного общества выступают наличие компьютеров у большинства членов общества, уровень компьютерной грамотности, объем и доступность распределительных сетей связи и интернет-провайдеров.

Благодаря М. Кастельсу и его технологической парадигме в последние годы наряду с понятием «информационное общество» все чаще используется понятие «общество сетевое». Термин «сетевое общество» введен в 1981 г. Стэйном Брэненом, в 1991 г. его развил Я. ванн Дейк [6, с. 40], а в 1996 г. – М. Кастельс [5, с. 469]. Важно отметить, что сеть – явление не новое, по принципу сети строились сообщества с древнейших времен. Новым является то, что сетевые связи усилены информационно-коммуникационными технологиями и поддерживаются компьютерными устройствами. В историческом аспекте сети касались исключительно сферы частной жизни. В современных условиях информационно-коммуникационные технологии позволили сетевой организации преодолеть границы и расширить зоны проникновения и в другие сферы общественной деятельности.

*Сеть* представляет собой систему связей между элементами одного целого, где элементы являются *узлами*, а целое – *системой*. Сети являются сложным способом организации живых систем, в которых наименьшее количество звеньев равно трем, а наименьшее число связей – двум. Единая связь двух звеньев образует *отношения*. Таким образом, индивиды как элементы общественных отношений образуют узлы, а общество – систему. Дарин Барни отмечает, что в *западных обществах* узлом становится индивид, а в *восточных* – узлом все еще может выступать не индивид, а группа (семья, сообщество, трудовой коллектив) [4, с. 33].

М. Грановеттер классифицировал социальные связи в межличностной коммуникации, выделив категории *отсутствующих, сильных*

и *слабых связей*. В данной классификации критериями разделения выступают *частота* и *длительность* социальных контактов, а поиск связи микро- и макроуровней Грановеттер считает необходимым средством развития теории сетевого общества [2, с. 31, 51].

Преимущества концепции *сетевого общества* мы видим как логическое продолжение теории *общества информационного* при условии, когда сформирована благоприятная база для развертывания сетевых социальных коммуникаций, построения сетей и распределения информационных потоков с целью расширения и укрепления отношений между элементами-узлами социальной системы вне зависимости от пространства и времени. Сетевое общество – концепция *качественного* изменения общественного формирования на микро-, мезо-, макро- и мегауровнях.

М. Кастельс, Г. Кордозо, Д. Д. Барни и другие современные мыслители констатируют, что сетевое общество распространяется во всем мире, но при этом не включает в себя всех людей без исключения. Это связано с тем, что часть населения Земли не являются пользователями персональных компьютеров, либо являются пользователями, но не участниками социальных компьютерных сетей. Я. Дейк утверждает, что сетевое общество формирует ядро социальных сообществ [6, с. 38].

По нашему мнению, концептуальные идеи информационного и сетевого обществ в технологических точках пересекаются. Осмысление наблюдаемых практик приводит к выводу, что современные общества строятся согласно сетевой логике, в связи с чем их следует рассматривать как сетевые, а не информационные. Выделяются две укрупненные модели развития названных типов общества: *западная* и *восточная*, имеющие свои особенности.

Становление и развитие информационного общества согласно западной модели движется по *европейскому* и *американскому* пути. Европейский путь развития информационного общества представляют такие страны, как Великобритания, Швеция, Финляндия, Нидерланды, Дания, Германия, Франция и другие страны Европейского Союза. Соответственно, США идет по собственному, американскому, пути.

Разработчики западной модели (С. Брэтен, Я. Дейк, Б. Веллмен, Р. Хилц, М. Турофф, М. Кастельс и др.) используют в своих трудах и термин «сетевое общество», объясняющий логику современного социального устройства и взаимодействия. Согласно Веллмену, сообщество, работа, организации являются составными элементами сетевого общества [8, с. 57]. Веллмен утверждал, что благодаря техническим достижениям, общество может быть как пространственно,

так и социально диверсифицированным. Ян ванн Дейк определяет сетевое общество как общество, в котором комбинация социальных сетей и медиасетей формирует их основной способ организации и наиболее важных структур на всех уровнях (микро, мезо и макро). Благодаря Интернету межличностная, коллективная и массовая коммуникации становятся единым целым.

В трактовке М. Кастельса сетевое общество – это динамичная открытая система, допускающая новации без утраты баланса. По словам испанского мыслителя, *сеть* в современном обществе выступает строительным материалом организации совместной деятельности людей, а также представляет собой структуру, игнорирующую границы. Такое строение позволяет мелким и средним сообществам связываться с крупными сообществами, обеспечивая, таким образом, непрерывность коммуникации и немедленную адаптацию к изменениям внешней среды.

Важно отметить, что специфика европейского пути заключалась в балансировании между полным контролем со стороны государства и законами рынка, в возможности изменения государственной и рыночной роли в зависимости от складывающейся ситуации. В странах Европейского Союза большое внимание уделено приватизации и либерализации рынка информационно-коммуникационных технологий. Великобритания, Швеция, Финляндия, Нидерланды занимают первые места по уровню либерализации ИТ-сектора. Центральной проблемой в информационном обществе европейского пути являлась проблема информационного неравенства. Главная цель программ Евросоюза – развитие «универсального обслуживания».

В программах Европейской комиссии на 2013–2015 гг., посвященных развитию современного общества в цифровую эпоху, наиболее часто встречаются такие обозначения социального формирования, как *цифровое общество (digital society)* и *сетевое общество (network society)*. Уделяется особое внимание этической и социальной приемлемости инноваций, в том числе *соблюдению гражданских прав и неприкосновенности частной жизни*, проблемам *защиты персональных данных и безопасности* в виртуальном пространстве. Центральной исследовательской задачей выступает изучение «*человеко-ориентированной цифровой эпохи*» / «*Human-centric Digital Age*» в целях лучшего понимания того, как технологии, сети и цифровые средства массовой информации изменяют поведение, мысли, действия и коммуникации людей. Особое внимание уделяется установлению транснационального сотрудничества [9, с. 15, 16, 63].

Другим вариантом западной модели развития информационного общества является *американская модель*. Ее специфика заключается в минимизации функций государства и максимизации деятельности частных лиц. В свое время США сделали основной упор на построение *информационных сетей*, на основе которых развивается сфера *информационных услуг*, поэтому возможности и преимущества новых технологий максимально используются во всех сферах жизни общества. Информационно-коммуникационные технологии внедрены и органично функционируют в политической сфере (разветвленная сеть сайтов, порталов), в экономической сфере (законодательство по ведению электронной коммерции, наличие регулирующих органов, поддержка государством сферы дистанционной трудовой деятельности), в социальной сфере (в образовании и медицине развиты услуги инструкторов, консультантов и других помощников в IT-области). В культурной сфере в США упор делается на развитие «домашних развлечений» и распространение американской поп-культуры на страны мира посредством Интернета.

Таким образом, изменения, вызванные информационно-коммуникационными технологиями, способствуют *связанности общества*. Члены такого общества находятся в *непрерывном контакте*, постоянно взаимодействуют, осуществляют тесные слуховизуальные контакты, что позволяет сделать вывод о формировании *сетевого общества*.

Другим типом модели развития информационного общества является *восточная модель*. В её рамках информационные общества строят Япония, Южная Корея, Сингапур, Гонконг, Тайвань, Китай, Индия. В основе восточной модели информационного общества заложены *собственные ценностные ориентации* в отношении индустриализации, информатизации, социального развития, сотрудничество государства и рынка, установление связи между культурными ценностями и происходящими социальными изменениями, а также *принципы сосуществования и соцветания*. Государственное содействие в реализации этих принципов обеспечивает успешность внедрения информационно-коммуникационных технологий.

Социальные мыслители Японии (И. Масуда, Ю. Хаяши, Т. Умесао, Ю. Ито) в своих трудах обосновали переход к информационному обществу через «информационный взрыв», при котором доступное обществу количество информации резко возрастает и приводит в первую очередь к качественному изменению экономики. Т. Сакайя сконцентрировал свое внимание на ценностях в «*обществе высоких технологий*». Сакайя определяет характер нового общества,

называя его гипердинамичным, диверсифицированным, высокоскоростным, в котором инновации происходят непрерывно. Японский мыслитель подчеркивает, что для ведения успешной деятельности необходимо овладеть сетевыми технологиями и включиться в логику сети в целях осуществления деловых акций «со скоростью мысли».

Современное общество в японских стратегиях обозначалось как *идеальное информационно-технологическое общество*. В 2009 г. разработана стратегия развития цифрового японского общества (*Digital Society/Цифровое общество*) до 2015 г., в которой указано, что цифровые технологии должны стать обычными явлениями, такими как воздух и вода [7, с. 1, 29]. Эта стратегия содержит такие целевые положения, которые позволяют нам сделать вывод, что Япония достигла состояния информационного общества, а сегодня движется по пути построения *highly-networked society*.

В основе информационного развития «азиатских тигров» (Южная Корея, Тайвань, Сингапур, Гонгконг) лежит модель экономического сотрудничества государства и рынка. Индикаторами успешности данной модели выступили: 1) вмешательство государства в сферу негосударственных вложений в национальную информационную инфраструктуру, 2) активное участие государства в разработке и развитии национальной информационной инфраструктуры.

Сингапур – представитель восточной модели развития современного общества – в качестве фактора развития выделяет *информационную инфраструктуру*. В настоящее время Сингапур движется по пути построения общества сетевого. Модель сетевого общества Сингапура базируется на современных знаниях, качественном образовании, свободном предпринимательстве, перестройке общественных отношений, изменении системы ценностей.

В программе общественного развития Китая современный этап называется «*всеобъемлющее сяокан общество*» («*comprehensive xiaokang (moderate prosperity) society*») или *общество всеобщего среднего достатка*. Китай стремится уравнивать материальные и информационные возможности своих граждан, не нанося дополнительного ущерба окружающей среде.

Центральной проблемой функционирования восточной модели является *проблема обеспечения равного доступа к информационным ресурсам* членов общества.

Модель развития информационного общества Индии принято называть промежуточной в связи с тем, что не выбран путь ни полной приватизации, ни полной либерализации информационно-коммуникационной сферы. Осторожность, постепенность, опора на

национально-культурные особенности – это основные черты построения информационного общества в Индии. Говорить о сетевом обществе Индии еще достаточно рано.

В федеральных программах развития и модернизации российского общества часто говорится об информационном обществе как новой форме общественного устройства и как о перспективной концепции, согласно которой необходимо строить современное общество в России.

В настоящее время в государственных программах РФ используется термин «информационное общество», когда затрагиваются вопросы модернизации и информатизации. При этом остаются открытыми исторические вопросы: по какому пути модернизации движется Россия: западному или восточному? Перешла ли Россия на качественный этап модернизации общества?

Возможным ответом на эти вопросы будет утверждение о росте информационной активности в российском обществе. Как отмечает С. М. Поздеева:

«Повышение информационной активности соответствующей части общества отнюдь не гарантирует качества такой активности. Напротив, возрастает риск того, что большинство сегодняшних школьников и студентов уже не смогут овладеть методами научного исследования, сбора информации, выделения важного и отсеивания лишнего. То есть они так и не станут "людьми модерна", в том числе потому, что их сознание не было подготовлено к таким изменениям» [3, с. 1384].

Применение концепции сетевого общества в России позволит сделать гибкими отношения и прозрачными взаимодействия, постепенно подключаться городам и регионам «мозаичной» России. Следует проложить не «информационный» путь и путь всеобщей информатизации, а «сетевой» как альтернативный способ развития современного российского общества, разнообразного как по своей структуре, так и по географическому принципу.

Сетевому обществу как форме социальной организации присущи следующие черты: динамичность, гибкость, адаптивность, автономность компонентов, децентрализованность функционирования и отсутствие константных структур. В сетевом обществе деятельность координируется согласно общим целям участников сообществ.

Аналитический обзор концепций западных и восточных сетевых обществ показывает, что различия формируются по таким критериям, как: макроэкономическая политика, концепция государства, специфика законодательной системы, особенности национальной культуры и менталитета.



В сетевых обществах западной модели общественными потребностями выступают: соблюдение неприкосновенности частной жизни, защита персональных данных, кибербезопасность, технологическая поддержка пожилых людей и людей с ограниченными возможностями и дополнительно для США – защита в сети прав и свобод ЛГБТ-сообщества.

К общественным потребностям сетевых обществ восточной модели относятся равный доступ к информационным ресурсам, образование в ИТ-сфере, сохранение культурных сообществ, соблюдение баланса реального и виртуального взаимодействия, экологичность технологий.

Для сетевых обществ как западной, так и восточной моделей характерно: оказание помощи и сопровождение присутствия в пространстве виртуальной сетевой среды как в профессиональной, так и в частной сферах жизни; возникновение новых социальных институтов – департаментов поддержки, инструктажа и консультирования по ведению профессиональной деятельности.

Учитывая социальные потребности и характерные особенности сетевых обществ, нами выделено пять аспектов формирования сетевого общества: технологический, коллаборационный, знаниево-информационный, дифференционный, аксиологический. С учетом каждого из этих аспектов предлагаем следующие характеристики *сетевого общества*.

1. Под сетевым обществом следует понимать современный тип общества, в экономическую, политическую, социальную и культурную сферы деятельности которого органично вплетены сети информационно-коммуникационных технологий, компьютерных устройств и программного обеспечения, функционирующие слаженно, бесперебойно и безопасно.

2. Сетевое общество – это новая организационная форма совместной деятельности людей, построенная по сетевому принципу, образующая систему, в которой элементы общественных отношений являются узлами с сильными и слабыми социальными связями, осуществляющими ежедневные деловые и частные контакты в пространстве социальных компьютерных сетей для достижения общих целей и согласия, обмена знаниями и обучения.

3. Сетевое общество представляет собой такой тип общества, в котором необходимым условием успешной жизнедеятельности индивида является базовый уровень компьютерной грамотности, позволяющий, во-первых, осуществлять поиск, отбор, обработку и дальнейшее целевое использование информации, и, во-вторых, полу-

чать, передавать и создавать знания, применяя информационно-коммуникационные технологии.

4. Под сетевым обществом следует понимать такой тип общества, в котором социальное неравенство основывается на различии в уровне доступа к информационно-коммуникационным технологиям, а отсутствие доступа «выбрасывает» индивида из системы общественных отношений.

5. Сетевое общество – это такое общество, в котором происходят аксиологические трансформации под влиянием информатизации и глобализации, а базовые ценности формируются согласно таким общественным потребностям, как свобода доступа к информационным ресурсам, получение образования в ИТ-сфере, кибербезопасность, защита персональных данных и неприкосновенность частной жизни.

Подводя итог, резюмируем: сетевое общество – это специфическая форма социальной структуры, поддерживаемая взаимосвязанной системой сетевых технологий, обеспечивающих гибкость, динамичность, прозрачность взаимодействий и адаптивность к изменениям внешней среды на микро-, мезо-, макро- и мегауровнях.

#### Список литературы

1. Бреслер М. Г. Специфика формирования информационного общества в современной России: автореф. дис. ... канд. философ. наук. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2011. – 16 с.
2. Грановеттер М. Сила слабых связей (пер. З. В. Котельниковой) // Экономическая социология. – Т. 10. – № 4. Сентябрь. – 2009. – С. 31–51.
3. Поздеева С. М., Зинатуллина З. Ш. Процессы модернизации и предпосылки трансформации общественного сознания в современной России // Вестн. Башкир. ун-та. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2012. – Т. 17. – № 3. – С. 1383–1384.
4. Barney D. D. The Network Society. – Great Britain by MPG Books, Bodmin, Cornwall, 2004. – 197 p.
5. Castells M. The Rise of the Network Society: The Information Age: Economy, Society and Culture. – John Wiley & Sons, 2010. – 469 p.
6. Djik V. J. The Network Society: Social Aspects of New Media. – Bohn Stafleu Van Loghum, Houten. – The Netherlands, 2001. – P. 6-40.
7. i-Japan Strategy 2015 / IT Strategic Headquarters. – Tokyo, 2009.
8. Wellman B. Physical Place and Cyber Place // International Journal of Urban and Regional Research, 2001. – P. 57-88.
9. Work Programme 2014–2015: Information and Communication / The framework programme research (2014-2020). – EU, 2013. – 98 p.

### Социальная метафизика братьев Стругацких\*

В статье делается попытка описания и обсуждения основных моментов социальной метафизики братьев Стругацких. К этим моментам относятся зависимость от советского социокультурного фона, принцип реализма, проектирование экспериментальных миров, теория воспитания, обсуждение возможностей разума, предположение о двух ветвях развития человечества.

The paper endeavors to describe and discuss the main points of the Strugatsky brothers' social metaphysics, the said points including the impact of Soviet sociocultural background, the principle of realism, designing of experimental worlds, the theory of education, the debate concerning limits of reason, the idea of two branches of human development.

**Ключевые слова:** Стругацкие, социальная метафизика, советское, фантастика, реализм, воспитание, разум, рациональность.

**Key words:** the Strugatsky, social metaphysics, Soviet, sci-fi, realism, education, reason, rationality.

Когда закончился Советский Союз (а мне было за тридцать), интеллектуалы не вытащили из ящиков столов никаких сколько-нибудь интересных теорий того, как мы будем жить дальше. Почему? Мне казалось поначалу, что советские интеллектуалы просто не думали об альтернативном будущем, оглушенные официальной концепцией коммунизма. Но я забыл о братьях Стругацких (далее – АБС). В России, как всегда, все мыслится в литературе, а не в юридических или политических трактатах.

Далее я думал, что интересные идеи, конечно, существовали, но были достоянием слишком узкого круга читателей. Но, во-первых, круг не обязательно должен быть широким, а во-вторых, я опять забыл об АБС. Круг их читателей был очень широк. Трудно найти человека моего поколения, который бы не читал АБС. Почему же такое широкое обсуждение альтернативных миров не привело нас к реальным попыткам организовать нашу жизнь как-то существенно иначе,

чем в советском варианте? Почему из щелей повылезало прошлое, а не побеги иного будущего?

Я провел небольшой опрос своих знакомых и студентов. Мои ровесники в 70–80-е годы прошлого века читали АБС запоем. Многие на них «подсели». Из поколения моих детей читали многие, но давно – и с тех пор не перечитывали. Сегодняшним студентам, за небольшим исключением, неинтересно. В лучшем случае они что-то слышали, читали пару романов и смотрели какой-нибудь фильм. Вероятно, лет через десять, как они сами грустно предполагают, об АБС будут знать и помнить только истинные знатоки и ценители фантастики.

Возможно, такое падение интереса связано с падением интереса к чтению вообще. А может быть, это происходит потому, что многие книги АБС могут быть прочитаны как так называемые «метафоры совка». В «Пикнике на обочине» – метафорическое описание СССР, «Улитка на склоне» – модель советского социума образца 1960-х, «Понедельник начинается в субботу» – метафора советской науки. Сами АБС предполагали, что их фантастика «получила свою популярность в тоталитарном государстве, благодаря своей "диссидентской" специфике» [5]. АБС – они такие советские. Почему так можно утверждать? Не только потому, что они жили и творили в СССР. АБС сказали действительно новое слово в советской фантастике, но, боюсь, ничего не сказали нового мировому читателю. Они реагировали на советские проблемы в типично советском стиле. Некоторые элементы этого стиля совершенно очевидны.

1. **Рационализм.** Вера в возможность если не охвата мира разумом, то хотя бы продвижения при помощи разума. Вся наша жизнь – это движение от непонимания и незнания к знанию и пониманию. История, безусловно, есть некий весьма сложный процесс, закономерности которого до сих пор не вполне ясны. Достоверно известен только один «закон истории», социальный аналог Второго закона термодинамики – «закон непрерывного развития производительных сил»: «Исторические процессы развиваются таким образом, чтобы (в среднем, за достаточно большие промежутки времени) производительные силы общества возрастали» [5].

2. **Нерелигиозность.** Они были не религиозны в той степени, в какой это доступно обыкновенным рационально мыслящим и не слишком эмоциональным людям. «Религия – порождение слабости человека перед мощью и непреклонностью окружающего мира» [5], – считали АБС.

3. Миры АБС очень мужские. Женщин в них мало и служат они «антуражем» для главных героев-мужчин. Как считал Сталкер, Зона – это *не место для женщины* [5].

4. В мирах АБС, как и в Советском Союзе, «нет секса». «Просто нас [АБС] эта проблема никогда не волновала настолько, чтобы заняться ею вплотную» [5].

5. *Эскапизм*. Фантастика вообще и тексты АБС в частности были популярны тогда же, когда были популярны бардовские песни об уходе в тайгу и в горы. Романтика и приключения в вымышленных романтических мирах не только увлекательнее, но и легче жизни в тупом и беспросветном настоящем, полностью контролируемом Партией.

6. АБС пишут так, как будто мира вокруг СССР не существует. Вернее, он, конечно, существует, но как пройденный этап – уж в нечто слишком интересного теперь не найдешь. Он, видимо, ждет «прогрессоров» из СССР (или из того, во что СССР превратится в будущем).

Сначала они думали, что их главная болезнь – «тоска по пониманию». Спустя 20 лет они болели уже другой болезнью – «тоской от понимания» – когда всё, казалось бы, понимаешь, но сделать ничего не в силах, даже предложить что-нибудь. Эти «советские страдания», видимо, сегодня мало кого интересуют. Вся их энергия уходит в творение «дополненной реальности». А когда жизнь разрушает такой вариант и предлагает сама существенные изменения, читатели не находят возможным осуществлять идеи АБС, оставляют их в прекрасной юности.

Однако такая интерпретация кажется мне слишком примитивной. «Романы Стругацких создавались в определенное время и в определенных политических и социокультурных условиях» [7, с. 83] – из этой очевидности вовсе не следует, что первые определяются и расшифровываются вторыми<sup>1</sup>.

Несмотря на весь рационализм, АБС все время оставляют свободу вариантов, вовсе не стремятся выстроить однозначные объяснительные схемы. Возможно, писательский путь АБС представляет собой их способ «изживания советского в себе». Они довольно рано стали думать о «несоветских» проблемах. Например: «что такое ра-

---

<sup>1</sup> Забавно, что бывшие глубоко советские люди считают заслугой АБС то, что те были не только советскими, но и «просто» людьми: «Философская мощь их притч, вероятно, происходит от того, что писатели, выросшие в вере в коммунизм и разочаровавшиеся в нем, смогли описать самые сложные проблемные ситуации современного человека. Любого – не только советского» [6].

зум, не знает толком никто. Мы толком не знаем даже, чем разумное существо отличается от неразумного» [5]. Рациональный подход позволяет все (или почти все) объяснить, но ведь «объяснить» далеко не всегда означает «решить». Часто объяснение оказывается не совсем правильным и совершенно бесполезным. АБС никогда не верили во всемогущество науки и в особенности в ее «доброту».

Идея, заключающаяся в том, что при надлежащем использовании разума человечество может сбалансировать цели и средства применения власти [6; 7], т. е. оптимизировать управление социальным миром – это идея не только АБС, это идея всей русской интеллигенции, от которой (идеи) мы до сих пор не излечились. Эта идея происходит от упрощенного, вульгаризированного, публицистского понимания разума, а также от традиционной, «нефуколдианской» интерпретации власти как стоящей над обществом и им повелевающей.

Большинство читателей и почитателей АБС (по моим наблюдениям) – техническая, «средняя» интеллигенция. Технологические сказки о будущем, детские радости технологического разума – этого мы часто ждем от фантастики. Вот как АБС описываются в знаменитой сетевой энциклопедии «Луркморье»:

«Написали великое множество великолепнейших книг, мощно распиаренных в этой стране. ... АБС ненатурно доставили всем слоям целевой аудитории – у них в багаже и танчики, и рыцари, и сме[ш]ки с переходом в кухонную антисоветчину, и покорение природы на отдельно взятых планетах в духе бессмысленного и беспощадного соцреализма, и космос высшей пробы, и настоящий сверхъестественный ужас по полной программе, и полная Кафка, и два кубометра неистовой интеллигентской рефлексии, и «советский производственный роман», и детектив с загадочными убийствами в стиле Агаты Кристи, и даже виртуальная реальность для опытов над животными. ... При этом практически любой опус ... можно читать прямолинейно, воспринимая только как боевик или только как комедию, а можно легко найти философский или политический второй слой, а если постараться, то и третий, но в этом случае нужно помнить, что, анализируя талантливое произведение, можно легко впасть в ересь и возомнить себя Пророком, единственным, кто понял, о чем это на самом деле. Так делать не нужно. ... По некоторым из произведений сняты художественные фильмы, созданы радиопостановки и даже сделаны компьютерные игры (многие – зря)» [3].

Что нам миры АБС в мире, где полно компьютерных игр?

Однако если всерьез и вдумчиво почитать сочинения АБС, то оказывается, что их идеи не столь ограничены. Философское содержание их историй, вероятно, сильно тем, что писатели, выросшие с верой в коммунизм и разочаровавшиеся в нем, смогли описать самые сложные проблемные ситуации современного человека. Любого – не

только советского. Они исходили из следующих предположений: все тоталитарные системы похожи друг на друга; все разрушенные войной страны похожи друг на друга. И вообще – ничего придумать нельзя: все уже либо существовало когда-то, либо существует где-то сейчас, либо реализуется в самое ближайшее время. Они никогда не писали специально, «чтобы было похоже» – они просто заполняли свои миры людьми и обстоятельствами, которые были им хорошо знакомы [5].

Эволюция АБС – от наивных описаний подвигов мужественных коммунистических людей (похожих на военные) в борьбе с инопланетной природой ради счастливого будущего – через утопические и антиутопические гротески на советские темы – к серьезным проблемам.

Ведь фантастика – это не жанр, это прием. Фантастика есть художественный прием, служащий для придания повествованию остроты, усиливающий акт сопереживания, позволяющий рассматривать проблемы, недоступные для «бытовой» литературы. АБС негативно отзывались о фэнтези и чисто научной фантастике как о тупиковых и исключительно эскапистских направлениях литературы. Ныне, считали они, фантастика утратила свою изначальную свежесть и своеобычность, а фэнтези превратилась фактически в духовный наркотик – средство уйти из реальной жизни в несуществующие и невозможные миры. Сами АБС относили себя к направлению «реалистической фантастики» (или фантастического реализма, если угодно). Реальный мир, искаженный фантастическим допущением, – вот их территория. Реальные люди и их взаимоотношения в этом мире – вот их герои. Будущее, на их взгляд, за «реалистической фантастикой», описывающей реальный мир, лишь искаженный фантастическим допущением [5]. Фантастика тем лучше, чем больше в ней реализма и чем менее она фантастична. Настоящая литература возникает именно на стыке реализма и фантастики.

Такое впечатление, что все эти миры являются для АБС не более чем антуражем, декорациями, на фоне коих разыгрывалась та самая «человеческая комедия», которая их только и интересовала. Можно ли доказать, что наш мир не есть виртуальная реальность? По-моему, так нельзя. Это вопрос веры. АБС довольно быстро стало ясно, что теоретически вполне осуществим виртуальный мир, настолько яркий, что он фактически не отличим от реального. Они признаются, что им стало страшновато от этой мысли, ибо никаких преимуществ реального мира перед виртуальным априори не существует.

Однако, считают АБС, не для того книги пишутся, чтобы уводить читателя в иллюзорные миры. Нельзя успешно отсутствовать в этом мире и, тем не менее, прожить интереснейшую жизнь. Жизнь во сне – это не жизнь, это подделка, бутафория, папье-маше. Они совершенно не принимали жизнь вне мира, жизнь без мира, жизнь отдельно от жизни. Нет ничего, на их взгляд, хорошего (не говоря уж достойного) в том, что люди уходят из реальности в иллюзорность, в сон, в «лично-персональное уютненькое небытие» [5]. АБС не осуждают их (кто они такие, чтобы кого-либо осуждать?), – они их просто не любят и не умеют даже пожалеть. Книга только тогда по-настоящему хороша, когда жестко сцеплена с реальностью.

АБС даже попытались описать наилучший мир. Этот мир казался им реально достижимым и даже в обозримом будущем. Но это заблуждение быстро миновало. Мир этот, на их вкус, хорош, но, скорее всего, недостижим, как выразились АБС, «пока мы не научимся что-то делать с обезьяной, сидящей внутри каждого из нас» [5].

Жизнь каждого из нас есть по сути своей эксперимент. И не то важно, что с нами происходит, а то, какими мы становимся – или не становимся. Например, в «Граде обреченном» в эксперимент попадают люди, разочаровавшиеся в «большой истории» и догме, которая не спасла после очередной исторической катастрофы. Эксперимент для тех, кто выпал из всех других великих экспериментов. Они выпали из идеологии. Как жить без идеологии? Как жить, когда утеряна мировая цель? Простейшее объяснение – путь лежит в индивидуальном сопротивлении – не работает. Фанатизм лишает свободы, но зато дает внутреннюю опору, а свободомыслие приводит в ледяную пустоту, делает беззащитным и одиноким. Эксперимент приводит к пониманию, что навык индивидуального сопротивления бесполезен.

Привычные противоположные категории не работают. Надо сформировать новые бинарности. Как считает Д. Быков, приходит в голову только одна, впрочем, весьма не новая пара: упорядоченность против хаоса [1]. Но и эта идея не спасает никоим образом. «Идея порядка, доведенная до абсурда». Порядок (иерархия) обречен. Идея иерархии, величия, масштаба человека приводит к тому же рабству. Порядок способен оправдать всё. Идея бога – это идея порядка, иерархичности.

Значит, нужна новая ступень эволюции – что-то, что будет за человеком, после него. Общего сценария выхода для всех нет. Все попытки решения приводят к крови. Под «выходом» подразумевается



такое социальное устройство, которое устроило бы всех. Отсутствие универсальных ценностей для всех людей – вот проблема «Града обреченного».

Пока не произойдет разделения, не будет выхода. АБС пришли к выводу, что развитие человечества пойдет не по одной ветви, а как минимум по двум. Сначала эта вторая сила, которая будет воспитывать человечество, была у АБС внешней. Критерий разделения на ветви никому из людей не понятен. Многие думают, что это – творческая способность. Нет, это не творчество и не интеллект (не думайте, что прогрессорство будет осуществлять интеллигенция). Критерий не дан, но он существует.

Человечество эволюционирует в двух разных направлениях. Людены отличаются от *homo sapiens* отнюдь не только физическими возможностями. У них, как сказал бы религиозный человек, «другая душа» [5]. Людены уходят и перестают взаимодействовать, исчезает чувство родства. Элита выпадает из социума. Элита только и замыкается на себе. Может быть, это и есть настоящая элита, которая никогда не сострадает. Два вида, но в рамках одного биологического вида – вот почему это страшно. АБС считали, что человек так устроен, что существо одного вида обязательно будет угнетать существо другого вида [1].

В нескольких мирах АБС мы встречаем размышления об утопической теории воспитания – главном инструменте педагогики, алгоритме формирования в человечестве добрых и сильных люденов.

Человечество не склонно (и, видимо, не способно) к самоусовершенствованию, а склонно оно (и очень даже способно) повторять из поколения в поколение «грехи отцов». Нравственный прогресс происходит, конечно, но чрезвычайно медленно, причем – и это главное – все достижения этого прогресса дьявольски хрупки и разлетаются вдребезги при малейшем снижении уровня жизни. А если человек не движется вперед – он не стоит на месте, а откатывается назад.

Выход из этой неразрываемой цепи времен АБС видят в создании высокой теории (и практики) воспитания человека<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> АБС признаются, как это ни странно, что им ничего не известно о каких-либо работах по этому поводу [5]. Им «не известны» – или они не считают нужным учитывать и обсуждать – ни весьма практические проекты утопистов, коммунаров и коммунистов, ни проект, в котором активно участвовал Джордж Беркли, ни опыт воспитания элиты в закрытых школах многих стран, ни проект И. И. Бецкого и Екатерины II по воспитанию «новой породы людей».

Вся эта «Теория воспитания» базируется на двух основных принципах:

1) воспитанием детей должны заниматься профессионалы, а не любители (каковыми обычно являются родители);

2) главной задачей учителя является обнаружить и развить в ребенке его главный талант, то, что он умеет лучше многих [5].

Подразумевается, что большую часть времени обучения ребенок проводит в школе-интернате. При этом он отнюдь не отрезан от мира и от своей семьи – родители могут когда угодно приехать к нему в интернат, и сам он регулярно ездит домой. Никакой секретности, никакой закрытости, но максимум приватности. АБС считают, что только великая теория воспитания способна кардинально изменить человеческую историю, прервать «цепь времен», свести к минимуму, а лучше – совсем прекратить роковую передачу «отрицательного жизненного опыта» от отцов к детям [5]. Под отрицательным жизненным опытом имеется в виду опыт аморальности. Вряд ли такой опыт полезен, даже и в скорректированном виде.

Речь идет именно о воспитании. Не надо путать воспитание с образованием – это разные вещи и в сочетании дают иногда очень странные результаты. Например, «образованного человека труднее одурачить, – говорят АБС, – но если уж это вам удалось, то вы получите дурака в квадрате» [5].

В «Бессильных мира сего» есть довольно рискованная идея: без прямого насилия над человеческой личностью – насилия иногда самого буквального, с применением пыточного арсенала, – человека воспитанного не получишь [1]. Откуда такая, мягко говоря, неприятная идея?

Как-то выходит, что теория воспитания дает сбои, что в идиллическом мире Полдня поселяется Комкон-2, что человека по-прежнему формирует боевой опыт, пусть даже это война на том же Саракше или на Гиганде. Все герои АБС – сильные люди с экстремальным опытом.

В художественной вселенной АБС, как заметил Д. Быков, хороших людей по-прежнему формирует только война; именно война является основным занятием этих хороших людей; больше их взять неоткуда [1]. А сама война при этом – дело срамное и смрадное, и первое побуждение всякого нормального человека – сбежать от нее (как в «Попытке к бегству»). Но сбежать некуда, потому что война везде. Человек, даже самый хороший, в мире АБС обречен отправляться на войну. Ясно, что войны развязываются подонками; что война – это кровь и грязь, предательство генералов и гекатомбы рядовых. Но почему-то их любимые герои лепятся только из этого материала,

который, впрочем, иногда – не слишком равноценно – заменяется космическими опасностями. Ведь природа, если вдуматься, еще бесчеловечней и беспринципней любого генерала. «Ты должен сделать добро из зла, потому что больше его не из чего сделать», – гласит эпитафия из Роберта Пенна Уоррена к «Пикнику на обочине». Ненавидеть и презирать войну может себе позволить только тот, кто ее прошел [1].

Если ты человек, у тебя нет другого пути стать человеком, кроме как пройти через пограничный опыт – одному для этого хватает школьной травли, другому нужна война или блокадное детство, третьему необходима миссия на другой планете. Но без этого не обходится. Военный опыт, который был и у АБС, в каком-то смысле создал генерацию сверхлюдей. Вопрос в цене этого опыта, его издержках и альтернативах ему. Поисками этих альтернатив АБС озабочены с самого начала. Но как-то все выходит, что эти альтернативы хуже.

В книге «Волны гасят ветер» появляется новая ступень эволюции человека. Она называется людены. Проблема в том, что они в колоссальном меньшинстве и что среди людей им места нет. Едва эволюционировав, они обречены улетать. Люден может избежать конфликта или просто не заметить его. Люден занят другими противостояниями – менее лобовыми и линейными. Людена не интересует самоутверждение – у него все есть с самого начала. Он совершенен. Как говорит Д. Быков, люден – «не жилец» [1].

Люден принципиально отличается тем, что воюет не за добро и зло, которые часто взаимозаменяемы, а за личное совершенство; воюет с собой и за себя, для достижения той самой высшей эволюционной ступени. Это тоже война, но подвиги тут заключаются не в убийстве, а в непрерывном и мучительном перерастании себя. Людена не интересует победа (победы не бывает). Обреченная война – вот тема АБС. Битва, где против нас – все, и ничего нельзя сделать. Люден ведет войну, но воюет за природу человека, за человека как такового.

Так военная мифология – и прежде всего мифология Великой Отечественной войны – трансформируется у АБС в экзистенциальной плоскости. Так государственная война за страну, власть, строй преобразуется в личную войну за человека [1].

А быть может, добавлю я, люден – человек другого рода, которому неинтересно угнетать и воевать. То, что ему интересно и для чего он живет, уже невыразимо в наших привычных терминах «угнетение», «война», «природа человека»...

«К философии я вообще отношусь с известным сомнением...» [5], – сказал в интервью один из АБС, выражая, конечно, их общее мнение. Он проиллюстрировал затем свое отношение следующей цитатой из своего романа «Поиск предназначения»:

«Жека презирал философию. Станислав, надо признаться, тоже. Он честно и безуспешно, еще с аспирантских времен, тщился понять: что такое философия и зачем она нужна? Пустой номер. У него все время получалось, что философия – это не более чем многословные рассуждения о Мире, не подкрепляемые никакими конкретными фактами. Причем не подкрепляемые как бы из принципа. Рассуждения, важнейшим свойством коих является то обстоятельство, что их невозможно ни опровергнуть, ни подтвердить. Их даже и не пытаются ни опровергать, ни подтверждать ... В лучшем случае *философ* (Тейяр де Шарден, скажем) *оставлял по себе странное и противостественное впечатление писателя-фантаста с недурным воображением* [курсив мой. – М.М.], который решил почему-то писать (на основе осевшей его фантастической идеи) не роман, а некое гигантское эссе, – как Лем со своей «Суммой технологии» ... Видимо, философия, по самой сути своей, не приспособлена была отвечать на вопросы, она умела их, разве что, обсуждать. ... забрался на самую далекую полку, где дремали в пыли и забвении сокровища человеческой мудрости: Маркс-Энгельс, Ленин-Сталин – это уж как водится, – но, кроме них, и Шопенгауэр, и Гегель, и Платон, и Кант, и Гете, и даже Ницше, и даже Новый Завет, и даже Фихте (но – на немецком) ... Многое из этого досталось ему еще от отца, многое он и сам приобрел за последние двадцать лет, а кое-что появилось неведомо когда и неведомо откуда. Проку из этой затеи не получилось никакого. Чего, впрочем, и следовало ожидать. ... дюжина (избранных) томов – просмотрена, без какой-либо надежды на успех, а потому и – вполне поверхностно. Несколько записей добавилось у него в дневнике, куда не заглядывал он с прошлого года. Кое-что, показалось ему, касается его дела, а кое-что – просто понаправилось, безотносительно» [2].

Обратите внимание на странный оборот мысли: проку от философии никакого, но философ больше всего похож на писателя-фантаста с недурным воображением. Я бы добавил, что и наоборот – фантаст-реалист очень похож на философа, только у него другой способ изложения своих мыслей.

В качестве примера и в заключение приведу еще один «пучок» мыслей АБС, выраженных вполне метафорически. Проблема прогрессоров возникла у АБС в связи с вполне актуальной проблемой изменения хода истории. Возможно ли такое изменение? В человеческих ли это силах? Нужно ли оно? Принесет ли оно пользу, облегчит ли страдания человеческие или, наоборот, приведет к новым несчастьям и бедам? Кроме того, АБС было интересно придумывать, чем занимаются люди в построенном ими «хорошем» мире будущего – «Мире Полудня».

Вместе с АБС я сильно подозреваю, что социальный прогресс человечества еще и не начинался даже. Все, что у нас пока было – это драчливое, сопливое, отягощенное всеми мучениями и восторгами полового созревания детство. Мы все еще растем, я надеюсь, и превращение взъерошенного, грязноватого подростка в элегантного юношу, блистающего эрудицией и полного добрых намерений, еще впереди.

Свобода человека – это проблема, и не только по отношению к миру природы, но и к миру надчеловеческого социального эксперимента; не только к ужасам дикости, но и к ужасам прогресса.

Независимость социальных результатов от первоначальных намерений членов социума – вот что привлекает АБС более всего. Мысль, пришедшая в головы АБС полвека назад, кажется мне и глубоко философской, и абсолютно современной. Я назову ее «Принципом социальной метафизики АБС»: «главное свойство будущего состоит в том, что оно не похоже на любое наше представление о нем».

#### Список литературы

1. Быков Д. Л. Лекция «Стругацкие. Почему обречен град обреченных» // [Электронный ресурс] – URL: Часть 1: <http://www.youtube.com/watch?v=sjkbQyvM0k>; Часть 2: [http://www.youtube.com/watch?v=\\_85V6zxbnEc](http://www.youtube.com/watch?v=_85V6zxbnEc)
2. Витицкий С. (Стругацкий Б. Н.) Поиск предназначения, или Двадцать седьмая теорема этики // [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.litres.ru/svitickiy/poisk-prednaznacheniya-ili-dvadcat-sedmaya-teorema-etiki/>
3. Стругацкие на «Луркморе» // [Электронный ресурс]. – URL: <https://lurkmore.to/Стругацкие>
4. Стругацкие А. Н. и Б. Н. Сочинения // [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.litres.ru/pages/biblio\\_search/?q=Стругацкие](http://www.litres.ru/pages/biblio_search/?q=Стругацкие)
5. Стругацкий Б. Н. Off-line Интернет-интервью // [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.e-reading.club/bookreader.php/1010387/Strugackiy\\_-\\_OFF-LINE\\_intervyu\\_s\\_Vorisom\\_Strugackim.html](http://www.e-reading.club/bookreader.php/1010387/Strugackiy_-_OFF-LINE_intervyu_s_Vorisom_Strugackim.html)
6. Тарасевич Г., Максимов А., Лейбин В. Счастье для всех. Даром. 10 дилемм братьев Стругацких: последняя русская идеология // [Электронный ресурс]. – URL: [http://expert.ru/russian\\_reporter/2012/47/schaste-dlya-vseh-darom/](http://expert.ru/russian_reporter/2012/47/schaste-dlya-vseh-darom/)
7. Черняховская Ю. С. Власть и история политической философии братьев Стругацких // Власть. – 2010. – № 2. – С. 80–83.

### **Исследование одного кораблекрушения: социально-исторический этюд**

В статье реконструируются исторические события в связи с крушением в 1758 г. новопостроенного 66-пушечного военного корабля под командованием Харитона Лаптева, случившемся на территории Северной Ютландии (Дания). В основу исследования, проведенного под руководством сотрудников Прибрежного музея Северной Ютландии (Nordjyllands Kystmuseum), легли как русские, так и датские источники.

The article reconstructs the historical events connected with the wreck of a newly built 66-gun warship under the command of Khariton Lapteff that happened in 1758 in Northern Jutland, Denmark. The study conducted under the supervision of The Coast Museum of Northern Jutland is based on both Russian and Danish sources.

**Ключевые слова:** военные корабли, кораблекрушения, «Первый», Харитон Лаптев, Дания, Россия.

**Key words:** warships, shipwreck, «Pervyj», Chariton Lapteff, Denmark, Russia.

Летом 1944 г. в Дании в окрестностях современного Хиртсхальса (дат. Hirtshals, Северная Ютландия) были найдены обломки русского корабля, потерпевшего крушение 19 сентября 1758 г. Корабль, именуемый в последующих датских исследованиях «Первым», в действительности был безымянным, держал путь из Архангельска в Кронштадт и разбился по причине непогоды в 500 метрах от берега северной части Торнбю – города, насчитывающего в наши дни около одной тысячи жителей. Капитаном корабля был Харитон Прокофьевич Лаптев (1700–1763) – выдающийся русский мореплаватель и первооткрыватель, участник Второй Камчатской экспедиции.

В российских изданиях как дореволюционного, так и послереволюционного периода встречаются упоминания о 66-пушечном безымянном корабле, затонувшем на территории Дании. Однако более детальных исследований на эту тему в России до настоящего времени сделано не было. Цель данной статьи – осветить историю корабля с учетом имеющихся в нашем распоряжении российских и датских архивных материалов, результатов научно-исследовательской работы, проделанной в Дании с 1930-х гг., и последних исследований, прове-

денных студенткой магистратуры факультета «История» Университета г. Ольборга Мариной Квист под руководством сотрудников Прибрежного музея Северной Ютландии (Nordjyllands Kystmuseet) г. Фредериксхавна во время прохождения практики в музее в 2015 г.

В ходе работы с письменными источниками было уделено внимание первичным источникам 1758–1759 гг., а также вторичным источникам и материалам, отобранным в результате критического анализа. Учитывая фрагментарность источников, был проведен перекрестный анализ датских и русских письменных свидетельств и материалов, что позволило расширить площадь нашего знания о событиях, связанных с кораблекрушением 1758 г.

На лютеранском кладбище Хорне (дат. Horne) есть одна необычная могила. Согласно записи в церковной книге прихода Хорне, здесь 15 ноября 1758 г.<sup>1</sup> был захоронен 58-летний русский корабельный священник, умерший внезапно 10 ноября 1758 г. при священническом дворе Хорне, где он временно квартировался вместе с капитан-лейтенантом и констапелем артиллерийской команды после крушения русского корабля в приходе Торнбю (дат. Tornby) 30 сентября того же года. Пастор местной церкви Кристиан Мельмарх<sup>2</sup>, оставивший запись в вышеупомянутой церковной книге, также отметил, что на церемонии погребения, на которой было зажжено много восковых свечей<sup>3</sup>, присутствовали все офицеры, солдаты и матросы с затонувшего корабля [7, с. 7].

Затонувший трехмачтовый 66-пушечный корабль при выходе из Архангельска имел на борту 483 человека, имена которых сохранились в списке, составленном в портовой конторе г. Архангельска с последующими пометками, сделанными в мае 1759 г., о погибших/умерших на берегу членах команды в период с июля 1758 по апрель 1759 г. [5, л. 243]. Согласно этому списку на момент кораблекрушения на борту корабля находились 463 человека, 16 из которых погибли во время кораблекрушения [5, л. 43], а еще 25 умерли на берегу во время пребывания в Дании. Согласно списку, корабельный священник иеромонах Стефан Юрьев скончался 30 октября 1758 г. по старому стилю, что согласуется с записью в вышеупомянутой церковной книге<sup>4</sup>. Помимо списка состава корабля до нас дошли и другие документы, освещавшие ход событий того времени.

<sup>1</sup> Здесь и далее в этом абзаце даты приведены по григорианскому календарю.

<sup>2</sup> Christian Mølmarch, 1718–1764.

<sup>3</sup> Эта православная традиция была незнакома лютеранским священникам в Дании.

<sup>4</sup> Расхождение между григорианским и юлианским календарем на 1758 год составляло 11 дней.

Прежде всего, это шханечный журнал<sup>1</sup>, карта северной оконечности Ютландии, составленная русскими моряками, ряд рапортов, представленных капитаном корабля в Государственную Адмиралтейств-коллегию в Санкт-Петербурге во время своего вынужденного пребывания в Дании, и другие документы, касающиеся этого пребывания – такие как сметы, перечни непроданного с аукциона имущества корабля и др.

Безымянный 66-пушечный корабль не оставил практически никакого следа в военной истории. Корабль был заложен 29 апреля 1757 г. в Архангельске [3, с. 66] находившимися на русской службе англичанином Ламбе Ямесом (Иван Васильевич Ямес, ок. 1700–1787) и выходцем из Голландии Александром Сутерландом (ок. 1700–1760) – по словам военного историка Феодосия Веселаго, «самыми деятельными» кораблестроителями того времени [1, с. 83]. Длина новопостроенного военного корабля составляла 155 футов 6 дюймов, ширина – 43 фута 6 дюймов, глубина интрюма – 17 футов 6 дюймов [2, с. 28–29].

Корабль являлся типовым и был построен по подобию 66-пушечного корабля «Слава России» (1723) – наиболее успешный класс кораблей на тот период. В XVIII в. в России было построено 59 кораблей этого класса [16, с. 123]. Все они отличались своей маневренностью, быстротой (до 8 узлов) и большой вместимостью (до 600 чел.).

Новопостроенный 66-пушечный корабль был спущен на воду 20 мая 1758 г. и держал свой путь из Архангельска в Кронштадт. 24 июня 1758 г. вместе с 32-пушечным фрегатом (без названия) корабль перешел через двинский бар. В рапорте Архангельской конторы над портом Адмиралтейств-коллегии от 10 июля 1758 г. указано, что 7 июля 66-пушечный корабль и 32-пушечный фрегат запаслись «как балластом, так и провиантом и пушками» [4, с. 440]. 9 июля того же года на корабле производился депутатский осмотр, после чего корабль отправился в свой первый и последний путь.

На долю 66-пушечного военного корабля выпало всего лишь две битвы – и обе с непогодой. Первую «битву» – повреждение в трехдневном шторме трех мачт и руля (13–14 августа 1758 г.), при котором погибло два матроса 2-й статьи [5, л. 236 об.], корабль выстоял, с трудом добравшись до г. Бергена. После починки руля и установки временных мачт 6 сентября 1758 г. корабль вышел из Бергена [5, л. 43]. В шханечных журналах о плавании судов в кампанию 1758 г. [4, с. 451] указано, что 11 сентября 66-пушечный корабль и 32-пушечный фре-

---

<sup>1</sup> В 1869 г. шханечный журнал был официально переименован в вахтенный журнал.



гат вышли из Бергена. 18 сентября, согласно записям в шханечном журнале 66-пушечного корабля, небо потемнело, поднялся ветер и началось «великое волнение» на море [5, л. 144], а под утро 19 сентября 1758 г. на расстоянии одной версты от берега на песчаном грунте «корабль всем килем стал на мель на глубине 2-х сажений» [5, л. 145]. В тот же день при попытке съезда с корабля одна шлюпка перевернулась и находившиеся в ней моряки, включая мичмана, квартирмейстера, пяти матросов 1-й и 2-й статьи, шести рекрутов, барабанщика, конопатчика и парусного ученика, затонули [5, л. 234–242].

Датские источники подтверждают факт прибытия российских моряков на берег в течение последующих нескольких дней [7, с. 10]. После почти трехдневной борьбы со стихией 21 сентября 1758 г. в шханечном журнале зафиксирован факт гибели корабля: «Вначале 6 часа корабль переломило пополам снизу по среднюю палубу, а ветер стал против прежнего тише...» [5, л. 146]. Последняя запись в шханечном журнале датирована 22 сентября и свидетельствует о благополучном спасении капитана и оставшихся служителей с тонущего корабля [5, л. 146 об.]. 26 сентября 1758 г. корабль полностью затонул [16, с. 127].

22 сентября того же года фрегат, сопровождавший безымянный корабль, благополучно пришел в Копенгаген, 5 октября снялся с якоря с копенгагенского рейда, а 17 октября 1758 г. пришел в Ревель. 21 октября 1758 г. командир 32-пушечного фрегата капитан-лейтенант Мичурин представил рапорт в Адмиралтейств-коллегию<sup>1</sup>, в котором сообщил о поломке всех мачт на 66-пушечном корабле и о заходе обоих судов в Берген, что «по требованию к удовольствию и вспоможению оногo корабля чинено было» [4, с. 475]. В этом же рапорте капитан-лейтенант Мичурин сообщает о том, что 66-пушечный корабль разбило при Ютландском берегу против мыса Горталь, где «потонуло разных нижних чинов 16 человек». О случившемся было донесено находящемуся в Копенгагене действительному тайному советнику и полномочному министру при Датском дворе барону Иоганну Альбрехту фон Корфу (1697–1766) с просьбой «учинить отправление» членов команды в российские порты на купеческих судах и оказать всяческое вспоможение в размещении служителей во время их пребывания в Дании [4, с. 476].

Общее количество жителей ближайших приходов (Торнбю, Видstrup, Хорне и Асдал) в 1758 г. составляло 1300 человек, и потому прибытие такого большого количества русских моряков поначалу

---

<sup>1</sup> Выписка № 3429 из Журналов Адмиралтейств-коллегии 1758 г.

вызвало страх у местных жителей. Спасшиеся моряки сооружали палатки прямо на берегу, где в первые дни местные жители несли дозор, чтобы быть в курсе происходящего. Однако уже через несколько дней такая необходимость отпала, поскольку сами русские моряки стали патрулировать побережье [7, с. 14].

С момента кораблекрушения команда предпринимала попытки спасти имущество корабля, собирая выброшенное на берег корабельное оснащение и артиллерийские припасы [5, л. 43 об.]. Все, что удавалось спасти, сдавалось на сохранение под опись местным жителям [5, с. 44 об.], а впоследствии было частично распродано на аукционе [5, с. 162–163].

Первоначально предполагалось, что размещение носит краткосрочный характер, и моряков селили по несколько человек в домах местных жителей, которым обещали компенсировать расходы. Однако задержки с оплатой за размещение, а также приближение зимы и ограничения в запасах вызывали беспокойство и ропот местных жителей [13, с. 122]. 10 ноября 1758 г.<sup>1</sup> король Дании Фредерик V дал разрешение на размещение русских моряков в Ольборге и других городах Северной Ютландии. В начале декабря сто человек были поселены в Ольборге, а остальные – в Хьоринге, Сэбю и других близлежащих городах. Еще сто человек, по-прежнему проживавшие в палатках на морском побережье, 23 декабря 1758 г. были переселены в Нибе [13, с. 123]. Как датские, так и русские письменные источники подтверждают факт семимесячного пребывания русских моряков в Ютландии в ожидании возможности быть доставленными до российских берегов.

8 мая 1759 г. барон фон Корф сообщает в своем письме, адресованном на имя председателя Адмиралтейств-коллегии<sup>2</sup>, о том, что два корабля, нанятые им 10 апреля для перевоза морских служителей из Ольборга в Ревель, благополучно прибыли в Копенгаген 7 мая 1759 г. [5, л. 256]. В рапорте конторы Ревельского порта в Государственную Адмиралтейств-коллегию сообщается о прибытии в Ревель судна «Виктория» с капитаном Лаптевым и 300 служителями (16 мая 1759 г.) и судна «Фебус» со 118 служителями под командой капитан-лейтенанта Сабурова (17 мая 1759 г.) [5, л. 232].

По прибытии в Россию капитан затонувшего корабля Харитон Лаптев, капитан-лейтенант Василий Сабуров, лейтенант Василий Мордвинов и унтер-лейтенант Семен Гаврилов были отданы под суд

<sup>1</sup> Здесь и далее в этом абзаце даты приведены по григорианскому календарю.

<sup>2</sup> Председателем Адмиралтейств-коллегии с 1750 по 1762 г. был генерал-адмирал князь М. М. Голицын (1684–1764).

за «упущение случая и медление якорного бросания», «за неприлежность» и «за неисправность в бросании лота» [4, с. 677], но впоследствии были оправданы за невиновностью.

В биографических и энциклопедических изданиях разных лет имя Харитона Лаптева часто упоминается в связи с русскими экспедициями XVIII в., положившими начало планомерному изучению северо-востока России («Северо-Восточная экспедиция» или Первая Камчатская экспедиция 1725-1730 гг. под общим руководством президента Адмиралтейств-коллегии генерала-адмирала Ф.М. Апраксина и непосредственным руководством капитана-командора Витуса Беринга, организованная по инициативе Петра I) и северных морских берегов России, побережья Охотского моря и Курильских островов («Великая Северная экспедиция», «Вторая Камчатская экспедиция», «Сибирско-Тихоокеанская экспедиция», «Сибирская экспедиция» 1733-1743 гг., в которой участвовало 9 морских и сухопутных отрядов). Находясь в одном отряде с морскими офицерами В.В. Прончищевым и С.И. Челюскиным Харитон Лаптев исследовал побережье рек Лены и Енисея.

Последний период жизни Харитона Лаптева был связан с Ревельской и Кронштадтской эскадрой. В 1750 г. он был определен капитаном 32-пушечного фрегата «Ягудиил» (построен в 1746 г.), бывшим в составе Ревельской эскадры [4, с. 97]. Согласно «Списку о вращении наличных офицеров в комплектное число» Указа Правительствующего сената Адмиралтейств-коллегии от 7 сентября 1751 г. Харитон Лаптев был назначен капитан-лейтенантом в корабельный флот [4, с. 127–128]. В шханечных журналах 1752 г. имеется запись о том, что лейтенант Харитон Лаптев назначен командиром 66-пушечного корабля св. Иоанн Златоуст Второй (построен в 1749 г.) в кампании Ревельской эскадры [4, с. 183].

В журналах Адмиралтейств-коллегии 15 марта 1754 г. (указ № 1000) записано, что Харитон Лаптев произведен из капитан-лейтенанта в капитаны III-го ранга [4, с. 248]. 20 января 1757 г. по указу Адмиралтейств-коллегии № 227 Лаптеву было присвоено звание капитана II-го ранга [4, с. 391], и в этом звании указом Адмиралтейств-коллегии № 1367 от 10 апреля 1757 г. он был назначен командующим 66-пушечным кораблем «Уриил» (построен в 1749 г.) в Кронштадтской эскадре [4, с. 371]. По указу № 2680 Адмиралтейств-коллегии от 3 августа 1758 г. Харитону Лаптеву было присвоено звание капитана I-го ранга – как раз на момент его командования 66-пушечным новопостроенным кораблем [4, с. 470].

В списке командования судами 1759 г. фамилии Лаптева не значится. Приказом от 10 ноября 1759 г. Харитон Лаптев был отдан под суд «за потеряние помянутого корабля» [5, л. 314]. 12 декабря 1760 г. в Выписках из журналов Адмиралтейств-коллегии упоминается о том, что капитан Харитон Лаптев находится «под судом в потерянии корабля» [4, с. 599].

28 марта 1762 г. в результате слушания дела следственной комиссией о капитане Харитона Лаптеве «в потерянии им 66-пушечного корабля» Адмиралтейств-коллегия указом № 1255 постановила:

«по невинности как командующего капитана Лаптева, так и подкомандующих его офицеров и служителей, из коих оный Лаптев и офицеры сначала гибели того корабля находились в крайней бедности, а потом не малое время претерпели под следствием о том корабле без команды слишком три года, ныне учинить их свободными без всякого штрафа и определить к командам по прежнему» [4, с. 677].

Можно предположить, что здоровье мореплавателя было подорвано событиями последних лет, связанными с крушением 66-пушечного корабля и трехлетним следствием по этому делу. Однако, кроме приведенной выше выписки из дела следственной комиссии, других свидетельств и указаний на этот счет в нашем распоряжении не имеется.

По высочайшему указу Адмиралтейств-коллегии от 30 апреля 1762 г. Харитон Лаптев был произведен в обер-штер-кригс-комиссары [4, с. 664] – чин, в ведении которого было снабжение войск, управление деньгами, обмундированием, снаряжением, госпиталями и т. п. Скончался Харитон Лаптев в Санкт-Петербурге<sup>1</sup> 21 декабря 1763 г.

Датские источники описывают капитана Лаптева как «пожилого и бравого офицера» [7, с. 13]. Находясь в Дании, Харитон Лаптев проявил заботу и внимание к судьбе вверенной им команде корабля. Об этом свидетельствует его рапорт от 11 марта 1759 г., в котором он пишет, что «служители в обуви и в платье претерпевают нужду» [5, л. 161]. В смете капитана Лаптева, направленной им барону фон Корфу, указываются расходы на аренду квартир и места под сохранение спасенных с корабля материалов, а также одного дома под госпиталь для больных [5, л. 90]. В реляции барона Корфа из Копенгагена 8 мая 1759 г. указывается, что ни малейшей жалобы на Харитона Лаптева и находящихся под его командой людей не поступало, а сам капитан «всю надобную в услугах ревность, как в содержании людства, так и в добром порядке оказывал» [5, л. 257, 258 об.].

---

<sup>1</sup> По другой версии – в деревне Пекарево в Великих Луках Псковской области.

В своем письме к Харитону Лаптеву от 12 мая 1759 г. охотный слуга Толке из замка Албера пишет:

«...никаких жалоб не произошло, как на офицеров, так и на рядовых, и должен засвидетельствовать, что Ваше высокоблагородие и прочие господа офицеры содержали себя здесь честно и добропорядочно, також и рядовые содержали себя смиренно и благопристойно, как в квартирах своих, так и везде, где проезжали, и никакой обиды никому не учинили...» [5, л. 285].

В датских архивах имеются и другие свидетельства. Так, например, в списке команды корабля напротив имени солдата Антона Селезнева помечено, что он числится в бегах в г. Ольборге с 12 апреля 1759 г. [5, л. 238 об.]. В Судебных протоколах от 30 апреля 1759 г.<sup>1</sup> имеется запись о розыске сбежавшего арестанта русского Антона Селезнева, который был заключен в тюрьму г. Ольборга за кражу [11, с. 82]. В судебных протоколах Хорнса и Веннебьерга за 1757–1759 гг. [12] можно найти еще одно свидетельство о розыске русского моряка. Так, в записи, датированной 27 ноября 1758 г.<sup>2</sup>, сообщается о розыске высокого темнолицего и черноволосого молодого человека в парусиновой жилетке и сапогах по колено, в случае нахождения которого<sup>3</sup> просят сообщать капитану корабля и гарантируют оплату возможных расходов по поимке. Других свидетельств о розыске или правонарушении русских моряков на момент их пребывания в Дании в 1758–1759 гг. в результате настоящего исследования найдено не было.

В 1933 г. в «Вендсюссельских ежегодниках» Исторического общества амта Хьоринга вышла статья П. Кристенсена под названием «Русский фрегат на побережье Краге» [6, с. 129–132], посвященная кораблекрушению 1758 г. В конце 1930-х гг. водолаз из Хиртсхальса Сигурд Дамгор<sup>4</sup> занялся поиском затонувшего русского корабля. В «Журнале для спасателей» за 1937 г. было опубликовано сообщение о поиске «Русского фрегата 1758 года» [15, с. 90], где указывается, что Дамгор будет благодарен за любую информацию, которая облегчит его работу в поиске затонувшего корабля. В том же «Журнале для спасателей» за 1941 г. сообщается, что благодаря помощи старожилов Торнбю Сигурдом Дамгором был найден затонувший корабль [8, с. 21–22].

В рапорте Эгона Эриксона, заместителя директора Королевского арсенального музея в Копенгагене, написанном им после встречи с Сигурдом Дамгором в Хиртсхальсе в августе 1944 г. [9, с. 1], указано,

<sup>1</sup> По григорианскому календарю.

<sup>2</sup> По григорианскому календарю.

<sup>3</sup> Или каких-либо других сбежавших русских моряков.

<sup>4</sup> Sigurd Damgaard, 1895–1981.

что затонувший корабль находится в 300–400 метрах от берега на глубине около 5,65 метров. Проанализировав параметры находки – длину корабля, превышающую длину фрегатов, место изготовления чугунных пушек (Воронеж), их число<sup>1</sup>, которое превышало возможности фрегата, а также датировку найденных на корабле русских монет<sup>2</sup>, и сопоставив их с историческими свидетельствами о численности команды (свыше 400 чел. при максимальной вместимости для фрегатов 300–400 чел.), Эгон Эриксен пришел к выводу о том, что найденный корабль относится к типу военных кораблей и, вероятнее всего, является русским кораблем, затонувшим в 1758 г. [9, с. 5]. Уже в сентябре 1944 г. Королевский арсенальный музей получил от Сигурда Дамгора 6 пушек и 9 чугунных ядер (12, 16 и 20 фунтов), которые подверглись дальнейшему исследованию и частичной консервации.

В 1950-х гг. вышло еще несколько статей, в которых упоминалось кораблекрушение 1758 г. [14, 18 и др.]. В середине 1960-х гг. была опубликована работа Эгона Эриксона и Свенда Тегеля, посвященная проблемам и методам музейной консервации, часть которой повествует о чугунных пушках с русского корабля, разбившегося в Торнбю [8, с. 29–41, 60–63 и др.]

В связи с находкой Сигурда Дамгора документация по кораблю была изначально направлена в корабельную историческую лабораторию Национального музея в Роскилле. Впоследствии вся информация о кораблекрушении была передана в ведение Прибрежного музея Северной Ютландии, который курирует все обломки кораблей, найденных в водах Северной Ютландии [7, с. 26].

В середине 1980-х историк Свенд-Эрик Кристиансен (р. 1959) провел основательную исследовательскую работу в датских архивах, обобщив всю имеющуюся на тот момент информацию о крушении русского корабля. Результатом его исследований стала статья «Крушение русского военного корабля в Торнбю в 1758 г.», опубликованная в 1987 г. [7, с. 7–28]. В 2009 г. в журнале «Морской контакт» вышла статья подводного археолога Прибрежного музея Северной Ютландии Яна Хаммера Ларсена, в которой собраны все основные имеющиеся на тот момент сведения о кораблекрушении [13, с. 113–127].

---

<sup>1</sup> Сигурд Дамгор поднял с затонувшего русского корабля 17 пушек разных размеров (6, 12 и 36 фунтов), приблизительные же подсчеты указывали на наличие на корабле более 36 пушек (максимальное число для фрегата).

<sup>2</sup> Одна серебряная монета 1745 г. и две медных монеты 1749 и 1751 гг. [13, с. 115].

Изучение русскоязычных архивных источников, полученных Прибрежным музеем Северной Ютландии в 1989 г. от Центрального государственного архива ВМФ в Санкт-Петербурге, существенно помогло расширить горизонты знаний о безымянном затонувшем корабле, который в датских исследованиях последних 70 лет фигурирует под названием «Первый». Почему же корабль, несмотря на многочисленные свидетельства об отсутствии имени [2–4 и др.] продолжают называть «Первым»?

Объяснение этому можно найти при изучении материалов Исторического архива г. Фредериксхавна. Мадс Сёренсен Ломан<sup>1</sup>, управляющий двором Асдал, при котором произошло кораблекрушение, в своем письме к амтману Иверу фон Хольку<sup>2</sup> пишет о крушении русского военного корабля, «который, по сообщению одного из прибывших моряков, должен быть назван Первым» [17]. Кроме того, следует упомянуть, что один из рапортов капитана Харитона Лаптева, представленный им в Государственную Адмиралтейств-коллегию, подписан «от корабля 66-пушечного Перваго» [5, л. 1]. В то же время в других письменных источниках того времени корабль фигурирует как безымянный, и при любых упоминаниях его называют «новопостроенным кораблем», «разбитым 66-пушечным кораблем» и т. д.

Таким образом, становится очевидным, что название корабля пришло к нам из источников XVIII в. Однако должен ли был в действительности новопостроенный 66-пушечный корабль получить имя «Первый»? Мы не располагаем другими свидетельствами, которые позволили бы с уверенностью утверждать это.

66-пушечный корабль под управлением капитана Харитона Лаптева вошел в историю как безымянный – равно как и 32-пушечный фрегат, сопровождавший корабль на пути в Берген. Многие по-прежнему остается неизвестным. Мы не знаем подробностей того, что происходило на борту в течение тех дней, пока корабль медленно наполнялся водой. Нам ничего неизвестно о судьбе моряков – как во время их пребывания в Ютландии, так и после их возвращения в Ревель. Однако в результате настоящего исследования «фрагмент прошедшей действительности» (словами философа В. Библера) был существенно расширен. В результате реконструкции мы пришли к новому пониманию событий, связанных с кораблем и его позднейшей находкой в Дании. Да и саму загадку имени «Первый», полученного кораблем по прошествии 200 лет с момента крушения в Дании, можно считать решенной.

---

<sup>1</sup> Mads Sørensen Lomand (Lohmann), 1693–1772.

<sup>2</sup> Iver von Holck, 1701–1781.

### Список литературы

1. Веселаго Ф. Ф. Краткая история Русского Флота. – М.; Л.: Военно-морское издательство НКВМФ СССР, 1939.
2. Веселаго Ф. Ф. Список русских военных судов с 1668 по 1860 г. – СПб.: Тип. Морского Мин-ва в Гл. Адмиралтействе, 1872.
3. Конкевич Л. Летопись крушений и других бедственных случаев военных судов Русского флота. – СПб.: Тип. Морского Мин-ва в Гл. Адмиралтействе, 1874.
4. Материалы для истории Русского флота. Ч. X. – СПб.: Тип. Морского Мин-ва в Гл. Адмиралтействе, 1883.
5. ЦГАВМФ СССР ф. 212 оп. 1758 д. 16.
6. Christensen, P. Russer-fregatten paa Krage Strand. // Vendsysselske Aarbøger. Hjøring, Historisk Samfund for Hjøring Amt, 1933. S. 129–132.
7. Christiansen Svend-Erik. Et russisk krigsskibs stranding ved Tornby i Året 1758 // Vendsyssel Årbog, 1987 / Red. Jørgen Jørgensen. Forlaget Vendsyssel, 1987. S. 7–28.
8. Eriksen Egon og Thegel, Svend. Conservation of iron recovered from the sea // Tøjhusmuseets skifter 8. København, 1966.
9. Eriksen Egon. Rapport over Tjenesterejse til Hirtshals 6-10.august 1944 for at undersøge bjærgede russiske Støbejernskanoner fra 1715-23. S. 1–6.
10. Fregatten ved Tornby // Tidsskrift for Redningsvæsen, 1941. № 2. S. 21–22.
11. Horns og Vennebjerg Herreders Tingbog 29/1-1753 – 18/12-1769.
12. Horns og Vennebjerg Herreders Tingbog 1757–1759.
13. Larsen Jan Hammer. Pervyjs forlis 1758: historien om russerne i Vendsyssel // Maritim Kontakt, № 32 (2009). S. 113–127.
14. Paa fiskeri efter fortidens sunkne skatte i Vesterhavet // Tidsskrift for redningsvæsen 1953. № 10. S. 114–115.
15. Russer-Fregat fra 1738 eftersøges. // Tidsskrift for Redningsvæsen, 1937. № 8. S. 90.
16. Tredrea John and Sozaev, Eduard. Russian Warships in the Age of Sail 1696-1860 (design, construction, careers and fates). – Seaforth Publishing, 2010.
17. 1758 Breve vedr. den russiske fregat Perwois stranding // Lokalhistorisk arkiv, Frederikshavn, B oD.119.
18. 200 aar siden stort russisk krigsskib strandede ved Krage // Vendsyssel Tidende, d. 15.09.1958. S. 5.



---

## КУЛЬТУРОЛОГИЯ И ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ

УДК 792

*В. О. Бернацкий, Д. В. Литвина, Е. А. Мезенцев*

### Проблемы творчества в современном театре

В статье мы говорим о таких проблемах современного театра, как вседозволенность «новой режиссуры», нивелирование эстетических и этических норм на театральных сценах, снижение ориентации на нравственные ценности. При этом понятия «творчество» и «искусство» отождествляются, в то время как результатом творческой деятельности не всегда становится произведение искусства.

In this article we touch upon about such problems of modern theater as all-permissiveness of the «new direction», leveling of aesthetic and ethical standards on stage, reducing the focus on moral values, while the concepts «creativity» and «art» are identified, the result of creative activity not always becoming a work of art.

**Ключевые слова:** культура, творчество, искусство, художественная деятельность, театр, действительность, эстетика, нравственность, ценности.

**Key words:** culture, creativity, art, artistic activity, theatre, reality, aesthetics, ethics, values.

Два мира есть у человека:  
Один, который нас творил;  
Другой, который мы от века  
Творим по мере наших сил  
*Н. А. Заболоцкий*

Любая деятельность человека – это не воспроизведение и не отражение, а создание Действительности. В понимаемой таким образом Действительности присутствуют и целесообразность, и творчество, и возвышенное, и дух, и творец [5, с. 15]. Отсюда представляется, что творческий момент может присутствовать практически в любой деятельности. Однако в нормативной литературе чаще всего творчество рассматривается как некая особенная, специфическая деятельность.

Следует заметить, что творчество проявляется при самостоятельном решении субъектом новых для него задач. Деятельность может быть творческой, если её результатом является некий оригинальный продукт, обладающий не только субъективной, но и объективной новизной. Субъективной новизной обладают продукты творчества, пусть объективно не новые, но ранее неизвестные художнику. Путь к объективно новому всегда лежит через субъективно новое. Это является специфической чертой творчества. Ведь творчество – это всегда процесс поиска новых художественных форм и содержания. По мнению Л. Н. Столовича:

«творчество – это не просто деятельность. Она может быть и не творческой, исполнительской, репродуктивной, механически однообразной. В творческой деятельности возникают качественно новые, небывалые материальные и духовные ценности. Но это становится возможным только благодаря тому, что в процессе творчества обнаруживаются, проявляются и развиваются высшие духовные способности человеческой личности – разум, воображение и воля. Творчество в художественной деятельности опирается на познание, оно немислимо без ценностной ориентации и общения... Творчество всегда несет на себе печать личности как индивидуальности, оно оригинально, и в то же время оно и его результаты общественно значимы» [3, с. 64].

В данном аспекте важно обратить внимание на то, что есть деятельность, реально создающая качественно новое, а есть и просто ремонт, реставрация, редактирование, пересказ, при которых качество часто меняется незначительно, но результат выступает как «новый». Не все можно считать творчеством в своем существенном виде. Поэтому правомерно заключить, что творчество – не некая особенная форма человеческой деятельности, а чаще всего, наоборот, рутина и изнурительный труд.

Мы считаем принципиально важным внести уточнение в определение понятия «творчество», считая, что оно есть составляющая деятельности, «окрашивающая», одухотворяющая труд, тем самым деятельность реально порождает качественно новые продукты для удовлетворения потребностей и средства, насыщающие творчеством саму деятельность. Выходит, что творчество – это мера новации, субъектности в человеческой деятельности, воплощающейся в её продукте.

Отсюда логичен вывод, что есть деятельность, в которой творческая составляющая исчезающе мала, но есть и субъекты, чья деятельность максимально имеет творческий характер.

К месту заметить, что всё сказанное выше, как ни странно, вполне перекликается с Библией, по которой творчество человека

вторично в сравнении с творчеством Бога: человек на основе Бытия творит другое бытие – культуру [2]. Её представляют не только произведённые человечеством разнообразные духовные и материальные продукты, но и технологии их производства, и идеи самой деятельности. Что в самом широком смысле и есть культура общества.

Культура как совокупность материальных и духовных достижений общества, обеспечивающих его существование и развитие, – это все, что создано (искусственно) человеком. Она объединяет природу и общество через развитие творческой составляющей деятельности человека и привязана к состоянию Действительности. Следовательно, в реальном обществе устанавливается и развивается не некая, в том числе и всеобщая, культура, а конкретная: греческая, китайская, русская и т. д., которые в связи с мобильностью субъектов, постоянно взаимодействуют, взаимопроникают друг в друга.

Поскольку тема статьи касается художественной деятельности и её составляющих – творчества и искусства – важно обратить внимание на наличие в современном обществе массового производства не только в материальной сфере, но и в области духовного, в нашей теме – в сфере театральной художественной деятельности. О современном обществе следует говорить потому, что оно наглядно демонстрирует то, что было и в древности: воспроизводство насущного – от обустройства жилища, ритуального танца до изготовления и ремонта традиционных орудий и средств производства. Все это претерпело со временем изменение по форме, но не по сути.

Любая деятельность создаёт продукт в виде искусственного конкретного предмета. Однако более подробно остановимся на таком виде деятельности и, соответственно, творчества, как художественная, выделяя в ней её же специфику и особенное в ряду других форм деятельности. Художественная деятельность, в свою очередь, имеет свои, художественные формы продукта: от наскальных рисунков древних до поэтической литературы; среди этих форм и театральные представления. В данной статье мы ограничимся проблемой театрального искусства.

В любой форме художественной деятельности присутствует ряд общих существенных свойств и принципов. Прежде всего, речь идёт о присущем всем художественным предметам эстетическом, эмоциональном и нравственном содержании. Эти основные свойства художественного продукта органически взаимосвязаны, и поскольку они результат деятельности человека, то в научном подходе все возникающие при этом проблемы относят к предметной области эстетики. Эстетика никогда не ограничивалась одним только изучением зако-

номерностей художественного восприятия человеком мира, но так или иначе вырабатывала определённые критерии эстетической оценки и программы художественной деятельности. Этот момент нормативности имел то больший, то меньший удельный вес в эстетике, однако так или иначе научно-познавательные функции эстетики всегда переплетаются с её ценностно-ориентирующими, идеологическими функциями [2].

В художественную деятельность входят различные виды деятельности – оценочная, воспитательная, коммуникативная, преобразовательная, игровая, которые присутствуют в ней благодаря своему эстетическому началу. И как часто утверждается, центральным звеном, продуктом художественной деятельности является искусство. В «Новой философской энциклопедии» утверждается, что искусство – это художественное творчество как особая форма общественного сознания, вид духовного освоения действительности [4, с. 160–162].

Но представляется, что не всякий, не каждый продукт художественной деятельности автоматически предстаёт перед нами произведением искусства. Да и реальность конца XX и начала XXI в. заставляет усомниться в таком толковании искусства. Во-первых, достаточно фактов, чтобы сказать как раз обратное: далеко не всегда художественная деятельность завершается продуктом, о котором говорят – это искусство. Не к каждому произведению художника, писателя, режиссёра и т. д. при оценке его творчества применимо понятие «искусство». Мы различаем искусство как степень профессионализма, уровень мастерства, качества и увлечённости в любых формах деятельности субъекта (искусная работа, исполнение – от производственной до политической) от искусства как особого, но не обязательного продукта художественного творчества.

Во-вторых, приведённое выше номенклатурное толкование искусства является своеобразной «правовой» базой, платформой для любого субъекта художественной деятельности в его убеждённости, что он творит искусство («нетленку», по саркастическому выражению проницательных критиков) и по определению предназначен для создания «нового» искусства, которого, к сожалению, многие не понимают – мол, не доросли. В качестве аргументов можно воспользоваться авторитетом А.С. Пушкина, показавшим различие творчества Моцарта и Сальери. И хотя восприятие искусства имеет свою динамику, вряд ли творчество на сцене в форме отправления естественных надобностей, мата и тому подобных способов воплощения «нового искусства» режиссёра и актёров являются искусством в их творчестве.

Критерием определения «искусства» и «неискусства» может быть то, на какую сторону жизнедеятельности человека направлен продукт художественного творчества: физиологическую или социально-гуманистическую, духовную. Последняя как раз связана с фундаментальными человеческими ценностями – добро, любовь, свобода, ответственность, справедливость, совесть, счастье, – а также с нормами поведения и общественной моралью. Поэтому произведения художественной деятельности, ориентированные на эту сторону человеческой жизни, проникнуты уважением к достоинству человека и его нравственному идеалу – и тогда это есть произведение искусства. Если же продукт художественного творчества возбуждает преимущественно физиологическую сторону человеческой жизни, то это просто продукт, художественная сторона которого не приняла форму и содержание искусства, так как в нём не звучит нравственно-эстетическая составляющая, а иногда попросту отсутствует. Безусловно, что произведение художественного творчества воздействует и на физиологическую, и на социально-гуманистическую сторону, но искусством это является только в том случае, если в этом воздействии есть мера.

Ещё Зигмунд Фрейд указывал на то, что для возникновения культуры необходимы определённые рамки, пределы, табу – то, что будет ограничивать человека в его желаниях и инстинктах, сдерживать человеческое ОНО. Любая культура, считал Фрейд, появляется через понуждение и усмирение первичных стремлений: люди обладают деструктивными, а значит, антиобщественными и антикультурными тенденциями. Данный психологический факт является определяющим для понимания и оценки человеческой культуры. Вследствие этого культурогенез стал возможен благодаря сознательному наложению запретов, вследствие которых культура многие тысячелетия назад отделилась от первобытного состояния.

«Наше развитие идет в том направлении, что внешнее принуждение постепенно уходит внутрь, и особая психическая инстанция, человеческое сверх-Я, включает его в число своих заповедей. Каждый ребенок демонстрирует нам процесс подобного превращения, благодаря ему приобщаясь к нравственности и социальности. Это усиление сверх-Я есть в высшей степени ценное психологическое приобретение культуры. Личности, в которых оно произошло, делаются из противников культуры ее носителями», – писал З. Фрейд [7].

Концепция З. Фрейда может служить объяснением возникновения культуры и одного из путей становления человека. Ведь эти запреты, табу стали источником возникновения социальных норм,

ценностей и идеалов, которые транслируются в искусстве. Искусство всегда нормативно.

Проблема сегодняшнего театрального искусства такова, что в него пришла плеяда режиссёров, считающих, что как творческим личностям им в театре возможно (разрешено) абсолютно всё. Творческую свободу они воспринимают слишком буквально и объясняют свои экспериментальные постановки спасением театра от замшелости и закоренелости. И часто режиссёрам новой волны отказывает чувство меры в желании уйти от традиционности, найти что-то новое и вдохнуть «свежий воздух» в современный театральный процесс.

«Мы же на самом деле страшно консервативны, и за этой консервативностью, которую у нас принято называть «традиционность», люди прячутся от изменений, которых они боятся. Потому что изменения требуют ответственности, воли, сил и бесстрашного действия. Всего того, что у нас не в чести. А я всего лишь считал, что театр должен говорить о том же, о чем мы говорим в постели, на кухне. О том, о чем мы можем только мечтать; о чем даже стыдно сказать; о том, что нас по-настоящему волнует», – говорит Кирилл Серебренников [1], режиссёр, без которого сегодня уже сложно представить современный театр, но который вот уже 15 лет вызывает самые противоречивые эмоции.

Режиссёры, начинавшие свой путь ещё в советское время, придерживаются других позиций. Так, Марк Захаров говорит:

«Лично я считаю, что наша суровая действительность должна каким-то образом входить в спектакли. Только делать это нужно тактично, очень дозированно. Ленкомовский спектакль не должен носить такой публицистический и наступательный характер резкого эпатажа. Мне это не нравится, поскольку это не совсем задача театра, для этого есть журналистика, есть социология, политология. А театр должен все-таки заниматься человеческими взаимоотношениями. И характерами человеческими» [8].

Продолжает его мысль другой режиссёр – Леонид Хейфец. По его мнению, вопрос этики в театре – это вопрос собственной жизни. «Вседозволенность в театре омерзительна: да, возможно всё, но только в том случае, если это связано с драматической судьбой персонажа в пьесе. Унижение человека на сцене недопустимо»<sup>1</sup>.

Но состояние действительности играет определяющую роль в специфике гуманистического нравственного идеала. В содержании этой действительности выражаются все стороны нравственных отношений между людьми, субъекта к обществу и общества к субъекту. И от состояния действительности зависит общественное сознание, которое может выступать мерилем нравственности. Так, например, в Рос-

---

<sup>1</sup> Из личной беседы авторов с режиссёром.

сии такое сознание не позволяет правового оформления гей-браков, тогда как в Европе это уже норма. Поэтому ориентация современных театральных режиссёров на Запад, на то, что принято и считается модным у них, нашими зрителями часто воспринимается как недопустимость и аморальность.

Представляется, что ценность российской культуры, и в частности театра, состоит в том числе в традиционности, психологизме, но прежде всего – в неизменности определённых нравственных установок. Для многих зрителей и некоторых режиссёров искусство сегодня по-прежнему – носитель эстетического. Но и то верно, что каждому виду творчества – свои нормы и границы. Одно неизменно: нормы и границы художественного творчества не могут не соответствовать нормам и границам нравственности и прекрасного в восприятии существующей действительности.

Нормативность – существенная сторона искусства. Представления о безграничности творчества можно рассматривать только с позиции поиска новых художественных приёмов и выразительных средств. Творчество невозможно оторвать от существующей в данный момент морали, от представлений о Добре и Зле, иначе творчество теряет всякий смысл. Эстетическое всегда неразрывно связано с этическим.

### Список литературы

1. Ванина Е. Как Кирилл Серебренников стал главным человеком в современном театре? // Афиша. – 2006. – № 168. – [Электронный ресурс]. – URL : <http://mag.afisha.ru/stories/teatr-reanimaciya/kak-kirill-serebrennikov-stal-glavnym-chelovekom-v-sovremennom-teatre/>
2. Словари [Электронный ресурс]. – URL: <http://slovari.yandex.ru/> (дата обращения: февраль 2015).
3. Столович Л. Н. Жизнь – творчество – человек. Функции художественной деятельности. – М.: Политиздат, 1985. – 415 с.
4. Толстых В. И. (ред.) Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-науч. Фонд; Т. 2. – М.: Мысль, 2010. – 634 с.
5. Философия: конспект лекций: учеб. пособие / В. О. Бернацкий [ и др.]; под общ. ред. Н. П. Маховой. – Омск: Изд-во ОмГТУ, 2008. – 352 с.
6. Философия: энцикл. слов. / под ред. А. А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. // [Электронный ресурс]. – URL: [http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc\\_philosophy/](http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/).
7. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Избр. – Лондон, 1969. – Т. 1. – С. 189–190.
8. Яков В. Тень над сценой // Театрал. – 2012. – №7–8(96). – [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.teatral-online.ru/news/7094/>.

**Польское кино первых послевоенных лет (1944–1956):  
влияние цензуры на судьбу и содержание кинотекста**

Автор осуществляет исследование кинематографа Польской Народной Республики первых послевоенных лет, освещая широкий круг проблем философии культуры: тенденции и закономерности динамики культуры, культура и социум, природа и способы преодоления культурных конфликтов; интерпретирует цензуру как социокультурный институт.

The author carries out a study of Polish People's Republic cinematography of the first postwar years, covering a wide range of problems of philosophy of culture, i.e., the trends and patterns of cultural dynamics, culture and society, nature and ways of overcoming cultural conflicts, and interpreting censorship as a socio-cultural institution.

**Ключевые слова:** Польская Народная Республика, философия культуры, кинематограф, кинотекст, цензура, польская школа кино.

**Key words:** Polish People's Republic, the philosophy of culture, cinema, film text, censorship, Polish Film School.

В условиях современности кино, являющееся неотъемлемой частью духовной культуры, занимает прочные позиции в повседневной жизни: общение с кинообразом стало не только каждодневным и повсеместным (кинотеатры, телевидение, Интернет), но зритель наделён уникальной возможностью, несколькими десятилетиями ранее невозможной, самостоятельно формировать кинорепертуар, соответствующий его художественным вкусам, потребностям, настроению. В то же время нельзя не заметить, что интерес широкого зрителя ко многим явлениям, составившим славу мирового кинематографа, отмечается незначительностью.

К подобным вершинным достижениям киноискусства, достойным широкой аудитории, относятся кинотексты, созданные в Польской Народной Республике. Настоящая статья, как видится её автору, может содействовать привлечению внимания к указанному артефактно-феноменологическому пространству не только в кругу зрителей, но и исследователей, находящихся на различных методологических позициях. Позволим себе отметить, что польский кинематограф, до-



статочно часто интерпретируемый в советской кинокритике (что, безусловно, велось в согласии с официальной идеологией), привлекающий к себе внимание в 90-е гг. XX в. (в силу актуальности процессов, заявивших о себе в большинстве стран социалистического пространства), в настоящее время исследуется недостаточно. В то же время изучение кинематографа ПНР, осуществляемое с культурфилософских позиций, способствует как рождению новых «интерпретаций» данного феномена, так и раскрытию содержания широкого круга теоретических проблем философии культуры, таких как тенденции и закономерности динамики культуры, культура и социум, природа и способы преодоления культурных конфликтов и т. д.

Цель статьи видится в рассмотрении идеологической цензуры как значимого социокультурного института, существенно повлиявшего на протекание многих процессов не только в области польского кинематографа, но и в духовной культуре в целом. Автор оперирует большим количеством единично удостоверенных фактов, которые, выполняя роль аргументов, позволяют подняться на уровень культурфилософского обобщения. Статья призвана показать перспективы исследования кинематографа с различных методологических позиций, возможность его полагания в предметно-объектную плоскость междисциплинарного дискурса. Автор, магистральной линией научного интереса которого выступают вопросы семиотики культурного текста (главным образом, кинотекста) осознает необходимость всесторонней, комплексной культурфилософской интерпретации феномена, где инвариантными аспектами анализа являются социокультурный и семиотический [10, 11]. Содержание статьи должно быть логически продолжено (серия статей), ибо влияние цензуры на развитие польского кинематографа не было неизменным, что требует выявления и интерпретации динамики данного социокультурного института в условиях стадильности развития ПНР (1956–1970, 1970, 1980-е гг.).

*Хронологическими рамками* повествования определены первые послевоенные годы (вторая половина 1940 – первая половина 1950-х гг.) – важный этап социокультурного развития Польши, во время которого произошло окончательное освобождение страны от оккупационного режима, установление народной власти, введение ПНР в сферу советского – социалистического – влияния в Европе. Первые послевоенные годы – значимый период и в становлении польского кино, в рамках которого национальная кинематография предприняла решительные шаги, уводящие от довоенного «коммерческого» кино, пробивающие

дорогу в направлении «польской школы кино», о которой вскоре заговорит весь мир.

*Аксиомы повествования. Первая.* Развитие кинематографа необходимо рассматривать в контексте эволюции духовной культуры в целом. *Вторая.* Исследование эволюции духовной культуры предполагает выявление общих тенденций социокультурного развития страны, что даёт возможность определить не только феноменологическую палитру изменений, но и подвергнуть анализу их этиологию, раскрыть природу эволюционного процесса. *Третья.* Хронологические рамки повествования настоящей статьи актуализируют первый период жизни ПНР, где явно проявляет себя в качестве доминантного критерий политического развития, что, очевидно, свидетельствует о характере социальной культуры и неуклонно ведёт исследователя в прогностическое пространство предвкушения и полагания цензуры как существенного фактора развития духовной культуры в целом, кинематографа – в частности.

*Цензура – значимый социокультурный институт, существенно повлиявший на становление польского послевоенного кинематографа.*

Цензура, влияющая на духовную жизнь ПНР, заявила о себе сразу (с июля 1944 г.) и открыто, о чём свидетельствует учреждение целого ряда соответствующих инстанций: отдел информации и печати Польского комитета национального освобождения, Министерство информации, Министерство общественной безопасности, Центральное бюро по контролю за прессой, Главное управление по контролю за прессой, публикациями и зрелищами и др. Именно последнее ведомство, учреждение которого стало важным шагом развития цензуры во всех областях духовной жизни Польши, «называлось в обиходе цензурой» [13, с. 307].

Большую роль в установлении цензуры и последовательном ужесточении её играли государственно-политические отношения ПНР с СССР, нёсшие польской духовной культуре советские образцы культурных «достижений». Говоря о последних, достаточно вспомнить эру «лысенковщины» в биологической науке, войну с «формализмом» в музыке, восприятие любых оценок творческих людей, культурных артефактов и феноменов, вынесенных партийно-государственными чиновниками, бюрократами «от культуры» как «истины в последней инстанции», поднятых на уровень «системы норм» [8, с. 21].

*Генетическое ядро феноменологической природы цензуры уверенно и стойко определили идеологические социокультурные установки.*

Цензуру, воздействию которой подвергалась польская кинематография первых послевоенных лет, можно назвать изначально военно-государственной. Аргументами данного тезиса служат следующие факты: штат работников киностудии «Чолувка» утверждён приказами, подписанными подполковником З. Берлингом и майором В. Сокорским; в июле 1944 г. «Чолувка» преобразована в киностудию Народного войска польского, которая стала самостоятельной экономической единицей в соответствии с решением Верховного командования войска польского (ноябрь 1944 г.); студия получала полное армейское снабжение. Пополнение штата гражданскими лицами, теснящими военных, пришлось на конец 1940-х гг.:

«В особняке на улице Тарговой, где всем заправляют кинематографисты в военной форме, появляются первые гражданские лица, те, которые избежали гибели и жаждут работать в возрождённой кинематографии» [9, с. 225].

Постепенно, неуклонно и очевидно военно-государственная цензура переросла в партийно-государственную – идеологическую, что не отрицало по-прежнему действенного участия в осуществлении функций надзора за деятельностью кинематографистов военных ведомств. Главной инстанцией, осуществляющей цензорские функции именно в области кинопроизводства, являлось в этот период Главное политико-воспитательное управление, созданное в сентябре 1944 г. по инициативе ЦК ППР, осуществлявшее политическую работу в армии, главному командованию которой подчинялся руководитель киностудии войска польского.

«Перерождение» военного «покровительства» кинематографу в «партийно-государственное» и соответствующее идеологическое цензурирование закрепил Декрет о кино. Положения Декрета основывались на проекте создания государственного предприятия «Фильма Польского», подписанного президиумом Совета министров ПНР (июль 1945 г.) и санкционировавшего монополию государства в сферах производства и распространения кинокартин: «кинематография как инструмент воздействия на массы и как ключевая отрасль промышленности с особо высокой рентабельностью должна быть в руках государства» [14, с. 66]. Привлекают к себе внимание строки пояснительной записки, сопровождающей документ:

«государство, оказывая влияние на тематику кинопроизводства, всегда будет решающим фактором при определении программной линии производства. И поэтому лучше, чтобы оно это делало не опосредованно, через вмешательство, комиссии, делегатуры и т. п., а выступало непосредственно как решающий фактор в определении кинопроизводства» [14, с. 66].

Таким образом, с первых послевоенных лет в польской кинематографии громко заявили о себе социокультурные процессы огосударствления и монополизации, которые, отмечаем справедливости ради, нашли себе место не только в Польше: «Во всех государствах народной демократии была осуществлена в 1945–1948 гг. национализация киноиндустрии» [15, с. 223].

Подобное положение дел в Польше и в странах, послевоенному развитию которых «покровительствовал» СССР, не было неожиданностью; жёсткое цензурирование всех сфер духовной культуры соответствовало избранной тактике социокультурного развития – «индоктринирование общества», в котором широко использовались все механизмы культуры [13, с. 308–309]. Кинематограф (по своей природе финансово затратный, требующий «покровительства» государства), ориентированный на массового зрителя, рассматривался как наиболее действенный и эффективный инструмент воздействия партийно-государственных структур на общество.

Яркими примерами существенного влияния цензуры на судьбу и содержание кинотекстов, созданных первые послевоенные годы, могут служить картины военной тематики, ибо они находились в поле пристального внимания цензорских ведомств, они же на долгие годы составят тематическую доминанту «польской школы кино».

В первое послевоенное десятилетие польские кинематографисты создали около 45 фильмов, в ряду которых усматривается тематическая доминанта – фильмы о войне: «Запрещённые песенки» («*Zakazane piosenki*», 1946) Л. Бучковского, «Последний этап» («*Ostatni etap*», 1947) В. Якубовской, «Светлые ланы» («*Jasne Lany*», 1947) Э. Ценкальского, «Пограничная улица» («*Ulica Graniczna*», 1948), «Пятеро с улицы Барской» («*Piatka z ulicy Barskiej*», 1953) А. Форда, «Покolenie» («*Pokolenie*», 1954) А. Вайды и др.

Второе тематическое направление – кинокартины о социальных проблемах современной Польши: «Целлюлоза» («*Celuloza*», 1953), «Под фригийской звездой» («*Pod gwiazda frygijska*», 1954) Е. Кавалеровича, «Часы надежды» («*Godziny nadziei*», 1955) Я. Рыбковского и др.

Возможно ли в подобном тематическом раскладе фильмов усмотреть результат влияния цензуры? И да, и нет. Аргументируя ответ-отрицание, отметим, что в тот период события войны были живы в воспоминаниях поляков, создатели фильмов не составляли исключение, многие из них «взирают на войну не как на историческую тему, а как на личную, всегда современную» [7, с. 106]. В книгах судеб многих деятелей польского кинематографа нередко встречаются страницы бедствий оккупационного режима, военных действий,

концлагерей: «Сразу же после войны мы очень крепко помнили боль, несправедливость и страдания. Создавая картины, мы рассказывали о том, что видели, знали» [4, с. 72].

Думается, ответ на вышесформулированный вопрос может быть и положительным, его утвердительность представляется очевидной. Создавая фильмы о войне, авторы были поставлены в условия необходимости подчинения предписаниям различных ведомств: Политико-воспитательного управления войска польского, специальных контрольных организаций «Фильма Польского», комиссии ЦК ППР по вопросам кино, кинематографического отделения Совета по культуре и искусству, созданному при Министерстве культуры и искусства и др.

Обращает на себя внимание деятельность уже упомянутой выше комиссии ЦК ППР, осуществлявшей «трёхступенную процедуру партийного надзора над каждым снимаемым фильмом» [14, с. 150]. Данная «трёхступенность» складывалась из контроля сначала за тематикой кинопроекта, затем – за литературными набросками и готовым сценарием и наконец, контролю подвергался отснятый киноматериал. Работа комиссии часто оборачивалась существенными корректировками, вносимыми в сценарий и киноматериал, нередко результатом деятельности данной цензорской инстанции становился запрет на съёмку фильма, его демонстрацию.

Нельзя пройти и мимо пакета разработанных комиссией ЦК ППР кинорекомендаций-директив, которые свидетельствуют об углублении цензорского воздействия на кинопроцесс, о «начале идеологического наступления» на кинопродукцию, нацеленного на «острую борьбу с либерализмом во всех сферах культуры» [14, с. 152]. Так, в одном из документов обнаруживается следующая установка:

«Главный создатель кинокартины..., чтобы производить фильмы, полезные для продолжения классовой борьбы, должен понять смысл социально-политических преобразований и сознательно и честно выступать в ведущейся классовой борьбе на стороне трудящихся классов» [14, с. 152–153].

Оговариваемый здесь «цензорский курс» определял тематическую направленность кинозамысла, позволял вносить существенные коррективы в концепцию и интерпретацию темы.

Говоря о влиянии цензуры на судьбу и содержание кинокартин, нельзя не обратить внимания на факт обсуждения облика, характера отечественной кинематографии на высших партийных форумах, постановления и резолюции которых во многом и определяли систему координат деятельности цензорских инстанций и ведомств. Примером пристального надзора высших партийных инстанций за развити-

ем кинематографии может стать работа Объединительного съезда ППР и ППС (декабрь 1948), подтвердившего верность линии государственного контроля в этом направлении. Весьма красноречивым выглядит мнение В. Якубовской, являвшейся и создателем фильмов, и членом подкомиссии (комиссии) ЦК ППР, и участником работы съезда:

«... мы обещаем, что дадим фильмы реалистические, честные, с мыслью о службе польскому рабочему классу, фильмы, которые помогут нашей партии воспитать польскую нацию строителями и борцами за социализм» [14, с. 155].

Огромную роль в цензурировании польского кино сыграл съезд кинематографистов в Висле (1949), наглядно засвидетельствовавший «начало борьбы за единое социалистическое сознание и в области кино» [13, с. 308-309]. Привлекает к себе внимание строка воспоминаний А. Форда: «Все неустанно говорили о том, что единство народа невозможно без единства идей, темой, понятной всем без исключения, является война» [5, с. 7]. Съезд не только «смирился» с практикой «ножниц цензуры» в отношении кинотекстов; решения форума свидетельствовали об ужесточении регламентирующих предписаний, что фактически демонстрировало наступление в польском кино «господства соцреализма», и это составило идейно-художественную доминанту кинотворчества на протяжении ряда лет (1949–1956 гг.) [16, с. 12].

Какие векторы регламентации содержания кинотекстов о войне можно зафиксировать, анализируя развитие польского кинематографа первых послевоенных лет? Таких направлений, очевидно, усматривается два: первый – регламентация темы фильма; второй – контроль за эстетикой кинотекста. Говоря о тематическом векторе цензурирования кинотекстов, приведём ряд красноречивых примеров. Приказ Верховного командования войска польского (март 1944 г.), документально зафиксировавший создание киностудии войска польского, вменял последней в обязанность «снимать фильмы «о военной жизни» [14, с. 51]. Донесение А. Форда (декабрь 1945 г.), одного из руководителей киностудии войска польского, содержало список тем, по которым надлежало снимать кинокартины, – фильмы о «противостоянии польского народа в годы войны» возглавляли список [14, с. 55]. Декрет о кино (весна 1945 г.) в ряду прочих зафиксировал две формулировки: первая – «государство оказывает влияние на тематику кинопроизводства», вторая – «кинематография, воздействующая на массы, не может позволить забыть бед войны» [14, с. 55].

Повествуя об эстетическом векторе идеологического надзора за кинотекстами, отметим, что после съезда кинематографистов в Висле

создателям фильмов был предложен пакет идеологических рассуждений, свидетельствующий о том, как нужно снимать картину по определённой теме. Именно с этого времени в профессиональный лексикон кинороботников проникает и утверждается там понятие «ножницы» как некий образ «стрижки мыслей создателя произведения» [12, с. 37]. Отсутствие чётко сформулированных правил («как необходимо снимать») существенно осложняло судьбу фильмов, ибо последние подвергались цензорским «нападкам» уже на финальном этапе, когда работа на кинотекстом была фактически завершена.

Отсутствие детально разработанных предписаний, касающихся киноэстетики военной тематики, существенно затрудняет и решение исследовательских задач, ибо оставляет в качестве единственно возможного пути обретения необходимых эмпирических данных преимущественно непосредственное знакомство с созданными кинотекстами, их судьбой.

Анализируя судьбу конкретных кинокартин, появившихся в условиях цензорского надзора за их производством, необходимо в первую очередь обратить внимание на ленту, воссоздавшую атмосферу сопротивления Варшавы в годы войны – «Запрещённые песенки» Л. Бучковского, с появлением которой традиционно связывается начало послевоенного игрового польского кино: «производство художественных фильмов было начато с «Запрещённых песенок»...» [15, с. 223].

Картина «... не просто символизировала начало эры послевоенного польского игрового кино, данный фильм на протяжении длительного времени служил подтверждением жёсткой цензуры в отношении фильмов военной тематики» [5, с. 14].

Сложности и трения в судьбе картины, в которой главными «персонажами» выступили военные песни, преподнесённые авторами как «сила бессмертия народа», появились сразу после просмотра кинотекста контролирующими инстанциями «Фильма Польского» [3, с. 43]. Спустя полгода со дня премьеры пленум ЦК КПП (июль 1948 г.) нарёк фильм «плохим», ибо он нёс на себе отпечатки «ошибок всей системы». Уходя от фраз, свойственных стилистике партийных резолюций, можно всё же обнаружить более конкретные, осязаемые формулировки, позволяющие ответить на небезынтересный вопрос: что же не устраивало цензоров в содержании данного кинотекста? Главных объектов цензорских «упрёков» было как минимум два: первый – «отсутствие идейной связи... создателей (фильма – Е.Ш.) с руководством кинематографии – с одной стороны и рабочим классом – с другой», второй – неверная трактовка «свободы» и «демократии»,

«понятых как буржуазное своеволие и либерализм» [14, с. 153]. Привлекает к себе внимание одно из критических мнений, сопроводившее обсуждение «ошибок», допущенных в кинокартине: «Может ли играть позитивную роль в общественном и художественном смысле произведение, в котором общественно вредным персонажам не будет противопоставлен положительный герой, творчески растущий в борьбе и труде?» [15, с. 225]. Действительно, рассказывая о противостоянии страны оккупационному режиму, авторы фильма нарисовали образ всей «поющей» Польши, в хоре которой, поддерживая друг друга, голоса различных политических сил не оставляют места «генеральной», «руководящей» и «направляющей» сольной партии. В результате вынесения подобной оценки, свидетельствующей о «неблагонадёжности» трактовок военных событий, фильм на несколько лет сошёл с польских экранов (до 1956 г.), в то же время представляя национальную кинематографию на международных фестивалях [4, с. 71–72].

Следующим объектом нашего рассмотрения выступает картина, принесшая польскому кино международное признание – «Последний этап» В. Якубовской [6, с. 10]. Фильм, повествующий о жизни одного из многих барачников Освенцима, снятый непосредственно в концлагере, также обнаруживает в своей судьбе «трения» прохождения через сито цензорских ремарок и замечаний [1, с. 72]. В кинотексте обращает на себя внимание документальность «ландшафта» лагерного пространства: трубы крематория, стены газовой камеры, горы трупов. Вспоминая заседания контрольных инстанций, В. Якубовская отмечала: «Меня всё время пытались убедить, что бесконечные бараки, заграждения из колючей проволоки под напряжением, дымящие трубы крематория страшны сами по себе... Я же хотела показать, что это лишь фон тех ужасов, которые там царили» [2, с. 48]. Семантической доминантой композиции кадров представлены крупные планы персонажей повествования, именно эти элементы кинотекста стали объектами «придинок» критиков, советовавших максимально избегать крупных планов, очевидно свидетельствовавших о большом количестве еврейских лиц и это – в условиях «официального отсутствия» национальных меньшинств в Польше.

«Ярким фильмом о мартирологии Польши» стало повествование А. Форда о восстании в варшавском гетто в 1943 г., трагедия которого оценивалась зачастую неоднозначно – «Пограничная улица» [15, с. 223–224]. Создатели фильма, так же как творческий коллектив «Последнего этапа», привлекают внимание зрителей к проблеме еврейского населения в Польше, так же как и авторы «Запрещённых



песенок», нивелируя политические различия поляков, ставят их в единые шеренги борьбы за свободу и независимость страны. Подобным образом определив идейные ориентиры киноповествования, ожидать беспрепятственного прохождения картины через барьеры цензуры не приходилось. Фильм снискал острую критику комиссии ЦК ППР по вопросам кино (ноябрь 1948), главным «замечанием» стало положение: образы-«жертвы» героев повествования усыпляли бдительность, не соответствовали политической ситуации в стране, в которой «нельзя забывать об опасности многих из них» [5, с. 25]. Результатом обсуждения фильма стал запрет, наложенный не только на данную работу режиссёра, но и на ряд его новых проектов [14, с. 151–152]. Несмотря на это именно показ «Пограничной улицы» был внесён в программу торжеств, приуроченных к 45-летию восстания в варшавском гетто, ибо:

«Благодаря фильму восстание вошло в историю как пример героизма и мученичества польских евреев, которых в период Второй мировой войны самым бесчеловечным образом уничтожали гитлеровские преступники... Речь в фильме идёт о защите ценностей более высшего порядка – чести, достоинства, гуманизма, речь идёт о демонстрации примеров отваги и самопожертвования в борьбе против гитлеровских убийц» [1, с. 75].

Таким образом, подводя итоги, можно утверждать: в первые послевоенные годы (1944–1956) идеологическая цензура, воцарившаяся в духовной культуре Польши, представляла собой эффективно функционировавший социокультурный институт, во многом определивший развитие польского кинематографа этих лет, существенно влияя на судьбу кинотекстов, внося идеологические коррективы в их содержание.

### Список литературы

1. Брониславский Е., Вачнадзе Г. Польский диалог. События в Польше глазами польских, советских, американских, английских, западногерманских и французских журналистов. – Тбилиси, 1990.
2. Зарубежные киносценарии. – М., 1970.
3. Кавалерович Е. Размышления // Эхо планеты. – 1990. – № 2. – С. 42–44.
4. Камшалов А., Нестеров В. Сражающийся экран. Тема антифашизма в мировом кинематографе // Коммунист. – 1975. – № 12. – С. 69–77.
5. Молчанов В. С. Фильмы социалистической Польши: создание, судьбы. – М., 1989.
6. Соболев Р. Встреча с польским кино. – М., 1967.
7. Соболев Р. Рождение героя // Ракурс: сб. ст. и материалов о киноискусстве соц. стран. – Вып. 1. – М., 1977.

8. Стыкалин А.С. Советская культура в восприятии центрально-европейской интеллигенции (вторая половина 1940-х годов) // Славяноведение. – 2002. – № 3. – С. 13–22.
9. Теплиц Е. История киноискусства. 1939–1945. – М., 1974.
10. Шатова Е. Н. Векторы семиотических метаморфоз кинозначения: попытка метатеоретических построений // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. – 2014. – Т. 2. Философия – № 1 – С. 147–156.
11. Шатова Е. Н. Философия культурного текста: «человек на игровом экране» – герой или актёр // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 2. – С. 170–180.
12. Юренев Р.Н. Краткая история киноискусства. – М., 1997.
13. Czubinski A. Polska I Polacy po II wojnie światowej (1945–1989) // Polska. Dzieje narodu, państwa i kultury. / Pod red. J. Topolskiego. T.VI. – Poznań, 1998.
14. Madej A. Kino. Władza. Publiczność. Kinematografia polska w latach 1944–1949. – Bielsko-Biala, 2002.
15. Płazewski I. Historia filmu. 1895–2000. – Warszawa, 2001.
16. Zwierchowski P. Zapomniani bohaterowie. O bohaterach filmowych polskiego socrealizmu. – Warszawa. 2000.

## Музыка в структуре мира

Определяется место музыки в структуре мира с позиции синергетики. Показывается, что в соответствии с синергетической парадигмой музыка – система, являющаяся вершиной системно-эволюционного развития мира.

From the synergy standpoint, the paper identifies the place of music in the structure of the world, the author arguing that, according to the synergy paradigm, music is a system in which the world systems evolution culminates.

**Ключевые слова:** музыка, мир, человек, синергетика, синергетический подход, система, эволюция.

**Key words:** Music, world, human, synergy, synergy approach, system, evolution.

Очевидно, что ответ на вопрос, что есть музыка?, прежде всего предполагает прояснение ситуации, касающейся места музыки в структуре мира. Попробуем прояснить ее с позиции *синергетики*. Для этого предварительно определим, что такое синергетика.

Синергетика – наука о самоорганизации систем на всех уровнях эволюционирующей материи: уровень неживой природы – уровень живой природы – уровень социокультурной (человеческой) материи. Отличительным признаком системы, находящейся на каждом последующем уровне эволюции материи, от предыдущего состояния является *более совершенная, качественно развитая организация этой системы* (обусловленная интеграцией, упорядоченностью элементов, входящих в систему предыдущего уровня)<sup>1</sup>.

Поскольку таким образом, как справедливо утверждают Е. Н. Князева и С. П. Курдюмов, «синергетика устанавливает мостики между мертвой и живой природой, между целесообразностью поведения природных систем и разумностью человека, между процессом рождения нового в природе и креативностью человека» [11, с. 18], можно сказать, что синергетика позволяет нам увидеть мир в его си-

<sup>1</sup> Законы синергетики раскрываются с помощью таких понятий, как: *аттрактор* (от лат. *attraho* – притягивать к себе), *суператтрактор* (от лат. *super* – сверху, сверх и аттрактор), *бифуркация* (от лат. *bi* и *furcus* – разделенный надвое, раздвоенный), *фрактал* (от лат. *fractus* – дробленный, состоящий из частей, каждая из которых подобна целому) и др.

стемно-эволюционном саморазвертывании. Причем в силу того, что указанное системно-эволюционное развертывание мира осуществляется как сложный многомерный и нелинейный процесс, *возможно его различное теоретическое моделирование.*

В подтверждение сказанному сошлемся на мысль основоположника теории систем Л. фон Берталанфи, высказанную еще в 1960-х гг.: один из важных аспектов современного развития науки состоит в том, что «мы более не признаем существования уникальной и всеохватывающей картины мира». Все научные построения суть модели, представляющие определенные аспекты или стороны реальности.

«Различные теории систем... являются моделями различных аспектов мира. Они не исключают друг друга и часто сочетаются при их использовании... Это, конечно, не исключает, а скорее предполагает возможность последующих синтезов, в которые войдут и будут объединены различные современные исследования целостности и организации» [2, с. 32].

В контексте вышеприведенных суждений, как мы полагаем, мир (включая в него человека<sup>1</sup>) можно интерпретировать как эволюционирующую метасистему, эволюция которой осуществляется за счет последовательной смены составляющих ее систем: природы (неживой, живой), общества, культуры, искусства (в целом), музыки. Иначе говоря, эволюцию мира можно представить как эволюционное движение: природа (неживая – живая) – общество – культура – искусство (в целом) – музыка. При этом *эволюционное движение от одной из названных систем к другой означает, разумеется, не отрицание предшествующей системы последующей, а лишь ее совершенствование («снятие», по Гегелю) этой последующей системой, в рамках которого любая из обозначенных систем сохраняется и в своем первоначальном облики.*

Обратимся к более детальному анализу указанного эволюционного движения мира и прежде всего к эволюции внутри природы: неживая – живая.

В настоящее время в науке существуют две точки зрения на соотношение неживого и живого. Первая, наиболее широко распространенная, заключается в трактовке живого/органического как

---

<sup>1</sup> Традиционно в отечественной специальной литературе мир и человек, трактуемые соответственно в понятиях «бытие» и «сознание», противопоставлялись друг другу. Тем не менее уже в работах некоторых наших авторов 1950–60-х гг. (Э.В. Ильенков, В.В. Ильин и др.) представлена точка зрения, согласно которой человек принадлежит миру: сознание бытию. Наиболее же отчетливо данная позиция отечественных ученых стала утверждаться с середины 1980-х гг., особенно в работах М. К. Мамардашвили (см., напр. [12]).

производного из неживого / неорганического. Вторая, представленная в первую очередь концепцией академика В. И. Вернадского, сводится к пониманию неживого (в терминологии Вернадского – косного) и живого как принципиально различных явлений, вследствие чего живое никогда не развивается из неживого / косного, а изначально пребывает и эволюционирует самостоятельно. Мы солидаризируемся с первой точкой зрения, поскольку именно она соотносится с отмеченным выше синергетическим видением взаимосвязи явлений в мире, в частности принадлежащих неживой и живой природе<sup>1</sup>.

Практическим доказательством связи неживого и живого и, следовательно, возможности рассмотрения живого как новой ступени развития неживого может служить анализ поведения минералокристаллических образований. По свидетельству специалистов (минералогов, геохимиков, геологов), минералы, принадлежа литосфере земли, т. е. неодушевленной, неживой материи, обладают характеристиками, которые присущи живым организмам: зарождаются, растут, гибнут. По словам отечественного геохимика Г. В. Вульфа:

«казалось бы, неподвижная, как бы застывшая геометрически правильная форма кристаллов противоречит понятию жизни как чему-то неустойчивому, непрерывно меняющему свой облик. Однако исследования в области кристаллизации показали, что всякий кристалл, как и все существующее в природе, претерпевает со временем ряд изменений, составляющих то, что условно называют его “жизнью”. Кристаллы зарождаются, растут, подвергаются регенерации и даже пожирают друг друга» [5, с. 4].

Итак, существует эволюция материальных форм в рамках природы (неживая – живая). Вместе с тем природа как целостное системное образование сама эволюционирует и в качестве эволюционирующего образования подготавливает появление общества, тоже целостного системного явления. Иными словами, общество – последующая за природой стадия развития мира (включая человека). Прокомментируем этот тезис.

Мысль о том, что природа в целом является предпосылкой существования общества, общепризнанна в специальной литературе. Например, с точки зрения А. Г. Маслеева:

«природа как источник орудий и предметов труда, как источник средств к жизни и определенная среда жизнедеятельности выступает как постоянное

---

<sup>1</sup> Думаем, что аргументом в пользу идеи о возможности перехода неживого к живому может служить мысль Н. Н. Моисеева о длительном образовании биосферы из геосферы (в течение около 200–400 миллионов лет), когда «на Земле исчезли обстоятельства, породившие бифуркационную сборку, и установились условия, обеспечивающие справедливость принципа... все живое – только от живого» [14, с. 6].

и необходимое условие предметно-практического существования человека и общества». Возникают связи человека с природой, представляющие собой «предельно широкое отношение, когда человек взаимодействует с природой как с целостностью, т. е. универсальным, всесторонним образом. Это отношение включает в себя практическое и эстетическое, нравственное и познавательное отношение человека к природе. Оно, наконец, включает в свое содержание и отношение к другому человеку...» [13, с. 52, 53].

Очевидно, что общество возникает с появлением человека, которое, в свою очередь, обусловлено формированием в природной биологической среде у представителей предшествующего человеческого обществу семейства гоминид состояния, именуемого «сознание». Причем первоначально – коллективного сознания – «мы», и лишь постепенно, в процессе эволюции этого типа сознания, индивидуального сознания – «я» [15]. Согласно многим исследователям, человеческое сознание – продукт эволюции психической организации, зачатки которой наблюдаются уже в биологическом мире. (Своеобразное «напоминание» об этом, по всей видимости, – наличие в структуре человеческой психики подсознания, контролирующего природные – биологические проявления человеческого организма [17].)

На определенном этапе своего эволюционного становления и в соответствии с предложенной нами выше моделью эволюции мира (природа – общество – культура – искусство – музыка) общество, будучи целостным системным образованием, генерирует возникновение культуры, также оказывающейся своеобразной целостной системой.

Необходимо подчеркнуть, что, как правило, в отечественной научной литературе общество и культура практически не различаются. Приведем в связи с этим некоторые рассуждения ученых, почерпнутые нами из монографии Е.В. Боголюбовой, специально посвященной проблеме соотношения культуры и общества. Так, например, по Э.С. Маркаряну, «“общество” выражает строение, а “культура” – способ деятельности единого целого – социальной системы». Э.В. Соколов считает, что «в культуре представлены структурный и функциональный аспекты общественной жизни. Общество создает культуру. Чем сложнее, богаче она становится, тем значительнее ее обратное воздействие на человека и общество». По мнению же О.И. Генисаретского, вообще «социум и культура являются двумя подсистемами единой общественной системы» [3, с. 195, 196].

Вместе с тем в работах отдельных ученых настойчиво утверждается мысль о том, что общество и культура – разные явления, при этом культура – новый в качественном отношении уровень развития общества. Наиболее отчетливо, на наш взгляд, эту идею выразил

А.К. Уледов. По мнению ученого, «культура – это не структурная часть целого... а скорее определенное качественное состояние общества на каждом данном этапе его развития» [18, с. 27–28]. Подобную точку зрения высказывает и Е.В. Боголюбова. «Культура, – отмечает исследовательница, – есть качественная характеристика общества и его развития по пути прогресса с точки зрения активного, творческого участия в этом процессе общественного индивида» [3, с. 203]. Чем объясняется такая интерпретация?

Как указывалось выше, возникновение общества было подготовлено появлением человека, точнее, человеческого сознания. Очевидно, что эволюция общества связана с развитием человека, его психики. Известно, что свидетельством более высокого уровня развития психической организации человека служит возникновение в ее структуре, помимо сознания, сверхсознания (надсознания). Будучи источником творческого «озарения» (интуиции) человека, его сверхсознание, максимально реализуясь, обеспечивает результативность творческой деятельности, причем в различных областях: искусстве, науке, философии и др. [20]. Поскольку эти области в целом образуют сферу культуры, максимальная выявленность сверхсознания человека свидетельствует о перерастании общества в процессе его эволюции в культуру.

Определенным этапом эволюции культуры становится искусство, также как и ранее названные формы развивающегося мира: природа, общество, культура, представляющее собой целостное явление.

Говоря об этом этапе эволюционного становления мира, прежде всего важно отметить исключительную связь культуры и искусства, еще бóльшую, чем связь общества и культуры, поскольку искусство – органичная часть культуры. Возникает вопрос: почему в нашей модели именно искусство – последующая за культурой ступень системно-эволюционного движения мира, ведь в культуре, помимо искусства, содержатся (и в этом плане способны стать этапами ее эволюции) наука, философия и др.?

Эта своеобразная «воля культуры к искусству» – результат дальнейшей эволюции человека. Поясним сказанное. Как мы видели, переход от природы к обществу в процессе эволюционного становления мира был обеспечен возникновением человека – человеческого сознания. Дальнейшее эволюционное движение от общества к культуре было связано с развитием человека, его психики: рождением в структуре человеческой психики феномена сверхсознания. Таким образом, можем предположить, что последующий эволюционный скачок культуры должен быть связан с дальнейшим совершенствованием психи-

ческой организации человека. В каком направлении оно должно осуществляться?

Вновь обращаясь к законам синергетического миропредставления, можно сказать, что человеческая психика есть своеобразная система. Поскольку одним из условий развития системы является усиление интеграционных процессов, протекающих в ее структуре, то и развитие человеческой психики как системы должно отвечать этому принципу<sup>1</sup>. По нашему мнению, дальнейшее эволюционное становление, совершенствование психики человека манифестируется интеграцией в ее структуре подсознания, сознания и сверхсознания, предопределяющей образование самосознания человека<sup>2</sup>.

В качестве пояснения к предложенной нами синергетической картине мира хотелось бы добавить два положения. Первое: разумеется, эта картина представляет общее направление эволюционного развертывания мира (и человека), что, конечно же, не отменяет ввиду единства, целостности развивающегося мира, существующего сложного взаимодействия всех, обозначенных здесь звеньев его эволюционного становления (например, на наш взгляд, совершенно неправомерна точка зрения о, так сказать, «вечно неизменном» образе природы в процессе мировой эволюции, утверждаемая А.В. Ахутиным [1]. Второе: разворачивающуюся в едином эволюционном движении последовательную смену представленных на нашей картине систем можно рассматривать таким образом, что каждая последующая система есть аттрактор по отношению к предыдущей, предыдущая – фрактал по отношению к последующей, а оказывающаяся промежуточной – момент бифуркации между системами, находящимися по отношению к данной, промежуточной, «до» и «после» с точки зрения общего эволюционного развертывания мира [10].

Полагаем, что именно искусство и есть то, что выявляет интеграционное слияние подсознания, сознания и сверхсознания человека, т. е. выявляет самосознание человека в структуре его психической деятельности, а значит, именно искусство есть то, что следует за культурой в процессе эволюционного развертывания мира. Понимание того, что именно искусство – последующая за культурой стадия развития

---

<sup>1</sup> В пользу данного предположения свидетельствуют и работы по высшей нервной деятельности. Так, например, А. М. Иваницкий указывает, что развитие нервных процессов, ведущее к образованию высших психических функций, находит, с его точки зрения, «аналогию с закономерностями более общего порядка», под которыми он подразумевает законы системных процессов, «описанных, в частности, И. Пригожиным и И. Стенгерс» [8, с. 876]. См. также [6; 7].

<sup>2</sup> По замечанию М. К. Мамардашвили, самосознание человека можно рассматривать как его (человека) «сознание сознания» [12, с. 16].



мира, или иначе – качественно новый уровень развития культуры, отражает популярная в специальной литературе точка зрения на искусство как на ядро культуры, особенно же концепция искусства как самосознания культуры, предложенная М.С. Каганом [9].

Этапом эволюции искусства (еще раз подчеркнем – искусства в целом) становится музыка – подобно всем, рассмотренным выше системам эволюционирующего мира (природе, обществу и т. д.) представляющая собой системное образование.

Музыка и искусство еще теснее сопряжены, чем в предыдущем случае культура и искусство: если искусство *принадлежит* культуре, музыка, музыкальное искусство – *собственно* искусство, его разновидность. Причем как разновидность она оказывается наиболее интегрированным воплощением искусства.

В этом плане нельзя не согласиться с утверждением С. Х. Раппопорта о том, что в музыке «мы находим... все необходимые и достаточные стороны искусства в их теснейшем взаимодействии, в их нерасторжимом сплаве... Больше того, анализ показывает, что в музыке природа искусства находит самое отчетливое выражение». «Главная особенность музыки... состоит, по видимому, в том, что она, несомненно, является наиболее “чистой” моделью искусства как особой системы...» [16, с. 98, 100]<sup>1</sup>.

С чем это связано? Причина такого положения – дальнейшая эволюция психики человека, вызванная новым этапом усиления протекающих в ней интеграционных процессов, в данном случае – интеграцией самосознания, ведущей к обретению подлинного (глубинного) «я»<sup>2</sup>. С такой интеграцией самосознания – подлинным «я» – мы и встречаемся в музыке.

Данное признание убеждает в том, что в самом деле музыка предстает конечной системой системно-эволюционного движения мира.

### Список литературы

1. Ахутин А. В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). – М.: Наука, 1988. – 208 с.
2. Бергаланфи Л. фон. Общая теория систем – критический обзор // Исследования по общей теории систем / пер. с англ. и пол. – М.: Прогресс, 1969. – С. 23–82.
3. Боголюбова Е. В. Культура и общество: вопросы истории и теории. – М.: Изд-во МГУ, 1978. – 232 с.

<sup>1</sup> Близкие идеи высказывают А. А. Фарбштейн [19] и М. Ш. Бонфельд [4].

<sup>2</sup> Это подлинное «я» по аналогии с приведенным выше замечанием М. К. Мамардашвили можно уже интерпретировать как «самосознание самосознания».

4. Бонфельд М. Ш. МУЗЫКА: Язык. Речь. Мышление: Опыт системного исследования музыкального искусства: моногр. – СПб.: Композитор, 2006. – 646 с.
5. Вульф Г. В. Жизнь кристаллов. 2-е изд., доп. – М.: Госиздат, 1922. – 85 с.
6. Евин И. Е. Синергетика мозга. – М.; Ижевск: РХД, 2005. – 107 с.
7. Евин И. Е. Синергетика сознания. – М.; Ижевск: R&C dynamics НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2008. – 127 с.
8. Иваницкий А. М. Сознание, его критерии и возможные механизмы // Журн. высш. нервн. деятельности. – 1991. – Т. 41. – Вып. 5. – С. 870–877.
9. Каган М. С. Искусство в системе культуры // Каган М.С. Избр. тр.: в VII т. Т. III. – СПб.: Петрополис, 2007. – С. 100–128.
10. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем. – М.: Наука, 1994. – 237 с.
11. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным // Вопр. философии. – 1992. – № 12. – С. 3–20.
12. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – СПб.: Азбука, 2010 (Тбилиси, 1984) – 283 с.
13. Маслеев А. Г. Диалектика отношений природы и культуры // Диалектика культуры: сб. ст. – Куйбышев: Изд-во Куйбыш. ун-та, 1982. – С. 51–56.
14. Моисеев Н. Н. Универсальный эволюционизм и коэволюция // Природа. – 1989. – № 4. – С. 3–8.
15. Поршнева Б. Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). 2-е изд., доп. и испр. – СПб.: Алетейя, 2007. – 713 с.
16. Раппопорт С. Х. Природа искусства и специфика музыки // Эстетические очерки. Избранное. – М.: Музыка, 1980. – С. 63–102.
17. Симонов П. В. Избранные труды: в 2 т. – М.: Наука, 2004. – 1 т. – 436 с.; 2 т. – 309 с.
18. Уледов А. К. К определению специфики культуры как социального явления // Философские науки. – 1974. – № 2. – С. 22–29.
19. Фарбштейн А. А. Музыка и эстетика. – Л.: Музыка, 1976. – 208 с.
20. Фейнберг Е. Л. Две культуры: интуиция и логика в искусстве и науке. 3-е изд., расш. и доп. – Фрязино: Век 2, 2004. – 287 с.

### Наружная реклама – мишень художественных «интервенций»

В статье рассматривается взаимодействие уличных художников (пост-граффити) с наружной рекламой. Выявляются основные приемы данного взаимодействия: «интервенция» и «реорганизация». Анализируются наиболее яркие примеры художественного участия в преобразовании социокультурной среды города: работы Бреда Дауни, «Визуальное похищение» Zevs.

The article deals with the interaction of street artists (post-graffiti) with outdoor advertising. The main methods of this interaction (intervention and reorganization) are singled out. The most striking examples of artistic participation in the transformation of the socio-cultural environment of the city (e.g. Brad Downey's works, Zevs' *Visual kidnapping*) are analyzed.

**Ключевые слова:** уличное искусство, пост-граффити, городские интервенции, Бред Доуни, Zevs, общество спектакля, общество потребления, рекламный образ, наружная реклама.

**Key words:** street art, post graffiti, urban interventions, Brad Downey, Zevs, the Society of the Spectacle, consumer society, advertising image, outdoor advertising.

Стало своего рода публицистическим штампом изображать современного человека в виде спешащего в суете сует обывателя, взгляд которого устремлен под ноги, в серое тело асфальта. Горожанин, уставившийся в асфальт, олицетворяет собой человека после объявленной философами «смерти Бога»: человека, более не обращенного к трансцендентному, человека, знающего наверняка – там, в небесах, «ничего нет, по определению ничего нет».

Подобная интерпретация общепринята. Но что, если посмотреть на заявленный образ иначе? Что, если горожанин прячет глаза в асфальт по той лишь причине, что не желает видеть рекламный плакат, заслоняющий небосвод? Заголовки газет и журналов, торчащие из витрин? Взгляд Другого, испытывающий его?

Спрятать глаза в асфальт – не оказывается ли это единственным способом избежать столкновения с мириадами образов, стимулов, сигналов, населяющих городскую среду? образов, стимулов, сигналов, навязывающих горожанину *чужие* мысли, *чужие* желания, *чужие* мечты?

Спрятать глаза в асфальт – не оказывается ли это единственным способом, передвигаясь по улицам города, сохранить автономию индивидуального мира: думать *о своём*, хотеть *своего*, чувствовать *своё*?

То, что автономия индивидуального мира стала в постиндустриальном обществе недоступной роскошью – «самым дорогим из товаров» отмечалось теоретиками ещё в 50–60-х гг. XX в. В работе «Одномерный человек», ставшей классикой социально-критической мысли, лидер франкфуртской школы социальных исследований Г. Маркузе так характеризует сложившуюся ситуацию:

«...экспансия всех форм коллективного труда, общественной жизни и развлечений вторглась во внутреннее пространство личности и практически исключила возможность такой изоляции, в которой предоставленный самому себе индивид может думать, спрашивать и находить ответы на свои вопросы» [2, с. 54].

Со времени опубликования «Одномерного человека» (в США – 1964, в ФРГ – 1967) тенденция к захвату «формами коллективного» зон автономии личности не только не исчерпала себя, но и приобрела агрессивность. Формы коллективного труда, общественной жизни и развлечений повсеместно вторгаются в метафорическое «внутреннее пространство» за счет агрессивной экспансии в физическое «пространство-время». Кажется, не остается ни единого атома «пространства-времени», в котором человек не подвергался бы воздействию со стороны образов, знаков, сигналов, представляющих интересы тех или иных внешних сил (политических, экономических, социальных). В «Мифологиях», посвященных бытованию мифа во времена средств массовой информации, Р. Барт ставит вопрос: «Часто ли случается нам за целый день попасть в *действительно* ничего не значащее пространство?». И сам на него отвечает: «Очень редко, порой и ни разу» [1, с. 121].

Удивительно ли, что «формы коллективного», нуждающиеся для собственного воспроизводства во всем человеке без какого-либо остатка, не могут позволить горожанину сохранить за собой те немногие островки уединения, которые тот сумел выискать и отстоять в собственной повседневности. С 2009 г. асфальт российских городов, *ровно в тех местах, куда прячет взгляд мечтающий фланёр*, стал стремительно заполняться сообщениями, нанесёнными с использованием техник граффити-искусства, вроде: «Tez Tour. Путевки для вас», «Кафе 24 часа», «Телевизоры. Самые низкие цены в городе», «Привет. Я Yota. Я уже здесь», «Девушки. Тел...» и т. д.

Появившаяся в Москве летом 2009 г. асфальтная реклама может служить частным примером своеобразной логики повсеместного вторжения «форм коллективного» в зоны уединения личности. В недолгой истории российской рекламы на асфальте мы выделяем четыре закономерно следующих друг за другом этапа.

1. Асфальтная реклама стала достижением «партизанского маркетинга». Термин «партизанский маркетинг» впервые употребил и обосновал американец Джон Конрад Левинсон в книге 1984 г. с одноименным названием. «Партизанский маркетинг» определяется автором как совокупность рекламных техник, позволяющих максимально эффективно продвигать товар при минимальных финансовых затратах (в пределе: бесплатно). Появление в 80-е гг. XX в. теории и практики «партизанского маркетинга» не случайно. В условиях экономики информационного общества (в рамках которой только ставший образ/знаком товар имеет шанс на успех) «партизанский маркетинг» явился закономерным следствием ожесточенной борьбы предпринимателей за место в медиапространстве. Мелкие коммерсанты, не способные конкурировать с лидерами рынка за телевидение, радио, баннеры, видеоэкраны и пр., попросту вынуждены были искать альтернативные способы продвижения.

2. Та же самая логика – логика конкуренции, не позволила лидерам рынка оставить вновь открытые территории за мелкими коммерсантами. Позитивно оценивая экспансию, предпринятую конкурентами, крупный капитал незамедлительно принялся осваивать новые пространства: вслед за мелкими коммерсантами и криминалитетом на российский асфальт выходят ведущие бренды, сети, интернациональные корпорации. Обращение к асфальтной рекламе крупного капитала приводит к усложнению техники исполнения: если мелкие коммерсанты используют простейшие приёмы, возникшие на заре граффити-искусства, то лидеры рынка обращаются к наиболее сложным и современным техникам: в ход идут яркие цвета, трехмерные изображения, оптические иллюзии. В 2010 г. немецкий художник Эдгар Мюллер и вовсе выводит российскую рекламу на асфальте на уровень лучших образцов публич-арта: в рамках рекламной кампании спортивного бренда художник создает в пяти парках Москвы картины-иллюзии бурлящего водопада, ставшие сенсацией для обитателей российской столицы.

3. В борьбе за новые территории, крупный капитал не ограничивается «честным соревнованием», пытаясь, как опытный шулер, сменить правила по ходу игры. Стремясь к «асфальтной гегемонии», лидеры рынка поддерживают инициативу о легализации асфальтной

рекламы (правовой статус которой к 2010 г. ещё неясен), но исключительно для тех рекламодателей, чьи сообщения соответствуют *эстетическому критерию*. В случае реализации данная инициатива целиком отражала бы интересы лидеров рынка: соответствие *эстетическому критерию* существенно удорожает стоимость рекламы на асфальте (материалы, работа профессионального художника), делая и этот вид маркетинга недоступным для мелких предпринимателей. Как и во времена Ж-Ж Руссо, красота становится критерием *исключения*, оказываясь накрепко связанной «с тем, что дорого и не доступно».

4. Несмотря на мощное лоббирование, инициатива не получила законодательного оформления. В дискуссию вокруг легитимности асфальтной рекламы вмешалась российская власть. В 2011 г. депутат Олег Михеев, представляющий фракцию «Справедливая Россия», предложил законодательно запретить рекламу на асфальте. А уже в 2013 г. президент РФ подписал указ, устанавливающий полный запрет на асфальтную рекламу и определяющий штрафы за нарушения в данной области. Российская власть обосновывала жесткую позицию этическими соображениями: закон продиктован желанием защитить жителей города от «беззакония под ногами». Однако, по нашему мнению, запрет обусловлен, скорее, характерным стремлением власти увеличить контроль над всеми «медиа», включая город.

Впрочем, попытки взять медиапотенциал города под тотальный контроль заранее обречены на провал. Сущностная черта города, отличающая его от телевидения, радио и печатных СМИ, заключается в его *принципиальной доступности*. Поясним суть отличия на примере. Если предприниматель не обладает достаточным финансовым ресурсом, чтобы оплатить рекламное время, образ его товара не имеет и шанса появиться в «теле»/«радио» эфире, тогда как город *всегда* предоставляет образу (сообщению, знаку, сигналу) возможность найти себе место: *ни одна полиция не способна тотально контролировать стены и тротуары*. Казалось бы, простейшая задача: защитить городские тротуары от рекламных сообщений, и та оказывается полиции не под силу. Источник из ГУ МВД по Петербургу и Ленобласти признается прессе в невозможности воплотить в жизнь букву закона: «Нужно ловить вандала на месте преступления, когда он наносит рекламу на асфальт через трафарет...» [3].

Специалисты в области маркетинга констатируют: несмотря на многочисленные запреты, штрафы и ограничения с 2009 по 2014 г. количество асфальтной рекламы в городах России выросло в 10 раз.

В этой ситуации на «борьбу» с асфальтной рекламой и выходят уличные художники, техники которых рекламщики так умело исполь-

зовали в собственных интересах. Вопрос заключается в том: каким образом уличные художники, не обладающие ни административным, ни финансовым ресурсом, противостоят асфальтной рекламе? Стратегию уличных художников можно определить в двух концептах: «интервенция» и «реорганизация».

Уличные художники не удаляют рекламные сообщения (на манер власти). Они также не стремятся конкурировать с асфальтной рекламой, создавая рядом альтернативные граффити. Уличные художники *вторгаются в уже существующие* рекламные сообщения (**интервенция**), изменяя их таким образом, чтобы те работали против самих себя (**реорганизация**). Программный принцип городских интервентов артикулирует французский художник Бред Доуни: «дело заключается в том, чтобы изменить смысл того, что *уже есть*, реорганизовать имеющуюся информацию» [4].

На практике это выглядит так. Прохожий, наткнувшись плывущим по асфальту взглядом на слово «ДЕВОЧКИ», ожидает в соответствии с привычкой, выработанной массой однотипных сообщений, увидеть далее телефонный номер, предлагающий «ВСЕ УДОВОЛЬСТВИЯ ДЛЯ МУЖЧИН», но вместо ожидаемого текста – получает (возможно, впервые за много лет) напоминание о том, что «ДЕВОЧКИ» – оказывается – «ЛЮБЯТ СТИХИ».

Перед нами типичный пример городской интервенции. Рассмотрим эту, на первый взгляд не самую значительную, работу с тем вниманием, которого она, безусловно, заслуживает. Характерная черта городских интервенций – их адресность. Адресат городской интервенции – человек, поглощенный повседневностью – обыватель, включенный в определенную систему ожиданий. Произведения уличных художников, работающих с рекламными сообщениями, нацелены на горожанина, для которого реклама (с её структурой, сюжетами и содержанием) стала привычной, более того – естественной.

Не правда ли, каждый день вкушая яблоки, мы забываем каково яблоко на вкус? Автоматическое прожёвывание яблока делает «яблочный вкус» привычным, естественным и в конце концов *неразличимым*. Автоматическое узнавание сообщения «ДЕВОЧКИ. ВСЕ УДОВОЛЬСТВИЯ ДЛЯ МУЖЧИН» делает привычной, естественной и в конце концов неразличимой *грубую пошлость* данного текста. Автоматическое узнавание нивелирует негативные качества текста, делая его *нейтральным*, так же как ежедневная телетрансляция боевых действий, нивелировала абсурдную жестокость массовых убийств, ставших привычной и в общем естественной чертой повседневности, вроде автомобильных пробок, футбольного матча или прогноза погоды.

Только став *фоном* неожиданного «ДЕВОЧКИ ЛЮБЯТ СТИХИ», ожидаемое и привычное «ДЕВОЧКИ. ТЕЛ.....» обретает свои *реальные* качества. Стратегия художника состоит, таким образом, не в том, чтобы *произвести* высказывание «ДЕВОЧКИ ЛЮБЯТ СТИХИ» (почему бы не нанести его рядом, не выставить в музее и т. д.), а в том, чтобы *создать напряжение* между новым (измененным) сообщением и сообщением старым (исходным), дав прохожему пережить грубую пошлость ещё вчера: «привычного» и «естественного». Реорганизуя рекламное сообщение, городской интервент реорганизует *отношение* горожанина к рекламному сообщению. Говоря шире: реорганизуя действительность (данность), художник реорганизует *отношение* горожанина к действительности (данному).

Обращение неизвестного нам художника к асфальтной рекламе не является исключительным. Наружная реклама в целом стала излюбленной мишенью уличных интервентов по всему миру. Выбор наружной рекламы в качестве цели обусловлен очевидным влиянием на мировоззрение уличных художников (и «уличной» субкультуры в целом) критических концептов неомарксизма второй половины XX в.: «общество спектакля» (Ги Дебор) и «общество потребления» (Бодрийар). Критикуя наружную рекламу, художники, прежде всего, критикуют ту действительность, которая маркируется данными концептами.

Критической программой руководствуется в «работе» с наружной рекламой французский художник Zevs. Он приобрел известность многочисленными «атаками» на логотипы крупнейших корпораций. Посредством нехитрых приспособлений (лестница, ведро с краской, кисть) художник попросту портил логотипы *Nike, McDonald's, Louis Vuitton, Coca-cola* и др., создавая впечатление их растекания по поверхности («ликвидации»).

Данная серия служит критикой бренда (логотипа) как сложного социокультурного феномена. Чем, в сущности, является бренд? Бренд – это название, имя собственное. Как означающее бренд отсылает к конкретному референту, которым могут быть – средства производства, технологии, человеческий капитал и, конечно, товары. Именно реальность (референтность), стоящая за брендом, должна наделять последний значением, ценностью и ценой. Схожее отношение мы наблюдаем в «классическом» искусстве между именем художника и созданными произведениями. Не что иное, как совершенство и великолепие «Тайной вечери», «Моны Лизы», «Дамы с горностаем», «Благовещения» наделяют имя Леонардо да Винчи теми значениями, ценностью и ценой, которыми оно обладает в рамках современной



культуры. Это классическое, с точки зрения неомарксистской традиции, «нормальное» отношение.

Однако в ситуации «общества спектакля», когда «символическое» во всех своих проявлениях занимает доминирующее по отношению к «реальному» положение, всё происходит с точностью до наоборот. Одна и та же реальность (сумочка, гамбургер, человек, промышленная фабрика) будет иметь кардинально разные значения, ценность и цену в зависимости от того, маркирована она тем или иным брендом или нет. Аналогично переворачивается отношение между произведением и именем художника в «актуальном» искусстве. Любая вещь, неважно кем, когда и в каких целях созданная, получает значение произведения искусства, особую культурную ценность и баснословную цену только потому, что подписана именем автора. Таким образом, бренд (в форме логотипа или авторской подписи) обретает могучую силу, которой, как оружием, пользуются крупнейшие корпорации и влиятельные кураторы.

Но, как известно, всякое оружие рано или поздно может быть обращено против создателя. Бренд, как и любой символический объект, имеет свой план выражения – материальную сторону. Минимальное нарушение материальной стороны бренда (например: «*Louis Vuitton*», вместо: «*Louis Vuitton*») ведет к тому, что бренд начинает работать против вещи, которую предназначен маркировать. Вещь, созданная гениальным дизайнером с использованием новейших технологий, отличного качества, маркированная «*Louis Vuitton*», переходит в разряд брака.

Существуют, по-видимому, ещё десятки способов обернуть силу бренда против его создателя. Саму возможность подобного обращения призваны продемонстрировать работы Zevs. В интервью для книги «*Beyond the Street. The 100 Leading Figures in Urban Art*» французский художник говорит о смысле своих «атак» следующее:

«Я беру лого и переворачиваю его воздействие – выворачиваю течение энергии. Это не имеет отношение к антирекламе, это больше о том, чтобы показать мощь логотипа, способного быть обращенным против самой компании» [5].

«Атаки» на логотипы сделали Zevs известным, но статус легенды французский художник приобрел благодаря работе 2002 г.: «Визуальное похищение». Zevs похитил изображение сексуальной девушки, вырезав его из рекламного постера компании *Lavazza* в Берлине. Как и подобает похитителю, Zevs потребовал за образ выкуп, предъявив *Lavazza* «чек» в размере 500 000 \$.

Отношение к «образу» как к реальному (а именно в таком повороте состояла стратегия акции) только на первый взгляд кажется странным. В той культурной ситуации, которую неомарксистская традиция полагает «нормальной», именно реальность задает параметры «образа». Образ может быть идеализацией, схематизацией или «следом» реальности – в любом случае он конституируется реальностью, занимая подчиненное по отношению к ней положение. В рамках «общества спектакля», ставшего к концу XX в. «обществом потребления», с ног на голову становится и это отношение. Рекламный образ отличается от «нормального» тем, что сам выступает регулятивным принципом, задающим параметры реального: быть успешной женщиной, значит быть похожей на образ успешной женщины (ездить на такой-то машине, летать на такие-то курорты), быть желанным мужчиной, значит быть похожим на образ желанного мужчины (пользоваться таким-то парфюмом, носить такие-то сорочки), быть счастливым семьянином, значит быть похожим на образ счастливого семьянина (есть на завтрак такие-то кукурузные хлопья, посещать такой-то фитнес-клуб). В конце концов, у обывателя остается единственный способ *быть*: уподобление образу. Рекламный образ становится чем-то вроде платоновской идеи, степень приближенности к которой определяет меру бытийности вещи.

Первая реакция обывателей и журналистов на похищение сексуальной девушки с требованием выкупа выражалась в простых фразах: «Как можно требовать выкуп за это? Это же всего лишь кусок бумаги с нанесенным изображением...». Но именно данная дефиниция («это всего лишь бумага...»), разоблачающая образ как образ, ставящая образ в зависимость от реальности, переворачивающая перевернутое, и составляла намерение автора.

Находится ещё бесчисленное множество примеров «работы» уличных художников с наружной рекламой. Иногда стратегия «реорганизации» наружной рекламы принимает форму «переозначивания»: в 1985 г. Кейт Харринг принялся дополнять и обыгрывать уже существующие рекламные сообщения так, чтобы те обращались в политически окрашенные высказывания. Иногда – форму радикальной «смены функционала»: в 2011 г. московские художники Кирил Кто и Володимир шили и раздавали знакомым плечевые сумки, сделанные из кусков баннерной рекламы (материал художники добывали на улицах российской столицы), а в 2013 г. Игорь Поносов и Саша Курмаз организовали в Ростове-на-Дону манифестацию, используя вместо транспарантов рекламные растяжки: «СКИДКИ», «ПРОСТО ДЕШЕВЛЕ», «ОДЕЖДА И СУМКИ».

Уличные художники не являются первыми, кто включил рекламу в поле искусства (эти лавры необходимо отдать поп-арту), однако их отличает уникальная *стратегия* «работы» с рекламой.

Во-первых, на смену зачарованности рекламным образом (черта поп-арта), приходит беспощадная критика, принимающая форму войны. Критическое отношение уличных художников к рекламе имеет своим истоком интеллектуальную традицию неомарксизма XX в. (Франкфуртская школа, ситуационизм).

Во-вторых, в отличие от критического искусства прошлых веков, основанного на принципе «правдивого отображения», уличные художники не *описывают* критикуемую действительность, но *вторгаются* в неё (интервенция) и *реорганизуют* (остранение, переозначивание, смена функционала). Значение наблюдаемого в современном искусстве сдвига от «описания» и «презентации» к «интервенции» и «реорганизации» ещё только предстоит оценить.

#### Список литературы

1. Барт Р. Мифологии / пер. с. фр. С. Зенкина. – М., 2005.
2. Маркузе Г. Одномерный человек / пер. А. Юдина. – М., 2000.
3. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.nvspb.ru/tops/bezzakonie-pryamo-pod-nogami-52029>.
4. [Электронный ресурс]. – URL: <http://partizaning.org/?p=2801>.
5. Nguyen P, Mackenzie S. Beyond the Street: The 100 Leading Figures in Urban Art. – Gestalten, 2010.

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

УДК 124.5 : 2 (47)

*В. Э. Орлова, А. Н. Лямина*

### **Светские и религиозные ценности в современной России**

В статье анализируются выступления участников круглого стола на тему «Светские и религиозные ценности в современной России», состоявшегося 2 октября 2015 г. В нем приняли участие ученые, священнослужители, представители общественных и религиозных организаций.

The article analyzes the discussion during the round table “Modern Russia’s Secular and Religious Values” that took place on October 2<sup>nd</sup>, 2015. It was attended by scholars, the clergy, and representatives of public and religious organizations.

**Ключевые слова:** ценности, светские ценности, религиозные ценности, современная Россия.

**Key words:** values, secular values, religious values, modern Russia.

Научно-методический совет по религиоведению Академии просвещения и дополнительного образования Межрегиональной общественной организации Общество «Знание» Санкт-Петербурга и Ленинградской области 2 октября 2015 г. провел заседание круглого стола на тему: «Светские и религиозные ценности в современной России» [3]. Были обсуждены следующие вопросы: что такое традиционные ценности и могут ли ценности быть нетрадиционными; тождественны ли понятия духовных ценностей и религиозных ценностей; как возможны религиозные ценности в светском государстве и секулярном обществе; культурные ценности и религиозные ценности: оппозиция или единство; в чём ценность патриотического воспитания; человек, его права и свободы как высшая ценность в Российской Федерации. 37 участников, из них два доктора наук и восемь кандидатов наук, последователи разных религий – православные, мусульмане, адвентисты, бахаи, муниты, саентологи; ученые-религиоведы,

политологи, психологи, аспиранты СПбГУ и ЛГУ им. А.С. Пушкина, а также представители СМИ участвовали в дискуссии о светских и религиозных ценностях [1; 2].

Открыл заседание заместитель председателя Научно-методического совета по религиоведению, заведующий кафедрой философии ЛГУ им. А.С. Пушкина, доктор социологических наук **Михаил Юрьевич Смирнов**. Он подчеркнул, что понятие «ценность» с недавнего времени стало часто встречаться в российском общественном дискурсе (с прилагательными «духовные», «традиционные» и т. п.). В то же время частота употребления нередко затемняет смысл – слишком в разных контекстах и значениях говорится о ценностях, при этом почти никогда не уточняется их состав, конкретное содержание. Чтобы не блуждать в расходящихся смыслах, требуется хотя бы периодически обсуждать столь востребованный предмет. И лучшим способом это сделать будет дискуссия с участием представителей различных социальных институтов и религиозных сообществ, которые в своей деятельности апеллируют к теме ценностей. Из многообразия точек зрения и трактовок, если их внимательно и со взаимным уважением обсуждать, можно попытаться составить относительно целостную и понятную картину представлений о ценностях у современного российского общества.

Участникам круглого стола, взгляды которых как раз и представляли определённый спектр понимания проблемы ценностей, было предложено высказать своё мнение по поставленным вопросам. В результате произошёл интересный, содержательный, местами полемичный полилог.

Протоиерей РПЦ (МП), кандидат философских наук **Владимир Филиппович Фёдоров** считает, что традиционные ценности – это то, что передаётся из поколения в поколение, но это не норматив, не записанный закон, это устойчивое чувство. В то же время каждый человек вкладывает в это понятие своё. В отношении духовно-нравственных ценностей можно говорить об их связи с религиозными ценностями. Но вообще сложно разделять религиозное и светское. Религиозная культура, например, закладывает конструкцию «чти отца твоего и мать твою», понимая под «отцом» и «матерью» не только физических родителей, но и всех своих учителей, воспитателей и государство в целом.

**Михаил Михайлович Богословский**, доктор биологических наук, ведущий научный сотрудник Военно-медицинской академии, обратил внимание на термин «духовность», который, по его мнению, в понимании православных богословов обозначает приобщение человека к

церкви. В связи с этим возникает феномен «православных ценностей» и растёт влияние РПЦ на все сферы жизни общества, в том числе и на государство. Но тем самым происходит заведомое сужение духовной жизни, тогда как она явно не сводима только к религии. Да и сами «православные ценности» рискуют обратиться в аналог очередной идеологии.

Декан факультета точной механики и технологии СПбГУИТМО, председатель Региональной общественной организации Татарское общество «Нур плюс», кандидат технических наук **Ринат Рауфович Магдиев** считает, что религия занимает важное место в жизни любого национального общества. Он подчеркнул, что именно религия позволила татарской общине сохранить свою культуру в условиях имперского Санкт-Петербурга и советского Ленинграда и быть в то же время органичной частью населения города. Р. Р. Магдиев полагает, что любая религия является «учителем», а свобода религиозного культа позволяет человеку точнее понять свою историю и культуру.

**Алексей Викторович Гайдуков**, кандидат философских наук, доцент кафедры социологии и религиоведения РГПУ им. А.И. Герцена, обратил внимание на то, что сегодня понятие «ценности» перекликается с понятием «этические нормы». В значении этических норм понимаются, например, библейские десять заповедей (Декалог), аналоги которым можно найти в разных религиях. Важность ценностей заключается в том, что они понятны всем. Система ценностей едина, они являются базисом, на котором могут строиться межкультурные и межрегиональные коммуникации. А.В. Гайдуков поставил вопрос о тождественности религиозных и духовных ценностей. По его замечанию, в сознании обывателя духовность, религиозность и церковность – разные вещи. «Человек может считать себя верующим, но не посещать храм; верующий может придерживаться традиционных ценностей, но не видеть в них религиозных оснований». Сегодня можно говорить и о противопоставлении в обществе духовных и религиозных ценностей.

Ведущий эксперт С.-Петербургского гуманитарно-политологического центра ОПД «Стратегия» **Евгений Леонардович Бестужев** представил собравшимся точку зрения этого объединения политологов на роль религиозного фактора в современных международных отношениях и во внутрироссийской жизни. Как было констатировано в выступлении, при всем значении политической составляющей в активизации религиозных движений нельзя забывать об их собственно религиозном мировоззрении, вероучительная специфика которого не в последнюю очередь определяет их социальную

направленность. Имеет место обоснование радикальных политических действий ссылками на авторитет священных книг. Политолог, в частности, подчеркнул: «Библия – не книга политических рецептов и не должна использоваться для подтверждения каких-то политических действий и призыву к каким-то разрушительным и ограничительным мерам».

Генеральный секретарь северо-западного отделения общественной организации «Федерации за всеобщий мир» **Наталья Владимировна Чигрина** указала на важность разработки и введения образовательных программ для молодёжи на основе традиционных ценностей, главной из которых была названа семья, являющаяся ценностью как в религиозном, так и в светском понимании. В своем выступлении Н. В. Чигрина также обратила внимание на проблему разрушения традиционных ценностей в России и выявила предполагаемые причины данного кризиса.

Проблемы молодёжи в связи с вопросами круглого стола были также затронуты священником РПЦ (МП), заместителем руководителя молодёжного отдела С.-Петербургской епархии РПЦ **Дмитрием Владимировичем Дмитриевым**, указавшим на недостаток молодёжных движений с православным уклоном, целью которых было бы объединение молодёжи на основе общих ценностей. Выступающий также обратил внимание на то, что ценности надо рассматривать не абстрактно, а в связи с конкретными ситуациями в обществе. Надо не только говорить молодым людям о ценностях, но и уметь из заинтересовать совместными увлекательными делами, через которые абстрактное понимание ценностей переходит в конкретные устойчивые убеждения.

Пастор **Вячеслав Анатольевич Котов**, руководитель молодёжного отдела СЗО Церкви христиан АСД, поставил вопрос об определении высшей ценности для каждого человека, а также о продукте ценностей. «Ценности сегодня как идея ещё живут... Но продукт этих ценностей становится на выходе все меньше и меньше». По мнению пастора, между ценностями различных людей в современном обществе существует конкуренция, поскольку эгоизм, присущий грешному человеку, побуждает его делать так, «чтобы учитывались его ценности в ущерб ценностям других людей». В.А. Котов отметил дезориентированность молодёжи вследствие нередкого навязывания ценностей и необходимость предоставления молодёжи самостоятельного ценностного выбора. «Ценности и свобода – резюмировал пастор, – взаимосвязаны. Ценности должны вести к любви и совершенству».

Координатор общественного движения «Дорога к счастью» **Николай Евгеньевич Килименный** затронул тему адаптации традиционных ценностей для современного общества. Рассматривая высокотехнологичное общество, Килименный упомянул о таких проблемах, как «неудовлетворение общества прежними ценностями», «отсутствии прежнего значения веры в Бога» и «необходимость морального кодекса для современного человека».

Секретарь Российского Библейского общества **Андрей Алексеевич Овсянников** в своём выступлении поддержал прозвучавшее в начале дискуссии напоминание о конституционно закреплённом в Российской Федерации принципе «человека как высшей ценности». Анализируя многообразие религий, существующих на территории России, выступающий высказал убеждение, что все ценности объединённо присутствуют в 10 заповедях Декалога.

Подвёл итоги дискуссии **М. Ю. Смирнов**, отметивший схожесть взглядов присутствующих на ключевые смыслы проблемы ценностей. Несмотря на их принадлежность к разным религиозным и светским сообществам, участники оказались очень близки в понимании гуманистических ценностей – человеческой жизни, мира между народами, семьи, нравственных устоев.

### Список литературы

1. Вачева М. Г. Церковь АСД в Санкт-Петербурге приняла участие в дискуссии круглого стола // [Электронный ресурс]. – URL: <http://adventist.ru/2015/10/12/tserkov-asd-v-sankt-peterburge-prinyala-uchastie-v-diskussii-kruglogo-stola/>
2. Куракина М. Г. Дискуссия о светских и религиозных ценностях состоялась в обществе «Знание» // [Электронный ресурс]. – URL: <http://mitropolia.spb.ru/news/av/?id=86391#ad-image-0>
3. Научно-методический совет по религиоведению. Круглый стол 2 октября 2015 г. // [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.relig.spb.ru/kruglyj-stol-2-oktyabrya-2015/>



УДК [1:316.354] (470.23 – 25):1 (091(38) «-428/-348»)

*И. Н. Мочалова, И. А. Протопопова*

**Хроника отечественного платоноведения  
(Санкт-Петербург – Москва, 2015 г.)\***

Авторы анализируют наиболее значимые события «платонического движения», имевшие место в Санкт-Петербурге и Москве в 2015 г.

The authors analyses the most significant events in "platononic movement's" in St. Petersburg and Moscow, 2014.

**Ключевые слова:** Платон, Платоновское философское общество, платоноведение.

**Key words:** Plato, Plato Philosophy Society, Platonic studies.



Продолжая хронику платоновского движения в России<sup>1</sup>, мы хотим подчеркнуть, что основные «платонические» научные события 2015 г. проходили преимущественно в рамках деятельности двух институций – Межрегиональной общественной организации «Платоновское философское общество» (ПФФ, председатель Р.В. Светлов) и Платоновского исследовательского научного центра РГГУ (ПИНЦ, руководитель И.А. Протопопова). За прошедший год обе организации успешно работали, привлекая новых участников и расширяя пространство коммуникации платоников и исследователей творчества Платона, в частности, осенью 2015 г. в рамках ПФФ было учреждено новое отделение – «Новосибирское платоновское общество». Таким образом, состоялось институциональное оформление того факта, что платоновское движение вышло за пределы двух столиц. В этом же году ПФФ стало коллективным членом Международного платоновского общества (IPS, International Plato Society), расширяя связи не только в России, но и укрепляя сотрудничество с зарубежными коллегами. Все это нашло отражение в двух главных событиях года – в петербургской и московской платоновских конференциях.

© Мочалова И. Н., Протопопова И. А., 2015

\**Материал подготовлен при финансовой поддержке РГНФ (проект № 14-03-00569 «История как репрезентация мужества в диалогах Платона»).*

<sup>1</sup> Начало см. в материале И.Н. Мочаловой, И.А. Протопоповой «“Платоновский контекст” научной жизни в России» [1], продолжение в [2].

**XXIII Международная конференция «Универсум платоновской мысли:  
Платон и платонизм  
в контексте современных историко-философских стратегий»**

24–25 июня 2015 г. в Санкт-Петербурге при поддержке Санкт-Петербургского университета и Русской христианской гуманитарной академии состоялась XXIII международная конференция «Универсум Платоновской мысли»<sup>1</sup>. Петербургская платоновская конференция имеет богатую почти полувековую историю, однако мы не ошибемся, если скажем, что XXIII конференция стала исключительным событием в истории российского платоноведения, собрав в качестве участников сразу трех крупнейших платоноведов мира: **Томаса Робинсона** (Thomas Robinson), почетного профессора философии и античной филологии университета Торонто (Канада), почетного президента Международного общества антиковедов, одного из основателей и экс-президента Международного платоновского общества; **Томаса Слезака** (Thomas Szlezák), почётного профессора Тюбингенского университета Карла Эберхарда (Германия), одного из ярких представителей тюбингенского платоноведения; **Джеральда Пресса** (Gerald Press), профессора философского факультета Городского университета Нью-Йорка (CUNY), автора многочисленных публикаций о Платоне. Их доклады, составившие пленарное заседание конференции, представили многообразную палитру современного платоноведения: от традиционного метода интерпретации диалогов Платона, заявленного Т. Робинсоном, эволюционистом, разделяющим так называемую «концепцию развития» («developmentalist approach»), в докладе «*Рассмотрение Платона с точки зрения концепции развития*», до альтернативного ему драматического подхода. Сторонником и популяризатором последнего выступает Д. Пресс.

В своем докладе «*Другой Платон*» Д. Пресс показал ограниченность традиционного для середины XX в. «доктринального», «систематического» подхода, основанного прежде всего на уверенности в наличии у Платона целостного учения, последовательно изложенного им в диалогах. По мнению Пресса, такое утверждение возникло под влиянием неоплатонистического прочтения Платона и сегодня должно быть отвергнуто как ложное. Полагая, что труды Платона являются литературными и драматическими в той же мере, как логическими

---

<sup>1</sup> Подробную программу конференции см. на сайте Санкт-Петербургского платоновского философского общества. – URL <http://www.plato.spbu.ru>.

и аргументативными, в своем докладе Пресс показал, что литературные, драматические и контекстные особенности диалогов не могут более игнорироваться, не могут рассматриваться лишь в качестве формы для философских высказываний и логического содержания.

Иная стратегия чтения диалогов Платона была предложена в докладе Т. Слезака «О значении ключевых понятий в платоновской критике письменной речи. Филологический подход к “Федру” (274 b-278e)». Фундаментом интерпретации тюбингенца выступает «критика письма» в «Федре». Слезак согласен понимать диалоги как драмы, но, по его мнению, цель этих драм – направить читателя от письменного текста к устному обучению, единственному, способному привести ученика к истинному знанию. Слезак уверен, что утверждение приоритета устности впервые даст возможность адекватного прочтения диалогов<sup>1</sup>, причем, как он показал в докладе, для такого чтения не потребуется отказываться от стандартных, филологически необходимых интерпретационных шагов.

Следует сказать, что все три пленарных доклада вызвали большой интерес участников конференции и стали предметом оживленного обсуждения не только в рамках пленарного заседания, но и в ходе работы шести секций: «Новые подходы к изучению платонизма. Платон и новоевропейская философская традиция», «Разум, время, язык в платонической традиции», «Средневековые и российские рецепции платонизма», «Платонизм: новые перспективы исследования», «Платонизм в социокультурном и художественном контекстах». Сделанные участниками конференции в течение двух дней заседаний 53 доклада показали, с одной стороны, насколько велик интерес к творчеству Платона, с другой – насколько велика потребность в разработке новых эвристически ценных средств прочтения диалогов.

Завершилась работа конференции спектаклем творческого объединения «ФилИн» (студенческий театр Института философии СПбГУ) по пьесе Т. Робинсона «Дневники Сократа». Присутствие в зале автора пьесы, его высокая оценка постановки, безусловно, вдохновила всех участников конференции и зрителей на новые прочтения Платона, показав, сколь безграничен универсум платоновской мысли.

---

<sup>1</sup> Обоснование концепция «неписаной» философии Платона см.: Слезак Т.А. Как читать Платона [5].

### ***Третья Международная московская платоновская конференция***

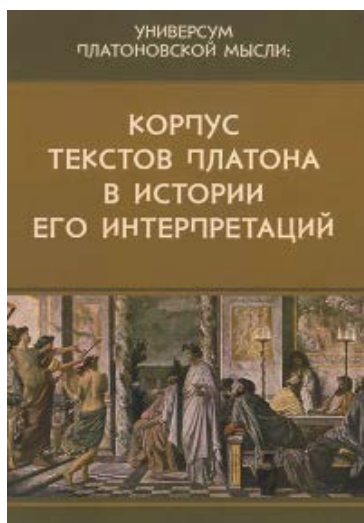
Третья Международная московская платоновская конференция состоялась в Российском государственном гуманитарном университете 16–18 сентября. Основными организаторами выступили Платоновский исследовательский научный центр (ПИНЦ) РГГУ и межрегиональная общественная организация «Платоновское философское общество», а также Центр античной и средневековой философии и науки Института философии РАН и Общество историков русской философии им. В.В. Зеньковского. В конференции приняли участие платоноведы из Москвы, Санкт-Петербурга, Новосибирска, Екатеринбурга, Перми, Саратова, Нижнего Новгорода, Воронежа, Уфы, Тольятти, Калининграда, Киева, Харькова, Амстердама, Нью-Йорка, Уорика. За два дня было прочитано около шестидесяти докладов в ставших уже регулярными секциях «Платон и платоноведение», «Рецепция платонизма в мировой культуре», «Поздний платонизм и христианство», «Платонизм и русская философия».

В рамках секции «Платон и платоноведение» прошли дебаты представителей аналитического (С.Л. Катречко), драматического (А.В. Елашкина, И.А. Протопопова) и институционального (И.Н. Мочалова) подходов в изучении наследия Платона; в секции «Рецепция платонизма в мировой культуре» состоялось, в частности, несколько докладов, посвященных сопоставлениям платонизма и различных восточных философских традиций (Д.В. Канаков, П.В. Хрущёва, С.В. Лобанов, А.В. Муравьев).

Общее завершение конференции вечером 17 сентября было ознаменовано презентацией новых изданий Платоновского философского общества. Кроме этого, было представлено первое посмертное издание стихотворений художника Платоновского философского общества В.В. Якупова «Медленный свет». На презентации с чтением стихов выступили поэты Андрей Бронников, Ольга Нечаева, Света Литвак. Завершило встречу участников конференции выступление актеров «Театра.doc», показавших отрывок из спектакля по диалогу Платона «Пир» (режиссёр Всеволод Лисовский).

Секция «Платонизм и русская философия» завершилась в третий день конференции, 18 сентября, в Доме-музее С.Н. Дурылина в подмосковном Болшеве, где прошел круглый стол «Традиции русского платонизма в культуре внутренней эмиграции», состоялась презентация журнала «Самопознание» (№ 1-5/2015, гл. ред. Б.В. Межуев), а также экскурсия по Мемориальному дому-музею.

### Научные издания Платоновского философского общества



В 2015 г. была продолжена работа по подготовке и выпуску «Платоновских исследований» (главный редактор И.А. Протопопова)<sup>1</sup>. «Платоновские исследования» стали полноценным научным журналом: он получил Международный стандартный серийный номер (ISSN 2410-3047) и был включен в российскую базу научного цитирования РИНЦ (лицензионный договор № 504-07/2015). Кроме этого, был расширен редакционный совет журнала. В него вошли известные зарубежные платоноведы Томас Робинсон (Торонто) и Джеральд

Пресс (Нью-Йорк), а также известные российские исследователи античности: Е.В. Афонсин (Новосибирск), Н.В. Брагинская (Москва), М.Н. Вольф (Новосибирск), М.А. Маяцкий (Лозанна-Москва), И.Н. Мочалова (Санкт-Петербург), А.А. Россиус (Москва), В.В. Петров (Москва), Р.В. Светлов (Санкт-Петербург), Ю.А. Шичалин (Москва).

В мае 2015 г. вышел первый номер журнала [4]. Его открыл раздел *In memoriam* в память выдающегося историка античной философии, одного из основателей Тюбингенской школы платоноведения Г.Й. Кремера (1929–2015); здесь помещены речь Т. Слезака, посвященная историко-философской деятельности Кремера, и статья самого Кремера «Новый образ Платона». В номер также вошли постоянные разделы журнала «Платон и платоноведение» и «Рецепция платонизма в европейской культуре», где рассматриваются проблемы диалогов «Политик», «Пир», соотношение «философского» и «поэтического» в платоновских текстах, «мнимый платонизм» в «Метаморфозах» Апулея, проблемы псевдоаристотелевского трактата *De virtutibus et vitiis* и соотношение этических взглядов Плотина и Дж. Конрада. Специальный раздел «Античность и современность» содержит эссе, рассматривающее проблемы чтения античных авторов с точки зрения современности. В разделе «Переводы» помещены перевод и интер-



<sup>1</sup> Первый выпуск «Платоновских исследований» вышел в ноябре 2014 г. [3].

претация фрагментов *Дикеарха* о душе. Раздел «Рецензии» содержит разборы новых книг по платоноведению, а также реакции на материалы из первого выпуска журнала.

В конце ноября должен выйти второй номер «Платоновских исследований». Задача этого номера прежде всего ознакомить отечественного читателя с достижениями зарубежного платоноведения: в него войдут представленные в виде самостоятельных статей доклады *Т. Слезака*<sup>1</sup>, *Дж. Пресса* и *Т. Робинсона* на Санкт-Петербургской платоновской конференции 2015 г., а также переводы работ *Г.Й. Кремера*, *Ф. Фон Кучеры*, *К. Й. де Вогел*. Заметное место в данном выпуске займет комментированный перевод с латинского трактата *Марсилио Фичино* «О жизни» (кн. 1), выполненный молодым исследователем его творчества *Ильей Гурьяновым*.

Следует сказать, что издательская деятельность ПФО не была ограничена «Платоновскими исследованиями». В 2015 г. были подготовлены и изданы материалы XXII Международной конференции «Универсум платоновской мысли» [7] и тезисы докладов Третьей Международной московской платоновской конференции [6].

На ежегодной книжной выставке-ярмарке *Non fiction* планируется презентация всех изданий Платоновского философского общества в 2015 г.

### *Платоновские штудии в Москве и Петербурге*



*Платоновский исследовательский научный центр (ПИИЦ) РГГУ* в 2015 г. стал одной из наиболее влиятельных институцией отечественного платоноведения. В рамках деятельности Центра реализуется целый ряд как научных, так и образовательных проектов.

В частности, с октября 2015 г. для магистрантов РГГУ и всех интересующихся творчеством Платона и современной философией И.А. Протопопова читает курс лекций «Платонизм и постклассическая философия». В рамках курса слушатели не только знакомятся с рядом наиболее значимых диалогов Платона («Горгий», «Государство», «Пир», «Федр», «Федон», «Софист»), но и разбираются в том, как эти диалоги читали крупнейшие мыслители XX в. – Хайдеггер, Лакан,

<sup>1</sup> Томас Слезак дал согласие сотрудничать с журналом «Платоновские исследования» и войдя в его редакционный совет.

Делез, Деррида и др. Другой научно-образовательный проект, реализуемый при поддержке ПИНЦа – начавшийся также в октябре семинар по «медленному чтению» диалога Платона «Федон», организованный преподавателем древнегреческого и латинского языка Философской школы НИУ-ВШЭ О.В. Алиевой совместно с Греко-латинским кабинетом и при участии Ю.А. Шичалина. В рамках этого семинара 17 октября в ПИНЦе состоялось обсуждение доклада И.А. Протопоповой «Миф и аргументация в Федоне».

В 2015 г. ПИНЦ продолжил работу по консолидации платоновских исследований, выступая интеллектуальной площадкой, открытой для исследователей различных институций Москвы и других городов. В частности, 31 марта прошло обсуждение нового перевода на русский язык диалога Платона «Федр». Доклад, содержащий обоснование своего перевода, сделал переводчик диалога А.А. Глухов (НИУ-ВШЭ). 7 апреля М.А. Солопова (Институт философии РАН) прочитала доклад «К вопросу о композиции пересказанных диалогов Платона».

17-18 апреля в ПИНЦе состоялся двухдневный семинар по проблемам изучения платонизма. В первый день участники обсуждали диалог «Тимей» и проблемы материи у Платона (докладчики И. Мочалова (Институт философии СПбГУ) и А. Плешков (НИУ-ВШЭ), во второй – специфику понимания философских текстов на примере «Теэтета» (докладчик А. Елашкина (Новосибирский государственный ун-т) и диалогов Галилея (докладчик Ф. Александров, СПбГУ). Кроме того, состоялся доклад М. Немцева о специфике культурологических концепций Д. Зильбермана. 12 ноября прошел семинар, посвященный практикам работы с античными текстами. С докладами выступили И. Протопопова «Парадоксы “чужого слова” в “Федоне”» и И. Мочалова «Диалог Платона “Лакет”: многообразие интерпретаций».

Как и в прошлом году, ПИНЦ продолжил организацию различных просветительских мероприятий, связанных с изучением и популяризацией Платона и платонизма, в том числе и на дружественных «культурных площадках» Москвы. В частности, 22 января в лаборатории культуры «Усадьба Фрилабс» состоялась лекция И.А. Протопоповой: «Тирания желаний: “Пир”, Лакан и маркиз де Сад». 3 февраля состоялось выступление И.А. Протопоповой для актеров Театр.doc по диалогу Платона «Пир»: «От андрогина к агальме: платоновский “Пир” у Владимира Соловьева и Жака Лакана». 8 апреля И.А. Протопопова выступила в прямом эфире радиостанции «Маяк», где состоялся разговор об особенностях драматической формы диалогов Платона в связи с их философским содержанием.

В Санкт-Петербурге в 2015 г. в рамках различных институций также проходили научные мероприятия, связанные с изучением творчества Платона. В частности, на базе Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина продолжил работу научно-исследовательский семинар «Творчество Платона как единство исторического, политического и пайдейтического» (руководитель И.Н. Мочалова). В рамках проекта «Мужество как репрезентация истории в диалогах Платона» и при финансовой поддержке РГНФ (проект № 14-03-00569) были проведены два расширенных заседания семинара с приглашением ведущих специалистов Санкт-Петербурга и Москвы. 09 июня 2015 г. с докладом «Метаморфоза одной классической парадигмы (тема мужества во Второй софистике)» выступила Е.В. Алымова (Институт философии, СПбГУ), раскрыв эволюцию темы мужества как один из примеров деградации классического дискурса. На семинаре, кроме этого, были обсуждены различные стратегии чтения диалога Платона «Лахет», в частности, интерпретация В. Соловьева, поставившего под сомнение подлинность диалога; современные прочтения «Лахета», предложенные платоноведами.

30 октября на итоговом семинаре был обсужден новый комментированный перевод «Лахета» (Е.В. Алымова, Р.В. Светлов); с докладом «Лахет» Платона: от свидетельства к теории» выступил М.А. Маяцкий (НИУ–ВШЭ, Москва), показав наличие в «Лахете» оптических предпосылок «опсоцентристской» философии, которая позднее будет разработана Платоном. По мнению Маяцкого, эта разработка встраивается в проблематику славы-репутации, центральную для греческого полиса, ее учет необходим для адекватного перевода платоновского текста.

\* \* \*

Завершая хронику платоновского движения 2015 г., мы понимаем, что наш обзор далек от полноты, и мы будем рады, если представленная хроника будет дополнена описанием других событий, связанных с осмыслением творчества Платона и имевших место в России.

Все новости о мероприятиях Платоновского философского общества, Платоновского исследовательского научного центра РГГУ, материалы, связанные с их деятельностью, статьи членов общества, тексты Платона как на языке оригинала, так и различные переводы, исследовательскую литературу и многое другое размещены на сайтах ПФО: <http://platoniki.ru/>; <http://www.plato.spbu.ru>. Приглашаем всех заинтересованных «платоников» к сотрудничеству.



---

### Список литературы

1. Мочалова И.Н., Протопопова И.А. «Платоновский контекст» научной жизни в России // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. – СПб., 2014. – Т.2. Философия. – № 2. – С. 226–233.
2. Мочалова И.Н., Протопопова И.А. Хроника отечественного платоноведения (Санкт-Петербург – Москва, 2014 г.) // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. – СПб., 2014. – Т.2. Философия. – № 4. – С. 235–242.
3. Платоновские исследования. Вып. 1 / под ред. И.А. Протопоповой, О.В. Алиевой, А.В. Гараджи и др. – М.– СПб.: РГГУ; РХГА, 2014. – 608 с.
4. Платоновские исследования. Вып. II (2015 / 1) / под ред. И.А. Протопоповой, О.В. Алиевой, А.В. Гараджи и др. – М.; СПб.: ПФО; РГГУ; РХГА, 2015. – 315 с.
5. Слезак Т.А. Как читать Платона / пер. с нем., предисл. и прим. М.Е. Буланенко. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008.
6. Третья Международная московская платоновская конференция: тез. докл. Межд. моск. платоновской конф., Москва, РГГУ. 16–17 сент. 2015 г. / ред. И.А. Протопопова, А.В. Бронников, М.Н. Вольф, А.В. Гараджа, С.О. Зотов. – М.; СПб.: ПФО; РГГУ; РХГА, 2015. – 70 с.
7. Универсум платоновской мысли: Корпус текстов Платона в истории его интерпретаций: материалы XXII междунар. конф., Санкт-Петербург, 24–25 июня 2014 г. – СПб.: Изд-во РХГА, 2015. – 250 с.

### Сведения об авторах

**Базулева Татьяна Леонтьевна** – кандидат философских наук, доцент Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: bazuleva@mail.ru

**Бернацкий Владилен Осипович** – доктор философских наук, профессор кафедры философии и социальных коммуникаций, Омский государственный технический университет; e-mail: bernatskiy33@rambler.ru

**Бокова Ольга Анатольевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина; e-mail: bokovao2008@yandex.ru

**Ватман Семён Викторович** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии, Санкт-Петербургский государственный институт культуры; e-mail: benapol@list.ru

**Гнатюк Ольга Леонидовна** – доктор социологических наук, профессор кафедры связей с общественностью и рекламы, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; e-mail: gnatiuyk\_05@mail.ru

**Голлербах Татьяна Вадимовна** – аспирант кафедры музыкальных дисциплин факультета философии, культурологии и искусства, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: hollerbach@mail.ru

**Егоров Владимир Александрович** – аспирант кафедры религиоведения, Русская христианская гуманитарная академия; e-mail: egorov1@mail.ru

**Казеннов Александр Сергеевич** – доктор философских наук, профессор, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: kazennov.a@yandex.ru

**Карандашов Владимир Дмитриевич** – доктор философских наук, профессор, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Бокситогорский институт); e-mail: kaf\_filos@mail.ru

**Квист Марина Владимировна** – магистрант исторического факультета, Университет г. Ольборга (Дания); e-mail: dansker@dansk.ru

**Клюев Александр Сергеевич** – доктор философских наук, профессор кафедры музыкального воспитания и образования, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; e-mail: aklujev@mail.ru

**Коськов Михаил Алексеевич** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой культурологии и искусства, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: kaf\_art@list.ru

**Курдыбайло Дмитрий Сергеевич** – кандидат философских наук, заместитель руководителя отдела информационных проектов Русской христианской гуманитарной академии; инженер-исследователь Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: theoreo@yandex.ru

**Курдыбайло Инга Павловна** – кандидат философских наук, старший преподаватель гуманитарного факультета, Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. М. А. Бонч-Бруевича; e-mail: inga.posta@mail.ru

**Литвина Дина Владимировна** – ассистент кафедры философии и социальных коммуникаций, Омский государственный технический университет; e-mail: theatre644@yandex.ru

**Лишаев Сергей Александрович** – доктор философских наук, профессор кафедры философии и истории; НИУ Самарский государственный аэрокосмический университет им. академика С. П. Королёва; Самарская гуманитарная академия; e-mail: lishaevs@bk.ru

**Лямина Александра Николаевна** – аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: kaf\_filos@mail.ru

**Мамзин Алексей Сергеевич** – доктор философских наук, профессор кафедры философии науки и техники Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: alex@am11751.spb.edu

**Маяцкий Михаил Александрович** – доктор философии, профессор факультета гуманитарных наук, НИУ Высшая школа экономики (Москва); e-mail: mmaiatsky@gmail.com

**Мезенцев Евгений Анатольевич** – кандидат философских наук, заведующий кафедрой философии и социальных коммуникаций, Омский государственный технический университет; e-mail: mez72@mail.ru

**Микешин Михаил Игоревич** – доктор философских наук, заведующий кафедрой философии, Национальный минерально-сырьевой университет «Горный»; e-mail: mic@spmi.ru

**Михина Анастасия Михайловна** – аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: a.davydova89@gmail.com

**Мочалова Ирина Николаевна** – кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: Mochalova@yandex.ru

**Мустафин Альхас Амирович** – доцент кафедры общественных наук, Ангарская государственная техническая академия; e-mail: alhas355@mail.ru

**Нешитов Петр Юрьевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры социально-политических наук, Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. М. А. Бонч-Бруевича; e-mail: pneshitov@mail.ru

**Орлова Валерия Эдуардовна** – аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: kaf\_filos@mail.ru

**Потехина Екатерина Александровна** – аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: pea.89@inbox.ru

**Преображенская Кира Владиславовна** – кандидат философских наук, заведующая кафедрой философской антропологии и общественных коммуникаций, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; e-mail: kira459@list.ru

**Провоторов Николай Федорович** – аспирант кафедры философии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; e-mail: fil-kafedra@yandex.ru

**Протопопова Ирина Александровна** – кандидат культурологии, доцент, ведущий научный сотрудник, руководитель «Платоновского исследовательского научного центра», Российский государственный гуманитарный университет (Москва); e-mail: plotinus70@gmail.com

**Рязанова Светлана Владимировна** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Пермский научный центр Уральского отделения Российской Академии наук; e-mail: svet-ryazanova@yandex.ru

**Светлов Роман Викторович** – доктор философских наук, профессор Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: spatha@mail.ru

**Скворцов Вячеслав Николаевич** – доктор экономических наук, профессор, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: kaf\_filos@mail.ru

**Смирнов Михаил Юрьевич** – доктор социологических наук, доцент, заведующий кафедрой философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: mirsnov@yandex.ru

**Соколова Анастасия Сергеевна** – старший преподаватель кафедры коммерции и предпринимательства, Башкирский государственный университет; e-mail: goldfish23@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

**Стрункина Елена Сергеевна** – аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: strunklena@yahoo.co.uk

---

**Тылик Артём Юрьевич** – аспирант Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: tylik-fh@yandex.ru

**Хашковский Алексей Васильевич** – кандидат политических наук, доцент кафедры философской антропологии и общественных коммуникаций, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; e-mail: achao@yandex.ru

**Харитоновна Мария Евгеньевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: mharitonova@bk.ru

**Шатова Елена Николаевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: komascha@mail.ru

## **ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЯМ, ПРИСЫЛАЕМЫМ В ЖУРНАЛ**

- Для публикации в «Вестнике Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина» (серия философия) принимаются научные статьи, отражающие широкий спектр проблем истории философии и современной философской мысли, религиоведения, культурологии и искусствоведения.

- Обязательным условием публикации результатов кандидатских исследований является наличие отзыва научного руководителя, несущего ответственность за качество представленного научного материала и достоверность результатов исследования. Публикации результатов докторских исследований принимаются без рецензий.

- Рецензирование всех присланных материалов осуществляется в установленном редакцией порядке. Редакция журнала оставляет за собой право отбора статей для публикации.

### **Требования к оформлению материалов**

Материал должен быть представлен тремя файлами:

#### **1. Статья**

Объем статьи не менее 18 и не более 26 тыс. знаков с пробелами. Поля по 2,0 см; красная строка – 1,0 см. Шрифт Times New Roman Cyr, для основного текста размер шрифта – 14 кегль, межстрочный интервал – 1,5 пт.; для литературы и примечаний – 12 кегль, межстрочный интервал – 1,0 пт.

Ссылки на литературу оформляются в тексте в квадратных скобках. Например: [5, с. 56–57]. Список литературы (по алфавиту) помещается после текста статьи.

Фамилия автора печатается в правом верхнем углу страницы над названием статьи.

В левом верхнем углу страницы над названием статьи печатается присвоенный статье УДК.

#### **2. Автореферат**

Автореферат содержит:

- название статьи и ФИО автора – на русском и английском языках.
- аннотацию статьи на русском и английском языках объемом 300–350 знаков с пробелами.
- ключевые слова и словосочетания (7–10 слов) на русском и английском языках.

### 3. Сведения об авторе

Содержат сведения об авторе: фамилия, имя, отчество полностью, место работы и занимаемая должность, ученая степень, звание, почтовый адрес, электронный адрес, контактный телефон.

В случае несоблюдения настоящих требований редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись.

Статью, оформленную в соответствии с прилагаемыми требованиями, можно:

- выслать по почте в виде распечатанного текста с обязательным приложением электронного варианта по адресу: 196 605 Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, 10. Кафедра философии, каб. 501.

- отправить по электронной почте: *E-mail:* vestnik-ph@yandex.ru (только статьи для серии философия)

Статьи принимаются в течение года.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал.

При передаче в журнал рукописи статьи для опубликования презюмируется передача автором права на размещение текста статьи на сайте журнала в системе Интернет.

Плата за опубликование рукописей аспирантов не взимается.

Гонорар за публикации не выплачивается.

*Редакционная коллегия:*

196605, Санкт-Петербург,

г. Пушкин, Петербургское шоссе, 10

*тел.* (812) 476-90-36

*E-mail:* vestnik-ph@yandex.ru

*Научный журнал*

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

**№ 4**

**Том 2. Философия**

Редактор *В.Л. Фурштатова*  
Технический редактор *Н.В. Чернышева*  
Оригинал-макет *Н.В. Чернышевой*

---

Подписано в печать 02.11.2015. Формат 60x84 1/16.

Гарнитура Times. Печать цифровая.

Усл. печ. л. 20. Тираж 500 экз. Заказ № 1196

---

Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина  
196605, Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, 10