

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
имени А. С. ПУШКИНА

# **ВЕСТНИК**

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

*Научный журнал*

**№ 1**

**Том 2. ФИЛОСОФИЯ**

Санкт-Петербург  
2011

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

***Научный журнал***

**№ 1 (Том 2)'2011  
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, доцент (зам. гл. редактора);  
Н. В. Поздеева, кандидат географических наук, доцент (отв. секретарь);  
Л. Л. Букин, кандидат экономических наук, доцент;  
Т. В. Мальцева, доктор филологических наук, профессор;  
Г. П. Чепуренко, доктор педагогических наук, профессор

*Редакционный совет:*

М. А. Арефьев, доктор философских наук, профессор;  
Н. С. Гордиенко, доктор философских наук, профессор;  
И. Н. Мочалова, кандидат философских наук, доцент (отв. за выпуск);  
Г. В. Стельмашук, 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) 476-90-34  
<http://www.lengu.ru>

© Ленинградский государственный  
университет (ЛГУ)  
имени А. С. Пушкина, 2011

## С о д е р ж а н и е

### ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

*Е. В. Малышкин*

О Лейбницевском вдовце и универсальной характеристике ..... 9

*Н. А. Артёменко*

Понятие изначальной временности у М. Хайдеггера: апории  
(на материале «Бытия и времени»)

*Часть I. Хайдеггеровская версия феноменологии темпоральности  
человеческого бытия: вопрос о целостности Dasein* ..... 18

*О. А. Власова*

Смерть общества во имя воскрешения человека: революционность  
безумия в экзистенциальном марксизме Дэвида Купера ..... 26

*Л. Б. Макеева*

О некоторых особенностях метафизики  
в современной аналитической философии ..... 35

### ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

*Г. И. Беневич*

О применении философии к триадологии и космологии  
в экзегезе прп. Максима Исповедника ..... 45

*О. Д. Мачкарина*

Славянофилы о понимании личности в контексте особенностей  
западного и русского мышления ..... 55

*А. И. Виноградов*

Проблема субъектов истории в творчестве Н. С. Трубецкого ..... 61

*Ю. В. Кузнецов*

Историософия Н.А. Бердяева ..... 68

*А. П. Желобов*

Поэзия И. А. Бунина как *punctum saliens*  
его мирозерцания и творчества ..... 76

### ЦИВИЛИЗАЦИЯ: ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОСТИ

*Н. И. Мигунов*

О специфике трансформационных процессов  
китайской цивилизации ..... 87

### ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

*И. Б. Ардашкин*

Особенности интерпретации проблемы  
как формы знания в конструктивизме ..... 99

*Э. Ю. Паниткова*

Роль языка в конструировании реальности ..... 108

<i>В. В. Рыбаков</i>	
Смысл по ту сторону значения .....	117
<i>О. Н. Черных</i>	
Структурные основания современного пространства повседневности .....	126
<i>С. В. Лидовская</i>	
Память: смысловое поле .....	136
<i>В. О. Ломако</i>	
Онтология целеполагания как проблема концептуализации в античной философии образования .....	144

## **ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ**

<i>Л. В. Иванова</i>	
Древнегреческая трагедия о нравственной природе человека .....	151
<i>А. Ю. Цыгоняева</i>	
Идея человека в философии Ренессанса: гуманность – образование – наука .....	159
<i>О. Н. Павлова</i>	
Некоторые аспекты осмысления проблемы женской идентичности в истории европейской философии .....	169

## **ФИЛОСОФИЯ ПЕРЕВОДА**

<i>А. В. Дьяков</i>	
Между социолектом и субъязыком: переводчик и его перевод .....	177

## **ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ**

<i>А. Ю. Григоренко</i>	
Литература новгородских еретиков .....	184
<i>М. Ю. Неронова</i>	
Религиозно-мистическая практика и её роль в системе современной культуры .....	191

## **ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ**

<i>С. С. Губанова</i>	
Богатство в субкультуре русского купечества XVIII – начала XX в. ....	199
<i>А. М. Алексеев-Апраксин</i>	
Ориентализм в истории культуры Петербурга .....	207
<i>Н. О. Нестеров</i>	
Социокультурная идентичность этносов российской провинции .....	215

## **ТЕАТР В КУЛЬТУРЕ И КУЛЬТУРА ТЕАТРА**

*Н. В. Филичева*

О роли конструктивизма  
в театрализации художественного пространства ..... 222

*Б. Ю. Анушин*

Объёмно-пространственные конструкции  
как архитектурная основа сценического пространства ..... 230

*С. А. Барановская*

Театр в культуре детства: антропологический подход ..... 238

## **НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ**

**РОССИЙСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ:**

**ИНСТИТУЦИЯ И КОММУНИКАЦИЯ**

*М. Р. Дёмин, И. Н. Мочалова*

Журнал как пространство поиска профессиональной идентичности  
(материалы «круглого стола») ..... 246

*А. Л. Семенова*

Специализированный философский журнал и «журнал направления»  
в истории русской философской публицистики начала XX в. .... 250

*П. С. Куслий*

Статические и динамические принципы работы  
современного академического философского журнала ..... 259

## **ФИЛОСОФИЯ**

**В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ**

*И. М. Чубаров, Н. А. Артёменко*

Кризис университетского образования в России:  
причины и последствия (материалы «круглого стола») ..... 271

Сведения об авторах ..... 283

## Contents

### HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY

*Malyshkin E. V.*

About Leibniz widower and universal characteristic ..... 9

*Artyomenko N. A.*

The concept of the primordial temporality:

aporetic consequences (on the material of “Being and Time”)

*Part I. Heidegger’s version of the phenomenology*

*of temporality of the human being:*

*the question about the wholeness of Dasein* ..... 18

*Vlasova O.A.*

The death of the society for the sake of the restoration of a man:

revolutionary character of madness

in David Cooper's existential Marxism ..... 26

*Makeeva L. B.*

On Some Features of Metaphysics

in Contemporary Analytic Philosophy ..... 35

### HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

*Benevich G. I.*

On the application of philosophy to the Trinitarian teaching

and cosmology in the exegesis of Maximus the Confessor ..... 45

*Machkarina O. D.*

The Slavophiles on the understanding of personality

in the context of the characteristics of Western and Russian thought ..... 55

*Vinogradov A. I.*

The problem of the subjects of history in the works of N. Trubetskoy ..... 61

*Kuznetsov Y. V.*

Historiosophy of N. Berdyaev ..... 68

*Zhelobov A. P.*

I. A. Bunin’s Poetry as punctum saliens of his outlook and creativity ..... 76

### CIVILIZATION: CHALLENGES OF THE PRESENT

*Migunov N. I.*

On the specifics of the transformation processes

of Chinese Civilization ..... 87

## **ONTOLOGY AND THEORY OF KNOWLEDGE**

***Ardashkin I. B.***

Features of interpretation of the problem  
a form of knowledge in constructivism ..... 99

***Panitkova E. Y.***

The role of language in the construction of reality ..... 108

***Rybakov V. V.***

Sense beyond Meaning ..... 117

***Chernykh O. N.***

Structural foundation of the modern space of everyday life ..... 126

***Lidovskaya S. V.***

Memory: semantic field ..... 136

***Lomako V. O.***

Ontology of teleology as the problem of conceptualization  
in the ancient philosophy of education ..... 144

## **PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY**

***Ivanova L. V.***

Ancient Greek tragedy about the moral nature of man ..... 151

***Tsygonyaeva A. Y.***

The idea of a man in the philosophy  
of the Renaissance: Humanism – Education – Science ..... 159

***Pavlova O. N.***

Some aspects of the comprehension of the problem  
of female identity in the history of the European philosophy ..... 169

## **PHILOSOPHY OF TRANSLATION**

***Dyakov A. V.***

Between sociolect and sublanguage: the translator and its translation ..... 177

## **PHILOSOPHY OF RELIGIOUS AND RELIGIOUS STUDIES**

***Grigorenko A. Y.***

Literature of Novgorod heretics ..... 184

***Neronova M. Y.***

Religious and mystical practice  
and its role in the contemporary culture ..... 191

## **HISTORY AND THEORY OF CULTURE**

***Gubanova S. S.***

Wealth in the subculture of Russian merchants  
in the XVIII–XX century ..... 199

***Alekseev-Apraksin A. M.***

Orientalism in the cultural history of St. Petersburg..... 207

***Nesterov N. O.***

The socio-cultural identity of ethnic groups of the Russian province ..... 215

## **THEATRE IN THE CULTURE AND THE CULTURE OF THEATRE**

***Filicheva N. V.***

On the role of constructivism in the theatricality of art space..... 222

***Anushin B. Y.***

Volume-spatial structures as the basis of architectonic stage space..... 230

***Baranovskaya S. A.***

Theatre in the culture of childhood: an anthropological approach ..... 238

## **SCIENTIFIC LIFE**

### **RUSSIAN JOURNAL OF PHILOSOPHY: INSTITUTION AND COMMUNICATION**

***Djomin M. R., Mochalova I. N.***

Journal as the space to search professional identity  
(Round table discussion)..... 246

***Semenova A. L.***

Specialized Philosophical Journal and "Direction Journal"  
in the History of Russian Philosophical Journalism  
in the Beginning of the XX-th Century ..... 250

***Kusliy P. S.***

Static and dynamic principles of work of modern academic  
Philosophical Journal..... 259

## **PHILOSOPHY IN THE MODERN RUSSIAN UNIVERSITY**

***Chubarov I. M., Artyomenko N. A.***

The crisis of university education in Russia:  
Causes and Consequences (Round table discussion) ..... 271

***About the authors*** ..... 283

## ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1(430) (091) "16"

*Е. В. Малышкин*

### О Лейбницеvском вдовце и универсальной характеристике

В статье рассматривается связь лейбницеvского проекта «универсальной характеристики» и концепции соревнующихся миров. Прослеживается судьба этого проекта и показывается, что понятие виртуально сущего является средним термином в согласовании *characteristica universalis* и современного цифрового мира.

The article discusses the relation between Leibniz project of "universal characteristic" and the concept of competing worlds. It traces the fate of this project and demonstrates the concept of a virtual existence is a medium term to agree *characteristica universalis* and today's digital world.

**Ключевые слова:** *characteristica universalis*, виртуально сущее, соревнующиеся миры, проективная память.

**Key words:** *characteristica universalis*, virtual being, competing worlds, projective memory.

Френсис Йейтс, заканчивая свою замечательную книгу об искусной памяти, в качестве причин, по которым последней фигурой на пути ее исследования оказывается Лейбниц, указывает следующие: «Для завершения моей истории я выбрала Лейбница, поскольку должно где-то и остановиться и поскольку, видимо, именно здесь искусство памяти перестает быть фактором, воздействующим на основные направления европейского развития» [2, с. 478]. Что касается первой причины, английскую исследовательницу легко понять – метафизика Лейбница действительно настолько сложна и многозначна, что желание остановиться на ней можно назвать естественным. Что же касается того обстоятельства, что с Лейбницем искусство памяти перестает влиять на способы европейского самоопределения, то здесь нам с автором согласиться трудно. Трудно сейчас судить, насколько само исследование Йейтс подстегнуло бум мнемологии (практически в каждой современной книге о памяти не обходится без почтенного упоминания труда английской исследовательницы), однако память в сегодняшних формах социальной, политической и методологической рефлексии располагается в непосредственной бли-

зости к наиболее болезненным точкам самих этих рефлексий. Да, память сегодня вряд ли понимается как следование за античными образцами, скорее, память принимается, с одной стороны, в противовес истории, с другой – как предмет заботы и борьбы. Наиболее интересные, на наш взгляд, исследования – это исследования, ориентированные на феноменологическую (или, скорее, пост-феноменологическую) традицию<sup>1</sup>. Нам остается предположить, что в метафизике Лейбница, который действительно много внимания уделяет тем топикам, которые принадлежат традиции искусной памяти, происходит некий сдвиг в понимании памяти, она утрачивает родственные связи с античным искусством и становится частью проективной научной методологии. Что есть эта проективная память и с какими предметами она связана в общем замысле науки, представляемом Лейбницем, нам и предстоит выяснить. Такое предположение мы должны сделать, замечая поразительное сходство Лейбницевского способа размышления и технологических основ цифрового мира. Сходство это явлено, например, в проекте медали, которую Лейбниц описывает и зарисовывает в новогоднем послании к герцогу Рудольфу-Августу [6, с. 188]. На круглой медали приведена надпись на латыни, здесь же дается схема, поясняющая, как записать этот текст в двоичном коде. Тот, кто поймет, по какому принципу располагаются цифры на медали, поймет и основание, и истинность христианского учения. И такое понимание прочно и надолго осядет в памяти, ведь, во-первых, легко изготовить его «телесное подобие», во-вторых, язык цифр, описанный Лейбницем в упомянутом письме, это не шифр – это язык математики, начинающейся с различения между нулем и единицей, наиболее достоверной из всех наук, ибо собою она выражает необходимую истину: *sufficit unum* [6, с. 187]. По сути, медаль являет собой текст первой записанной программы, еще более примитивной, нежели «hello, world!»<sup>2</sup>. Программа уже написана, а устройство ее исполнения еще не изобретено: это и есть образчик того, что мы называли проективной памятью [7, с. 60].

---

<sup>1</sup> В качестве образцового сочинения здесь нужно указать на книгу Кейси [10]. Существует обширная литература, сопоставляющая тему города и памяти (вопреки мнению Йейтс память и места продолжают сочленяться в размышлениях современных авторов, хотя и не в классическом смысле *ars memoriae*). Показательной в этом отношении нам представляется работа *Imagining cities. Scripts, signs, memory* [11]. Заметим, что дисциплинарную принадлежность авторов трудно идентифицировать: работают ли они как феноменологи, или как социологи, или как литературоведы.

<sup>2</sup> «Hello, world!» – программа, результатом работы которой является вывод на экран или иное устройство фразы «Hello, world!». Обычно это первый пример программы в учебниках по программированию, и для многих студентов такая программа является первым опытом при изучении нового языка (определение приводится по русскому разделу Википедии: [http://ru.wikipedia.org/wiki/Hello,\\_world](http://ru.wikipedia.org/wiki/Hello,_world)).

В череде великих незавершенных проектов, задуманных Лейбницем, таких, например, как объединение церквей, устройство Российской Академии наук, объединение Германии, нападение Франции на Египет и даже усмотрение того, что в будущем граница двух великих империй, немецкой и китайской, будет проходить по реке, название которой в силу предустановленной гармонии нам уже известно: Амур, проект универсальной характеристики (*characteristica universalis*), т. е. построение такого языка, который выражал бы не знаки вещей, а их сущность теряется, как если бы он был еще одной задумкой гения, которой – увы, либо к счастью – не дано было осуществиться. Йейтс рассматривает задумку построения универсального языка сущностей (*lingua Adamica*, как еще называет его Лейбниц) как дань древней мнемонической традиции. Лейбниц и сам называет его «невинной магией» или «истинной каббалой»<sup>1</sup>. Но только ли это неудачная попытка переписать Бруновскую или Камилловскую магию языком математики?

Если мы рассмотрим проект построения универсального языка в качестве составляющей части (а нам думается, что и ключевого элемента) монадологии Лейбница, то нам, с одной стороны, не придется отыскивать этические и теологические составляющие этого проекта в темной истории тайных обществ, по предположению Йейтс, связывающих Лейбница то ли через христианских розенкрейцеров, то ли через таинственное герметическое общество с Бруно. Такая связь, даже будучи твердо установленной, не прояснила бы нам ни мысли Лейбница, ни герметического учения Бруно. С другой – если оставаться при мнении, что замысел построения Адамова языка заведомо обречен на провал, конструктивная сила этого элемента в общем здании монадологии столь велика, что вся монадология будет обречена на судьбу очередного исторического памятника мысли, а нет ничего неприятнее, чем в поисках мысли наткнуться на ее памятник. Причины, заставляющие нас полагать, что проект универсальной характеристики действительно столь важен для всей лейбницево-метафизики, могут быть показаны только в рассмотрении самой этой метафизики.

Рамки статьи не позволят нам систематически изложить всё здание лейбницево-доктрины. Достаточно будет рассмотреть те задачи, которые Лейбниц ставит перед еще не созданным языком. И если без решения этих задач монадология может обойтись – что ж, значит наше предположение было неверным. Если же мы увидим, что упомянутые задачи теснейшим образом связаны с первыми истинами, на которых Лейбниц выстраивает все свое здание, более того, если нам удастся показать, что без решения этих задач лейбницево-проект существенно неполон, значит, нам необходимо будет пересмотреть характер проективности *lingua Adamica*.

---

<sup>1</sup> Цит. по работе Ф. Йейтс [2, с. 474].

Будущий искусственный язык должен отличаться от естественного важной особенностью: чтобы говорить на нем, нужно считать. Поскольку счет есть ближайшее определение ума, постольку считать этот язык будет приводимое к единой мере, то есть вещи сами по себе, реальность. Полное же определение вещи – это перечисление всех ее предикатов, другими словами, Лейбниц предлагает не замену естественного языка на более точный или более счетный, но, вдохновленный собственным открытием инфинитезимального счисления, позволяющего приводить бесконечные ряды к целочисленным величинам, полагает, что универсальная характеристика, будучи созданной, позволит считать бесконечные ряды предикатов. Инфинитезимальное счисление основывается на допущении «полезной фикции»: чтобы посчитать площадь криволинейной фигуры, необходимо допустить, что расстояние между двумя ближайшими точками на прямой (касательной) отлично от нуля. В работе, составленной примерно в то же время, что и заметки об универсальной характеристике, читаем:

«...точки физические неделимы только по видимости; математические точки – точки в строгом смысле, но они только модальности; только точки метафизические, или точки – субстанции (а их образуют формы или души), суть точки в строгом смысле, и притом реальные; и без них не было бы ничего реального, так как без настоящих единиц не может быть и множества» [4, с. 276–277].

Другими словами, чтобы идея бесконечно малой величины стала понятной, нужно иметь в виду не математическую точку, а точку метафизическую, т. е. такую, которая сама в себе имеет закон изменения, ту, для которой расстояние между «двумя ближайшими» точками не есть фикция, а есть мгновенное приращение силы. О математике мы должны рассуждать так, как если бы она была метафизикой<sup>1</sup>. Есть порядок соответствия между математикой и метафизикой, физикой и этикой, т. е. порядок соответствия причин начальных (*causa efficiens*) и причин целевых (*causa finalis*), который Лейбниц и называет «системой предустановленной гармонии». Но этот порядок не есть указание на обстоятельство «как если бы»: речь не идет о том, чтобы рассматривать точку математическую так, как если бы она была атомом бытия, или энтелехией: математические процедуры вообще выполнимы только при условии некой данности, например, дана точка на прямой. И задать эту данность невозможно телесными процедурами, ведь точка не дана наглядно, она дана только в порядке счета: «математика счета» и «математика измерений» не совпадают.

---

<sup>1</sup> Более подробный анализ отношения математических и метафизических точек см. в работе В.Н. Катасонова [3, с. 29 и далее].

Гуссерль, принимая всерьез это различие математик, говорит, что «даже такой выдающийся гений, как Лейбниц, долгое время бьется над проблемой, как оба этих существования постичь в их правильном смысле – т. е. как универсально постичь и существование пространственно-временной формы как формы чисто геометрической, и существование универсальной математической природы с фактически-реальной формой – и при этом правильно понять их отношение друг к другу» [1, с. 83–84]. Но такое различие двух математик исходит, как указывает и сам Гуссерль, из кантовского различия суждений чистой математики и суждений естествознания; Лейбниц же не принимает геометрию за описание чего-то реального, более того, критикует Декарта за то, что тот говорит о протяженности (которая как раз сводима к геометрической соразмерности) как о субстанции, не показывая при этом, что именно протягивается. Более того, в работе «О способе отличия явлений реальных от воображаемых» Лейбниц ставит вопрос, адресованный картезианскому поиску аподиктического знания: «ведь что если бы природа наша вдруг не была способна к восприятию реальных явлений»? Лейбниц не склонен разделять мифа данности, дано не чувственно воспринимаемое, дано наилучшее, т. е. сосчитанное и принятое к бытию совершенным существом, но сам счет, если он задан геометрическими процедурами, остается счетом воображаемого, а не счетом реальности, математика же, хотя и демонстрирует верность порядку счета, возможно, имеет дело не с лучшим порядком.

Попробуем подробнее разобраться, что значит данность. В той же работе Лейбниц приводит пример со вдовцом: когда муж в Индии, а в Европе умирает его жена, то является ли муж вдовцом? Вообще говоря, ответов может быть несколько.

1. В тот самый момент, когда умерла жена, а муж об этом ничего не знает, он вдовцом не является, а станет им только по получении известия о смерти супруги.

2. Он вообще не станет вдовцом, даже тогда, когда известие о печальном событии дойдет до него, поскольку по каким-либо причинам он не поверит в смерть жены.

3. Он является вдовцом в тот самый момент, когда умерла его жена.

Все три ответа равновозможны, для всех трех необходимо выполнение неких условий: исправная работа почты для первого случая, сильная любовь или недоверие к источнику информации во втором и совершенное знание, т. е. знание всех предикатов, в третьем. Самый интересный, конечно же, третий ответ, ведь мы можем мыслить такое положение дел, но эмпирические условия для третьего варианта невыполнимы, никто кроме Бога не может иметь полного понятия вещи, ведь набор предикатов любого сущего бесконечен. Ни один из предложенных вариантов от-

вета, повторимся, не является заведомо истинным, во всяком случае утверждать, что истинен третий – значит претендовать на знание реальности самой по себе, а Лейбниц призывает нас не слишком полагаться на собственную уверенность в данности окончательного счета, в отличие от Декарта, полагавшего, что Бог и является гарантом истинности нашего знания о вещах. Претендовать же на истинное знание – значит составить полное понятие хотя бы об одной вещи. И все же, как возможен третий вариант ответа? Или мы его должны попросту исключить из списка?

Полного понятия единственной вещи было бы достаточно для знания всего универсума, ведь Лейбниц отмечает два обстоятельства: все во всем и не всё совместимо со всем. Второе замечание устраняет представление о мире как о «саде расходящихся тропок», мир, в котором выполняются последовательно все возможности, противоречил бы сам себе. Первое же обстоятельство не столь очевидно, его Лейбниц доказывает так:

«А что все существующие вещи взаимосвязаны, доказывается в свою очередь тем, что в противном случае нельзя говорить, касается ли их нечто происходящее в настоящее время или нет, и даже такими высказываниями не сообщалось бы ни истины, ни лжи, что само по себе абсурдно» [5, с. 113].

Мы оказываемся в круге: чтобы претендовать на истинное знание, нам необходимо иметь полное понятие вещи, а чтобы иметь возможность убедиться, что такое понятие возможно, необходимо истинное знание. Если бы мы были картезианцами, выход из такого круга мы бы указали, ведь у нас, вроде бы, есть такое аподиктическое знание, а именно *cogito ergo sum*, образцовая концепция. Хотя образцовость этой истины сомнительна, как неоднократно отмечает Лейбниц<sup>1</sup>, эта истина носит характер тождественности или, как говорит М. К. Мамардашвили, продуктивной тавтологии. А именно тождественные истины, вида *A* есть *A* являются образец полного понятия: в этом суждении мы высказали все предикаты о субъекте *A*. Лейбниц различает между абсолютно первыми истинами и истинами, первыми для нас: первые тождественны, вторые – те, которые обладают наибольшей предсказательной силой. Тождественные истины, в свою очередь, нормативны, т. е., во-первых, показывают истинность или ложность всяких суждений (сводимость или несводимость последних к первой из истин разума, к закону тождества), во-вторых, выполняют роль «прожилок», указывающих на реальность.

---

<sup>1</sup> Подробный анализ лейбницевской критики декартовых «Первоначал философии» на русском языке в работе Н.Н. Сретенского [8, с. 21 и далее]. В этой же книге см. и нашу с Д. В. Кузницыным статью «Трудный рационализм», посвященную тем же вопросам.

Итак, третий вариант ответа в нашем примере со вдовцом может дать либо Бог, либо тот, кто, во-первых, априори знал, что тогда-то такой-то станет вдовцом: для него не требовалось бы согласования состояния мужа и здоровья жены и, во-вторых, его суждение было бы общезначимым так, что в первом и втором вариантах ответа легко бы находилась ошибка. То, что мы способны априори знать некоторые события, демонстрирует инфинитезимальное счисление, являющее образец истинного высказывания о разнообразии бесконечных рядов, а не опыт, ведь предсказательная сила любого опытного высказывания ограничена. Это было бы справедливо и в том случае, если бы Лейбниц знал, что существуют недифференцируемые функции: образец приведения бесконечного к целочисленному может быть и не единственным, многообразие способов счета не устраняет саму возможность считать. Таким образом, проект универсальной характеристики, задуманный Лейбницем, призван научить конечные существа обращаться с бесконечными рядами, составленными не из математических, но из метафизических точек<sup>1</sup>.

Но и такое определение универсального языка оказывается недостаточным, поскольку не прояснено, что есть счет Бога, ведь и о его счете, как утверждает Лейбниц, мы знаем немало. Мы знаем, что Бог именно считает, выбирая, какой из возможных миров будет определен к существованию, и мы знаем, что и для Бога существует различие между истинами разума и истинами факта. Вообще говоря, истины факта даны только божественному интеллекту, а нам – лишь в ограниченном смысле. Ведь факт – это не положение данности, а нечто хорошо сделанное, *factum*, т. е. хорошо посчитанное. Потому Лейбниц употребляет фактичность и контингентность как синонимы. Для того чтобы показать, чем контингентные истины отличаются от истин разума, Лейбниц приводит следующий пример: истины разума – это те, которые сводимы к тождеству за конечное число шагов, например,  $16:8 = 4:2$ . А контингентные истины – такие, в которых тождество не дано конечным рядом операций, например,  $1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 \dots + 1/n = 1$ , где  $n$  – бесконечная величина. Для решения такой задачи нам потребуется счет бесконечно малых. И это ставит нас в затруднение: каким образом Бог отличает истины разума от истин контингенции, ведь он не нуждается в особом синтаксисе для приведения бесконечного ряда к тождеству? И даже более сложный вопрос: для отличения двух родов истин мы сначала усматриваем, что противоположное тезису возможно, и только затем показываем, что из двух возможностей реализована будет только одна. Нам, чтобы считать, требуется память о прошлом, пусть и короткая, ведь мы должны различать прежде и потом, чтобы установить контингентную истину. Но если Бог не присутствует во времени, что есть память Бога?

<sup>1</sup> Анализ возможных синтаксисов такого языка см. в работе А.Л. Субботина [9, с. 41–53].

Наша задача о выборе возможного решения относительно вдовствующего состояния преобразовалась в задачу, которую Лейбниц не раз обсуждает в разных работах, а именно в задачу о выборе Богом наилучшего из всех возможных миров. Он осуществляет выбор из бесконечной возможности миров, выбор, который полагается на определенный критерий (максимум разнообразия при простоте связи), при этом к существованию может быть допущен только один. И Лейбниц подчеркивает: все возможное требует существования, концепция, которая в исследовательской литературе обозначается как конкуренция миров. Эта концепция и связанные с нею затруднения многократно обсуждались, итоги дискуссий разнообразны и неоднозначны, но в обсуждениях хорошо показано, что в самом выборе участвует не только воля и счет Бога, но и само это требование существования: без этого требования, которое Лейбниц обозначает также как *potius*, предпочтение бытия перед небытием, сам выбор оказывается невозможен: если мир сам по себе не обладает никакой благодатью, его невозможно ни принять в расчет, ни отдать предпочтение перед другими. Нам бы хотелось в этой концепции присмотреться к статусу выбираемых миров: они есть только возможность, а их существование является, как выражается сам Лейбниц, виртуальным. В разговоре о виртуальном статусе Лейбниц покидает аристотелевское различие *dynamis/energeia*, создавая некий «третий» элемент, который, сам не обладая существованием (его существование есть только счет и он существует, пока принят к счету), все же обладает достаточной степенью благодати, чтобы претендовать на бытие.

Утверждение статуса виртуального бытия, во-первых, призывает нас к переосмыслению того, что сам Лейбниц называет динамическим универсумом, коль скоро динамическое может пониматься не как силовое, а как имеющее преимущество, обладающее сравнительной степенью превосходства (*virtus*). Во-вторых, изменяет концепцию творения: поскольку Бог Лейбница не является Богом деистов, постольку выбор наилучшего мира не прекращается. Если мы принимаем такое прочтение творения, то в связи с Лейбницем и проблема среднего знания должна обсуждаться не в том смысле, принимает ли Лейбниц аргументы Молины или отказывается от всей его концепции, а иначе: поскольку волевое решение конечного мыслящего существа также может обсуждаться в терминах виртуальности, постольку и среднее знание (то знание, каким Бог знает о принятом свободной тварью решении) принадлежит не порядку осуществления, а порядку продолженного счета. В-третьих, такое утверждение сообщает нам нечто новое и об универсальном языке, проект которого якобы не получился у Лейбница: универсальная характеристика призвана сообщать о сущем нечто такое, чего не было бы известно о нем до описания на этом языке. Итогом же всех высказываний о вещи было бы утверждение: она существует. Да, ни один из предложенных Лейбницем синтаксисов такого языка не принес внятного результата, однако универ-

сальная характеристика, поскольку начиналась бы с нашего знания, которое не обладает метафизической достоверностью, а только моральной, считала бы не реальные, а виртуальные предикаты всякого сущего. А поскольку виртуальные определения сущего сегодня становятся все более актуальны, поскольку цифровое описание оказывается неким необходимым условием принятия к счету, постольку мы вполне можем утверждать, что проект Лейбница по созданию универсальной характеристики оказался успешен, приносит свои плоды и развивается самым серьезным образом в нашем стремлении оцифровать мир. Оцифровка книг, мест, лиц, маршрутов – это не удвоение всего перечисленного, а разнообразие того счета, в котором всякое сущее может оказаться призванным к бытию.

### Список литературы

1. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. – СПб.: Владимир Даль, 2004.
2. Йейтс Ф. Искусство памяти. – СПб.: Университетская кн., 1997.
3. Катасонов В. Н. Метафизическая математика XVII в. – М.: Наука, 1993.
4. Лейбниц Г. В. Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душой и телом // Лейбниц Г. В. Соч.: в 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1982.
5. Лейбниц Г. В. О способе отличения явлений реальных от воображаемых // Лейбниц Г. В. Соч.: в 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1984.
6. Лейбниц Г. В. Тайна творения. Новогоднее послание герцогу Рудольфу-Августу Брауншвейгу-Вольфенбюттелю // Историко-философский ежегодник '91. – М.: Наука, 1991.
7. Малышкин Е. В. Понятие *docta* у Николая Кузанского и картезианский проект новой науки // Вестн. Томск. гос. ун-та. – 2010. – № 340.
8. Сретенский Н. Н. Лейбниц и Декарт. – СПб.: Наука, 2007.
9. Субботин А. Л. Логические труды Лейбница // Лейбниц Г. В. Соч.: в 4 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1984.
10. Casey Edward S. Remembering. A phenomenological study. Indiana Univ. Press, 2000.
11. Westwood S., Williams J. (Eds.) Imagining cities. Scripts, signs, memory. London and New York, Routledge, 1997.

**Понятие изначальной временности у М. Хайдеггера: апории  
(на материале «Бытия и времени»)**

***Часть 1. Хайдеггеровская версия феноменологии темпоральности  
человеческого бытия: вопрос о целостности Dasein***

В статье проводится критическое исследование философии М. Хайдеггера в аспекте проблемы временности Dasein. В первой части демонстрируется, как выявление временности связано с вопросом о возможной целостности структуры Dasein и почему такой вопрос оказывается неизбежным.

This paper is dedicated to the analysis of the Heidegger's philosophy in the aspect of the problem of temporality of Dasein. In the first part ("Heidegger's version of the phenomenology of temporality of the human being: the question about the wholeness of Dasein") the author demonstrates how the revelation of temporality is connected with the question of the possible wholeness of the structure of Dasein and why such question is turned out to be an inevitable one.

**Ключевые слова:** время, временность, феноменология, трансцендентальное, фундаментальная онтология, забота, Dasein.

**Key words:** time, temporality, phenomenology, transcendental, phenomenological ontology, care, Dasein.

Разыскания Хайдеггером смысла бытия изначально нацелены на раскрытие и размыкание временности. Однако путь к этому последнему основанию спрощенного долог и труден, ибо на карту поставлена судьба метафизики в ее изначальном, незамутненном историей смысле.

На этих трудностях остановимся подробнее, привлекая «Бытие и время» в качестве путеводителя по ним. На трудности указывает и сам Хайдеггер: пока не получена просвеченная идея бытия вообще, «*возобновительный*» временной анализ присутствия тоже останется неполон и отягчен неясностями – не говоря уже о разнообразных предметных трудностях» [1, с. 333].

Хайдеггер проводит выявление временности через вопрос о возможной целостности структуры Dasein. Но как сами рассуждения Хайдеггера подводят к этому вопросу и почему он возникает?

Ближайшая цель экзистенциальной аналитики Dasein<sup>1</sup> – вычленение единой исходной структуры бытия вот-бытия, которая определяет возможность и способ бытия Dasein. Под феноменологическим прицелом оказывается в первую очередь осмысление *исходного* бытия Dasein, обнаруженного как *забота*. Анализ основной структуры Dasein потребовал бы изложения всей философии Хайдеггера, поэтому остановимся только на основных моментах<sup>2</sup>.

Принципиальным в анализе заботы и выявлении временности оказывается конститутив самого вот-бытия в его «вотости»: в *Da* усматривается путеводная нить к смыслу самого бытия. С одной стороны, *Da* – ближайшая для нас точка в начале пути к началам самого бытия (*sein*), с другой стороны, *Da* – это *vom* – некий указующий жест на наличие и раскрытость чего-либо, его самоочевидность. Если стремление говорить о самом бытии включает в себя требование мыслить изначально, т. е. дать слово самому бытию, то должно это бытие быть уже каким-то образом «доступно», разомкнуто. *Da-sein* как место (вот!) бытия вот-бытия оказывается «освещено само по себе как бытие-в-мире, не через какое-то другое сущее, но так, что само *есть* просвет» [1, с. 133]. «*Da*» имеет онтологическое значение раскрытости бытия вот-бытия в сущностной связи с раскрытостью бытия вообще. Dasein оказывается не просто термином для некоторого сущего, оно не есть сущее среди сущего, Dasein указывает на бытийную конституцию того сущего, которое есть в его «*Da*», «вот» – раскрытости, разомкнутости бытия. *Da* – онтологическое место встречи «лицом к лицу» бытия Dasein с самим собой (что раскрывается через феномен ужаса и понимания Dasein своих возможностей через вбрасывание своего бытия к самим этим как-то истолкованным возможностям; и феномен ужаса и экзистенциал наброска высвечивают Dasein как такое сущее, в бытии которого речь идет (*es geht um*) о самом его бытии) и с раскрытостью мира. Раскрытость Dasein и раскрытость мира не есть две разные характеристики того и другого. Dasein есть сущее способом бытия-в-мире. Мир, заранее уже разомкнутый, дает встретиться внутримирному. Речь идет о равноисходной разомкнутости мира, соприсутствии и экзистенции, и последняя есть сама бытие-в-мире. Разомкнутость Dasein как сущего способом бытия-в-мире сущностно принадлежит Dasein и конституируется в понимании, расположении и речи. (Повседневный способ бытия разомкнутости характеризуется через тол-

<sup>1</sup> Термин «Dasein» в дальнейшем мы большей частью оставляем без перевода. Однако в ряде случаев мы предпочитаем интерпретации «Dasein» как «присутствия», предложенной В.В. Бибихиным, буквальный перевод термина как «вот бытие».

<sup>2</sup> См. напр.: Rosales A. Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim fruehen Heidegger [4]; Heinz M. Zeitlichkeit und Temporalitaet. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Fruehwerk Martin Heideggers [3]; Херманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля [2].

ки, любопытство и двусмысленность, которые выявляют «онтологическую динамику» падения). Таким образом, *Da* есть фундаментально-онтологическое выражение для раскрытости бытия в единстве с раскрытостью *Dasein*. Но *Dasein* – сложная структура, и различными уровнями описания того, как проявляет и обнаруживает себя *Dasein*, являются экзистенциалы. *Dasein* конституируется в экзистенциалах как способах бытия. К сути любого экзистенциала принадлежит размыкать всякий раз и при этом так-то и так-то бытие-в-мире. Иными словами, в экзистенциалах держится разомкнутость бытия *Da*, и в этой последней раскрытость бытия вообще.

В ужасе «лежит возможность отличительного размыкания» [1, с. 190], поскольку ужас возвращает *Dasein* из его падения и показывает ему исходные отличительные возможности его бытия как собственность и несобственность. *За-что* ужаса размыкает умение-быть-в-мире и показывает *Dasein* фактично экзистирующим бытием-в-мире.

«Ужас как бытийная возможность присутствия вместе с самим в нем размыкаемым присутствием дает феноменальную почву для эксплицитного схватывания исходной бытийной целостности присутствия. Бытие последнего приоткрывается как *забота*» [1, с. 182]. Формула структуры заботы схватывает «формально-экзистенциальную целостность онтологического структурного целого присутствия» [1, с. 192]. Таким образом, забота есть исходная структурная целостность и искомое решение проблемы целостности.

Более того, Хайдеггер заявляет, что «онтологически элементарная целостность структуры заботы не поддается редукции к онтическому «первоэлементу», и, однако, здесь же говорит, что «этот феномен в себе еще структурно *членоразделен*» и, следовательно, онтологическое разыскание должно продвинуться еще дальше «до выявления *еще более исходного феномена, онтологически несущего единство и целостность структурной многосложности заботы*» [1, с. 196]. Как станет ясно позже, этим Хайдеггер подводит к искомому – к ответу на вопрос о смысле бытия.

Хайдеггер проводит новую постановку проблемы целостности следующим образом:

«Правда, утверждалось, что забота есть целостность структурного целого устройства присутствия. Не лежит ли однако уже в этом принципе интерпретации отказ от возможности ввести в обзор присутствие как целое? Повседневность есть все-таки именно бытие «между» рождением и смертью. И если экзистенция определяет бытие присутствия, а ее существо конституируется также и бытийной способностью, то присутствие, пока экзистирует, должно, способное быть, всегда чем-то *еще не быть*. Сущее, чью сущность составляет экзистенция, сущностно противится возможному схватыванию его как целого сущего» [1, с. 233].

В §46 Хайдеггер еще раз указывает на структурный момент заботы («*вперед-себя*»<sup>1</sup>) как на то, что Dasein всегда еще не состоялось, оно никогда не есть, не существует вполне, его бытие – дело будущего, и это дело – осуществить свое бытие – препоручено самому Dasein. В бытии Dasein сохраняется момент не-бытия. Этот вопрос требует существенной проработки, «прежде чем проблему целостности присутствия можно будет исключить как пустую» [1, с. 237]. И совершается устранение этого «недостатка» бытия Dasein путем разработки экзистенциального понятия смерти и наброска собственного бытия к смерти. С одной стороны, может показаться, что налицо некоторая искусственность, «притяннутость», с другой – неподатливость материала «Бытия и времени», целое гнездо, казалось бы, родственных слов, призванных еще более уточнить, ухватить нечто ускользающее от точного терминологического обозначения, является демонстрацией самого пути мысли – той последовательности вопрошаний, которая должна привести к искомому.

Забота, как мы помним, есть объединение трех бытийных структур Dasein: экзистенции, фактичности, падения. «Сущность» этого сущего лежит в его *быть* (Zu-sein)» [1, с. 42]. Иными словами, Dasein – такое сущее, для которого в его бытии дело идет о самом бытии. В этом «дело идет о...» или «имеет-быть» выражена структура такого экзистенциала, как *понимание* – чтобы быть, осуществить онтическое дело (т. е. вопрос экзистенции) Dasein уже как-то должно себя понимать, и, будучи таким пониманием, «оно «знает», как оно с ним самим, т. е. с его умением быть, обстоит» [1, с. 144]. Только понимая свое «вот», вот-бытие может «заблудиться» или «опознаться» в себе. Понимание – в первую очередь понимание своих возможностей, и в этом понимании Dasein относится к своему существованию активно, как к задаче (быть, стать). Эта активность выражается в проективности, набрасывании Dasein в открытый горизонт своего можествования быть. «Понимание есть как набросок, бытийный способ присутствия, в котором оно *есть* свои возможности как возможности» [1, с. 145]. Эта проективность, забегание-вперед-себя возможно лишь на основе понимания сущим своего бытия, которое составляет содержание экзистирования – содержание «бытийного отношения» Dasein к своему бытию. Но экзистирование лишь одна из фундаментальных черт Dasein. Необходимым условием существования Dasein как онтического «дела» этого сущего является его *фактичность*<sup>2</sup>: *еще-не-бытие* (набросок, проект) как задача предполагает *уже-бытие* того сущего, которому эта задача препоручена. Как *фактическое* Dasein всегда уже вложило свое умение-быть в какую-то возможность понима-

<sup>1</sup> Структура заботы выглядит следующим образом: вперед-себя-уже-бытие-в-(мире) как бытие-при (внутримирно встречном сущем) (Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden).

<sup>2</sup> «Присутствие экзистирует фактично» [1, с. 383].

ния. Фактичность раскрывается Dasein как брошенность так, что Dasein оказывается врученным своему бытию, поставленным перед бытийной задачей фундаментального выбора между возможностями быть подлинно и неподлинно. В конечном счете к этому выбору сводится любой бытийный акт этого сущего. Но Dasein ближайшим образом и большей частью существует несобственно, бытие-в-мире всегда уже в *падении*.

По сути, забота представляет собой единство фактичности и экзистирования (падение обладает особой «онтологической динамикой»). Их единство – это движение *вперед-себя*, предвосхищение своего будущего бытия как наброска (или *в наброске*), и *в-уже* или возвращении к своей фактичности, т. е. к определенности своего бытия как уже «случившегося». «В *бытии* присутствия уже лежит «между» с отнесением к рождению и смерти» [1, с. 374]. Экзистенциально истолкованное рождение есть предел фактичности Dasein, смерть – предельный горизонт проективности существования, можествование быть как таковое.

При разработке понятия смерти ведущей оказывается нацеленность на истолкование *вперед-себя-бытия* как *собственного* можествования быть, которое раскрывается Хайдеггером в заступании в смерть, в чистом понимании «самой своей безотносительной, не-обходимой, верной и как таковой неопределенной возможности». Заступание оказывается возможностью собственной экзистенции [1, с. 263]. Смерть есть предельная возможность Dasein, препорученная только ему самому<sup>1</sup>, раскрывающая вот-бытию исключительную врученность его бытия ему самому, объединяющая Dasein и замыкающая его в собственной одиночности. Забегая вперед, скажем: смерть требует решительного бытийного акта – поступка, время которого – мгновение-ока. Этот прорыв, совершающийся в поступке и имеющий основание в решимости, есть тот миг истины бытия Dasein, в котором оно выбирает себя, отказываясь от анонимности существования, растворенности в публичном, в *das Man*, удержании себя при наличном, настоящем (эта несобственность фактически «отмечает» такие модусы времени, как *настающее* и *бывшее*), оставаясь лишь при актуальном). Ибо истинствующим (собственным) способом Dasein существует как просвет, как истина бытия, соразомкнутость с миром.

Dasein, ближайшим образом и большей частью существующее неистинно, несобственно, должно модифицировать человеко-самость (потерянность в людях) «в *собственное* бытие-самостью» и должно это происходить «как *наверстывание выбора*». «Но *наверстывание* этого выбора означает *избрание этого выбора*, решимость на способность быть из своей самости». Это возможно через засвидетельствование «той способности-быть-собой, какая оно (т. е. Dasein. – *Н.А.*) в *возможности* всегда уже *есть*» [1, с. 268], т. е. через *зов совести*, как вызова Dasein в

<sup>1</sup> «Смерть, насколько она «есть», по существу всегда моя» [1, с. 240].

свои возможности, к своей самости. Поскольку Dasein в основе своей является смертным, постольку оно является возможностью бытия, «бытием-в» или «бытием-через» свои возможности, к которым оно должно быть призвано: зов совести – это призыв или вызов Dasein, брошенный самому себе и своей собственной способности быть, набрасываемой к своему абсолютному пределу, к своей наиболее чистой возможности, возможности невозможности бытия. «Опыт» бытия Dasein у Хайдеггера оказывается двойственным: с одной стороны – «опыт» повседневности, кроющийся в исключительном модусе несобственности; с другой – «опыт» экзистенциальной модификации, осуществляющийся как призыв Dasein к «собственной способности быть самостью» и обозначаемый Хайдеггером *решимостью*:

«Решимость "экзистирует" лишь как понимающе-бросающее-себя решение». При этом только «из собственного бытия самости в решимости и возникает собственная взаимность» [1, с. 298]<sup>1</sup>.

Собственное экзистирование (подлинное бытие, понятое или истолкованное в качестве выбора или разоблачения, в отличие от несобственного, характеризующегося забвением) случается как заступление в смерть – с одной стороны, и как решимость – с другой. «Как надо соотносить эти два феномена? Не привел ли онтологический набросок собственной способности целобытия в измерение присутствия, далеко отстоящее от феномена решимости?» [1, с. 302]. Хайдеггер отвечает:

«Решимость становится собственно тем, чем она способна быть, как *понимающее бытие к концу*, т. е. как заступление в смерть. Решимость не просто «имеет» взаимосвязь с заступанием как чем-то другим самой себе. Она хранит в себе собственное бытие к смерти как *возможную экзистенциальную модальность своей же собственности*» [1, с. 305].

И далее:

«Пронизывающая бытие присутствия ничтожность обнажается ему самому в собственном бытии к смерти <...>. Лишь заступающая решимость впервые понимает способность-быть-виновным *собственно и цело*, т. е. *исходно*» [1, с. 306]<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> «Решимость же есть лишь в заботе озаботившая и как забота возможная собственность самой заботы» [1, с. 301].

<sup>2</sup> «Решимость была характеризована как принимающее-на-себя-ужас, молчаливое бросание себя на самое свое бытие-виновным. Последнее принадлежит к бытию присутствия и означает: ничтожное *бытие*-основанием ничтожности» [1, с. 305]. Ничтожное основание есть само Dasein как заброшенное; основание ничтожности есть Dasein как набрасываемое, поскольку в набрасывании Dasein в выборе одной возможности исключает тем самым другие возможности [1, с. 284, 285, 296]. То есть Dasein как ничтожное основание своей ничтожности есть заброшенное также в бытии к своей смерти как «возможности невозможности экзистенции вообще» [1, с. 262].

Сведенные вместе феномены решимости и заступания переносят проблему/ вопрос целостности Dasein исходя из подлинной модальности его существования, тогда как структура заботы была представлена лишь как элементарная целостность Dasein в горизонте его средней повседневности<sup>1</sup>. Эта попытка по-новому проблематизировать способность Dasein быть целым предпринимается, тем самым, чтобы взять курс на временность как *исходную* целостность бытия Dasein, как *исходную* онтологическую основу экзистенциальности Dasein: «Обеспечение исходного феномена временности достигается через демонстрацию того, что все до сих пор установленные фундаментальные структуры присутствия в аспекте их возможной целостности, единства и развертывания по сути "временны" и подлежат осмыслению как модусы временения временности» [1, с. 304]. В решающем в этом отношении §65 Хайдеггер говорит, что предыдущие размышления были призваны «служить последней подготовкой феноменального осмысления целостности структурного целого присутствия» [1, с. 323]. Исходное единство структуры заботы, как уже было сказано, «лежит во временности»:

«Временность делает возможным единство экзистенции, фактичности и падения и конституирует таким образом исходно целостность структуры заботы» [1, с. 328].

Итак, мы начали с прояснения того, почему Хайдеггер возобновляет вопрос о возможной целостности структуры Dasein, ответом на который, казалось бы, была забота<sup>2</sup>. Исходным прицелом хайдеггеровских изысканий было отыскание онтологического смысла бытия Dasein, при этом смысл означает «*на-что* первичного наброска, из которого нечто как то, что оно есть, может быть понято в своей возможности» [1, с. 324]. Онтологическим смыслом заботы выступила временность. Бытие Dasein должно, таким образом, быть возможным через временность, должно быть в ней основано<sup>3</sup>. Теперь основовозможности экзистенции, собственности и несобственности Dasein должны быть проинтерпретированы на их временность: обе возможности «онтологически укоренены в возможных временениях временности» [1, с. 304]. На этом этапе Хайдеггером вводится в рассмотрение соответственно собственная и несобственная временность. Однако из процитированного выше можно было бы предположить, что Хайдеггер наравне с двумя модификациями временности согласно двум модальностям существования Dasein попы-

<sup>1</sup> См.: 1, с. 232, 233.

<sup>2</sup> Dasein est ubi curat (Dasein там, где забота) могли бы мы сказать, перефразировав слова Августина: Anima est ubi amat (Душа там, где любовь).

<sup>3</sup> «С высветлением временности как исходного условия возможности *заботы* требуемая исходная интерпретация присутствия кажется достигнутой» [1, с. 372].

---

тается проникнуть в некое исходное, изначальное временное измерение или исходную временность, которая могла бы выступить основанием для собственной и несобственной временности. Но достигается ли на деле Хайдеггером это изначальное измерение временности?

Среди прочих тем, затронутых Хайдеггером в его основном труде «Бытие и время», проблематика временности менее всех, пожалуй, освещена в критической литературе. Запутанность хайдеггеровского анализа изначальной временности провоцирует разобратся с трудностями, которые порождает феноменологическое описание времени.

Во второй части статьи мы остановимся на них подробнее и попытаемся дать ответ на поставленный выше вопрос.

#### **Список литературы**

1. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В.В. Бибихина. – М., 1997.
2. Херманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / пер. И. Инишева. – Томск, 1997.
3. Heinz M. Zeitlichkeit und Temporalitaet. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Fruehwerk Martin Heideggers. Wuerzburg – Amsterdam, 1982 (Elementa Bd.25).
4. Rosales A. Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim fruehen Heidegger. – Koeln, 1966.

### **Смерть общества во имя воскрешения человека: революционность безумия в экзистенциальном марксизме Дэвида Купера\***

В статье анализируются основные идеи экзистенциального марксизма Дэвида Купера. Автор показывает экзистенциальную (понимание психического заболевания как экзистенциального перерождения) и марксистскую (социальные исследования семьи и общества, выработка революционного проекта деструктурирования социальных институций) линии этого проекта. Указываются интеллектуальные источники идей Купера, проводится сопоставление социально-философских и антропологических выводов Купера с таковыми в постструктурализме.

The article analyzes the basic ideas of David Cooper's existential Marxism. The author shows the existential (understanding of mental illness as an existential rebirth) and Marxist (social studies of the family and society, development of the revolutionary project of destruction of social institutions) lines of this project. It also indicates the intellectual sources of Cooper's ideas and presents his social, philosophical and anthropological conclusions compared to those in post-structuralism.

**Ключевые слова:** экзистенциальный марксизм, метанойа, власть, революция безумия, смерть семьи, деструктурирование, отчуждение.

**Key words:** existential Marxism, metanoia, power, revolution of madness, death of the family, de-structuring, alienation.

Всем, даже непосвященным, известен лозунг постструктурализма о смерти человека: все знают, что Р. Барт говорил о смерти автора, а М. Фуко о смерти субъекта. Правда, посвященные уточняют, что речь шла совсем не про то и не так, однако сознание большинства не переломить. Постструктурализм в своей принципиальной а-метафизичности говорил о смерти в методологическом ключе, и, надо признать, в своем желании смертей был не одинок. В шестидесятые годы прошлого века – во время действительного расцвета европейской культуры – протестовать «до смерти» было не то чтобы модно, это было в порядке вещей: революционная эпоха требовала определенного языка, а революционный язык, в свою очередь, жаждал разрушения.

Антипсихиатрия, которую часто сравнивают с постструктурализмом, в отличие от него была продолжением метафизической традиции, она была феноменологична и несла совсем другие идеалы. В духе феноменологии и экзистенциализма она говорила об истинности и подлинности, о выборе и полноте человеческого «я». С постструктурализмом ее объединяла симпатия к марксизму – та симпатия, которая в шестидесятые объединила миллионы.

---

\* Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ, проект № 10-06-00078а «Социальная теория и социальная практика антипсихиатрии».

Развитие антипсихиатрии шло параллельно развитию постструктурализма, они имели несколько разные отправные точки, разную динамику и разные приоритеты. Антипсихиатрия в узком смысле этого термина – явление преимущественно англоязычное, постструктурализм же говорил по-французски и выражал другую культурную и философскую традицию. Однако среди представителей антипсихиатрии был один, который попытался объединить две эти критические стратегии – выходец из ЮАР по происхождению, британец по академической карьере, француз по месту жительства – Дэвид Купер.

Купер родился в Кейптауне, там же получил медицинское образование, но в двадцать четыре года навсегда покинул свою родину. Он направился в Париж, где женился, а затем двинулся в Лондон, где и стал одним из деятелей движения, которое принято называть антипсихиатрией.

Часто имя Купера ставят рядом с именем Рональда Лэйнга, особенно когда говорят о его политической и социальной теории, а также о практических проектах, но они были непохожими теоретиками и абсолютно самостоятельными практиками. Хотя, несмотря на различия характеров и целей, эти люди, как никто другой, понимали друг друга. Лэйнг вспоминал:

«Он был очень живой и во многих отношениях отличался от большинства. Я встречал немного людей, похожих на него, и он встречал немного таких, как я. Так в то недолгое время, когда мы работали вместе, мы наслаждались обществом друг друга» [9, p. 195].

Купер был романтиком и идеалистом, еще большим, чем Лэйнг. Он, как и Лэйнг, был харизматичен: высокий, статный, с длинными волосами и длинной бородой, он чем-то напоминал Маркса. Стефен Тиктин пишет:

«Он был крупным, возбужденным человеком с длинными златокудрыми волосами и огненно рыжей бородой. <...> Его голубые глаза были наполнены нежностью, а говорил он мягким голосом. И он был предельно погружен в себя. У всех сразу же возникло впечатление, что перед ними очень глубокий и красивый человек. <...> Мне кажется, что в своей внешности “гуру” он являл великое смирение и сострадание, и именно эти качества поразили меня больше всего» [10].

Революционность Купера была излишне радикальной даже для Лэйнга. Его кумиром был Антонин Арто, а идеалом – подлинная революционность. Он постоянно ввязывался в анти-проекты: анти-больница, анти-университет, анти-школа, анти-семья, антипсихиатрия. В октябре 1972 г. в дружеском письме к Лэйнгу из Аргентины Купер описывал свою жизнь как «насыщенную настолько, что невозможно описать словами, прекрасную, захватывающую дух и, прежде всего, опасную...» [8, p. 188].

Купер прошел путь от развития идей, сформулированных им совместно с Лэйнгом, до самостоятельной теории. При этом путь этот был связан с нарастанием радикальности, отходом от экзистенциальной трактовки и усилением марксистских элементов. В процессе эволюции менялась и тематика исследований. Куперу принадлежат четыре самостоятельных работы: «Психиатрия и антипсихиатрия», «Смерть семьи», «Грамматика жизни», «Язык безумия» и одна книга, написанная в соавторстве с Лэйнгом – «Разум и насилие: десятилетие творчества Сартра».

Основным источником мысли Купера является, несомненно, марксизм. Однако сам он последовательно отрицает марксистский характер своих идей, причем отрицает в духе марксистского отрицания. Марксистский анализ, на его взгляд, – это методологический инструмент, но марксизм – такой же, как и другие, буржуазный фетиш, догматическая религия. «Нельзя *быть* “марксистом” точно так же, как нельзя быть “шизофреником” или “антипсихиатром”» [5, р. 48], – подчеркивает Купер.

Некоторое время перед прибытием в Великобританию Купер обитал во Франции, у него была француженка жена, и он был отлично осведомлен в современной французской философии. По этим причинам к традиционной для антипсихиатрии смеси марксизма и экзистенциализма, сочетающихся в своих радикальных вариантах, в плане влияний следует добавить и еще одно направление – французский структурализм и постструктурализм. Последние годы своей жизни он провел в Париже и лично пересекался с наиболее известными фигурами французской философии. В частности, вместе с Жаком Деррида и коллегами организовывал Международный колледж философии.

Купер искал, разумеется, марксизм, а марксизм во Франции тогда был радикализован именно в работах структуралистов и постструктуралистов. Если для других антипсихиатров, в особенности антипсихиатров британских, характерна некоторая обособленность от современного им постструктурализма, то Купер частенько привлекает в своих работах постструктуралистские концепты смерти субъекта, смерти автора, приоритетности языка и власти и проч. Так, в работе «Грамматика жизни» он выбирает оппозиционную стратегию по отношению к традиционной форме письма. Он подчеркивает:

«Эта форма, предполагающая бинарную ролевую структуру автора и читателя, воплощает один из типов социального насилия, и посредством свойственной ей не-обоюдности и не-взаимности может привести лишь к порабощению умов и для так называемого автора, и для так называемого читателя. Это метод социального контроля, метод микрополитической манипуляции людьми, в эксплуатирующем обществе могущий повлечь лишь ложную взаимность – взаимность эксплуатации, которая угнетает абсолютно всех. Эта односторонняя бинарная ролевая структура выражает такое же насилие и в других областях опыта и поведения...» [4, р. 7–8].

Читая книги Купера, написанные с расчетом на диалог, с их острой призывностью, ты не можешь не ответить: не обязательно действием, хотя бы мыслью. Но мысль эта должна обязательно появиться в ответ – как реакция. Именно на это рассчитывает Купер.

«Я полагаю, что основная иллюзия, которую мы должны попытаться рассеять, – это иллюзия нашего собственного бессилия. Если каждый из нас скажет то, что имеет значение, хотя бы одному другому человеку, это значение будет резонировать в сознании десятков, сотен, тысяч других людей, с которыми мы общаемся напрямую, а также в сознании многих поколений» [4, р. 10].

Внимание Купера сосредоточено на грамматике, или политике, жизни – развертывании власти в социальном пространстве. Эта политика выражается на нескольких уровнях: 1) микрополитическом уровне внутреннего пространства личности; 2) микрополитическом уровне семьи; 3) микрополитическом уровне конфронтационных групп – групп, которые копируют семейный опыт и ролевую структуру семьи (полиции, армии, образовательных и медицинских институций др.); 4) макрополитическом уровне – уровне политических образований как системы и политической активности. На взгляд Купера, поляризация человеческой жизни на микро- и макрополюса является одной из основных тактик буржуазного общества.

Центральным феноменом, через который Купер исследует политику жизни и властных отношений, является безумие, а основным пространством этого исследования становится микрополитический уровень семьи. В центре интересов Купера – нуклеарная семейная единица капиталистического общества, являющаяся, на его взгляд, наиболее типичной для общества второй половины XX в.

В своем анализе семьи Купер движим вполне постструктуралистской задачей, считая, что деконструкция семьи должна стоять в центре преобразования общества и культуры. Вполне в постструктуралистском духе он заявляет: «Бессмысленно говорить о смерти Бога или смерти Человека, пародируя серьезные намерения некоторых современных богословов и философов-структуралистов, пока мы не увидим своими глазами смерти семьи, – той системы, социальное обязательство которой состоит в незаметной фильтрации нашего опыта и последующем лишении наших действий всякой подлинной и богатой спонтанности» [3, р. 6]. К этим лозунгам добавляется и ярый критицизм марксистского толка: «Из-за отсутствия богов мы должны были создать могущественные абстракции, ни одна из которых не обладает такой деструктивной силой, как семья» [3, р. 4].

Купер определяет семью как группу социально трансформированных безымянных людей, работающих и проживающих совместно в определенной институциональной структуре<sup>1</sup>. Основная особенность семьи состоит в ее центральной функции – функции посредника. Для Купера семья неизменно является агентом государства: она поддерживает власть правящего класса и одновременно выступает праобразом для всех институциональных структур общества: «Общество должно быть большой и счастливой семьей с ордой послушных детишек. Нужно быть безумцем, чтобы не желать такой завидной ситуации» [5, р. 22].

По подобию семьи организованы политические партии и правительственный аппарат, школы и университеты, фабрики и профсоюзы, армия и церковь, больницы. Все они имеют «семейную» структуру. Модель семьи, по Куперу, универсальна для общества, поскольку универсальна функция посредничества, которую должна реализовывать всякая социальная институция. И универсальность эта самая большая беда. Все дело в том, что, выстраивая свою систему, семья развивает два плана функционирования в соответствии с двумя ракурсами своего существования. С одной стороны, она поддерживает власть правящего класса, государства и общества, а с другой – она должна обеспечить себя поддержкой входящих в нее членов. Для этого она обманывает их. Поэтому любовь семьи некогда не бывает бескорыстной, безопасность, которая дается ее членам, требует расплаты, и расплата эта – ложь.

Социальная группа и семья развивают ложную рациональность, и тот, кто не соблюдает ее нормы и правила, часто маркируется как иррациональный, нелогичный. Автономия наносит смертельный удар по семейной системе. В картезианском духе Купер заявляет, что семья уничтожает в человеке способность сомневаться и представляет ему как данность несомненную социальную систему. Сомнение же имеет разрушительную силу:

«Если мы прекращаем сомневаться, мы становимся сомнительными в своих собственных глазах и можем лишь отказаться от собственного взгляда и смотреть на себя лишь глазами других, – а глаза других ... будут смотреть на нас как на надежного и уверенного в других человека. <...> Сомнение одновременно и замораживает, и “разогревает” нашу сущность, словно костный мозг в костях. Оно встряхивает их, словно во время игры в кости, которые никогда не выбрасываются, она исполняет мистическую и величественную органную музыку на наших артериях, оно нежно и зловеще звучит в наших бронхиолах, пузырьре и кишечнике» [3, р. 8].

---

<sup>1</sup> Кстати, это определение практически полностью совпадает с тем, которое социолог Э. Гофман дает тотальным институциям [7, р. 3].

Купер словно срывает с семьи маску радушия, маску любви и поддержки, маску теплоты и обнаруживает за ней пустоту, одиночество и утрату автономности. Так называемая «счастливая семья», на его взгляд, является жесткой институцией, делающей несчастными и убивающей своих членов. Ребенок от рождения включается в жесткую систему семейных связей, выйти из которой практически невозможно, однако такой шанс существует. При этом разорвать семейные отношения достаточно сложно, поскольку самый жесткий запрет семьи, по Куперу, – запрет одиночества. К тому же избавиться и отдалиться от семьи – означает отдалиться от себя, поскольку после социализации «я» человека – это и есть семья. Безумие как раз и представляет собой движение от семейственности к автономии, оно нарушает самое жесткое табу семьи и поэтому подвергается такой интенсивной репрессии.

В основе идей Купера лежит утверждение о том, что шизофрении не существует, однако это несуществование приводит к множеству семантических и философских вопросов и социально-исторических проблем. Шизофрения, по Куперу, – это социальный факт, медицинская стигма, которую одни люди навязывают другим для того, чтобы выйти из неразрешимой ситуации. Шизофрения есть выражение микросоциального кризиса. Понятию «шизофрения» в силу его несуществования Купер предпочитает другое – «безумие». «Если шизофрении не существует, *безумие, конечно же, существует*» [5, р. 154], – подчеркивает он. И именно с безумием имеет дело психиатрия и антипсихиатрия.

Безумие, по Куперу, является самым распространенным и самым выраженным страхом общества. Это страх перед безумием, которое не может существовать в рамках обозначаемых обществом границ и постоянно преступает их, которое разрушает структурированную жизнь не только того человека, который становится безумцем, но и социальную жизнь общества. Таким образом, дабы не испытывать воздействие этого безумия, общество локализует и разрушает его, отказывая ему в праве на существование.

*«Их безумие становится общим свойством, это теперь – наше безумие, и сразу же появляется проблема того, каким же теперь образом лучше всего локализовать безумие в безопасном месте, т. е. месте, в котором изгнанный “чужак” будет надежно хранить наше безумие от нас, находящихся далеко от него»* [3, р. 91].

В силу такого статуса безумия его освобождение, по Куперу, должно стать первой задачей революции, революцией безумия. «Все безумцы, – подчеркивает он, – политические диссиденты. Всякое наше безумие – политическое диссидентство» [5, р. 132]. В том случае, если эта задача будет успешно реализована в буржуазном обществе, оно станет менее контролируемым и жестким, или же неконтролируемым вовсе, внутренняя структура власти будет разрушена, а следовательно, внешняя власть, т. е. империалистическое насилие над третьим миром, прекратится. Освобождение безумия, таким образом, является для Купера политическим актом, инициирующим революционные изменения во всем мире. Революция безумия должна, по его замыслу, парализовать функционирование каждой семьи, каждой школы, университета, фабрики и т. д. и поставить на их место мобильные неиерархические структуры.

Революционным потенциалом, по Куперу, обладает не только социальная группа, но и один человек, который способен, изменившись, изменить отношения в своей ядерной семье и других социальных группах. Чтобы разрушить систему, необходимо актуализировать свою собственную мощь. Власть системы в ее деструкции, в нашем подчинении и в нашей готовности приписывать системе силу, которой у нее нет:

«Таким образом мы должны признать, что их власть, власть режима в первом мире и во многом в социалистической Европе, их власть является не чем иным, как нашей властью. Нашей властью, которую мы ошибочно приписываем им, поскольку выбираем бессилие» [1, р. 195].

Революционность безумия связана, по Куперу, с идущими в нем процессами деструктурирования/реструктурирования «я», с тем, что Лэйнг называл метанойей, т. е. перерождением. Будучи соратником Лэйнга, Купер не мог не использовать этот столь яркий концепт и не мог не превратить его в терапевтическую стратегию. О метанойе в общих чертах Купер говорит уже в своей первой книге «Психиатрия и антипсихиатрия», где указывает на то, что весьма примечательно, насколько подходят друг на друга процессы психического расстройств и экзистенциального прорыва. Оба они основаны на разрушении социальной надстройки, но могут быть исключительно разрушительны. Однако «психотический опыт благодаря правильному сопровождению может привести к более успешному состоянию человека...» [2, р. 93].

Это положение о метанойе Купер подкрепляет концепцией Мишеля Фуко. В предисловии к английскому переводу его знаменитой «Истории безумия в классическую эпоху» Купер отмечает, что Фуко совершенно прав, утверждая, что шизофрения является болезнью нашей цивилизации. Он подчеркивает, что мы изобретаем это заболевание, чтобы отгородиться от определенных моментов нашего собственного существования. Безумие, на его взгляд, появляется, поскольку человек не может противостоять хаосу в себе самом.

«Безумие стало в наш век своего рода знаком утраченной Истины. Эта истина связана, возможно, не столько с последовательностью связанных значений, и конечно же не является обычным соединением псевдофактов и псевдоопыта. Одновременно это не есть и мистифицирующий себя лексикографический поиск значения, которое, по сути, ускользает от себя самого. Безумие, как это совершенно ясно показывает Фуко в своей замечательной книге, есть возможность схватить в ее крайних проявлениях корень той истины, что стоит за нашим специфическим пониманием себя самих. Истина безумия сопряжена с тем, что есть безумие» [6, p. vii ].

К этой истине и ведет метанойя. Метанойя, по Куперу, является подлинно революционным актом, подрывающим и деструктурирующим устой общества и выводящим человека за пределы социальной системы. Одновременно она ведет его к его подлинному «я», словно воскрешая то, что он потеряет в процессе воспитания и образования. Это деструктурирование сопряжено с активированием более ответственного поведения, с выработкой собственного голоса и собственной автономии, а также с устранением из существования следов другого, который порабощает человека и культивирует опустошенное существование. Следовательно, основной задачей деструктурирования, фактически, является преодоление отчуждения.

Революция безумия у Купера – это только первый шаг революции. За ней должны последовать революции во всех социальных институтах. Смотря вперед, Купер выдает так и не сбывшийся прогноз. На его взгляд, в течение следующих двух десятилетий психиатрические институты будут полностью дискредитированы, правда на смену им так и не придут институциональные формы антипсихиатрии, поскольку это в принципе невозможно, ибо антипсихиатрия является революционной по своей природе. Надо сказать, что этим прогнозам суждено было сбыться только на меньшую половину: психиатрия, разумеется, до сих пор существует, а антипсихиатрия, правда уже имеющая мало общего с Куперовой, все еще борется.

В своей последней работе Купер подчеркивает, что антипсихиатрия до сих пор актуальна:

«Сейчас некоторые психиатры утверждают, что анти-психиатрия осталась в прошлом. Мы им поверим только тогда, когда они реализуют большую часть этой программной идеологии на практике» [5, p. 132].

Надо ли говорить, что эта программная идеология так и осталась утопией шестидесятых...

**Список литературы**

1. Cooper D. *Beyond Words / The Dialectics of Liberation*. Ed. by D. Cooper. Harmondsworth: Penguin, 1968.
2. Cooper D. *Psychiatry and Anti-psychiatry*. London, New York: Tavistock Publications, 1967.
3. Cooper D. *The Death of the Family*. London: Allen Lane, 1971.
4. Cooper D. *The Grammar of Living: an examination of political acts*. London: Allen Lane, 1974.
5. Cooper D. *The Language of Madness*. London: Allen Lane, 1978.
6. Cooper D. Introduction / Foucault M. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Trans. by R. Howard. London; New York: Routledge, 2001.
7. Goffman E. *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. New York: Anchor Books, 1961.
8. Laing A. R.D. *Laing: A Biography*. London; Chester Springs, PA: P. Owen, 1994.
9. Mullan B. *Mad to be Normal: Conversations with R. D. Laing*. London: Free Association Books, 1995.
10. Ticktin S. *Brother Beast: A Personal Memoir of David Cooper* // *Asylum: Magazine for Democratic Psychiatry*. 1986. V.1. № 3.

### **О некоторых особенностях метафизики в современной аналитической философии**

В статье рассмотрена проблема реабилитации метафизики в современной аналитической философии. Прослеживается связь аналитической метафизики с аристотелевским и кантовским подходом к этому предмету; отмечаются ее основные черты; демонстрируется новое понимание реализма в аналитической философии.

The paper is devoted to the problem of rehabilitation of metaphysics in the contemporary analytic philosophy. It traces the connection of analytic metaphysics with Aristotelian and Kantian approaches to this subject; it also marks its main features and demonstrates a new understanding of realism in analytic philosophy.

**Ключевые слова:** аналитическая философия, метафизика, онтология, логический анализ языка, мышление, язык, реализм.

**Key words:** analytic philosophy, metaphysics, ontology, logical analysis of language, thinking, language, realism.

Аналитическая философия, возникшая в начале XX века<sup>1</sup>, знаменовала собой «радикальный разрыв с одурманивающей метафизической традицией» [6, с. 510], однако одни аналитические философы восприняли этот разрыв как безоговорочный отказ от метафизики в любых ее формах, а для других он означал создание метафизических теорий принципиально нового типа. Именно в построении новой метафизики видели свою задачу Б. Рассел и те философы, прежде всего У.В.О. Куайн и П. Стросон, которые в середине XX в., после тридцати лет безраздельного господства в аналитической философии антиметафизических настроений, возглавили движение по реабилитации метафизики. Как известно, Рассел выдвинул грандиозный метафизический проект, общие контуры которого были очерчены им в работе «Философия логического атомизма» (1918)<sup>2</sup>. Куайн в статье «О том, что есть» (1948), а затем в

<sup>1</sup> Стоит отметить, что само название «аналитическая философия» вошло в употребление значительно позже. Хотя оно эпизодически использовалось в 1930-е годы, прочно за рассматриваемым направлением оно закрепилось лишь в послевоенные годы. Г.Х. фон Вригт [11, р. 41] высказал предположение, что это произошло благодаря трудам Артура Папа, опубликовавшего в 1949 г. книгу «Элементы аналитической философии», а в 1958 г. – книгу «Семантика и необходимая истина: исследование оснований аналитической философии».

<sup>2</sup> Вариант концепции логического атомизма был разработан и Л. Витгенштейном в «Логико-философском трактате» (1921), но поскольку для него высказанные им ме-

фундаментальном труде «Слово и объект» (1960) предпринял исследование онтологического строения мира, предложив выявлять посредством логического анализа «онтологические обязательства», содержащиеся в зрелых научных теориях, которые мы принимаем за истинные. Стросон же в работе «Индивиды» (1959) выдвинул концепцию «дескриптивной метафизики», понимая под последней исследование онтологических предпосылок той или иной лингвистической или концептуальной практики, обеспечивающих возможность успешного выполнения этой практики.

Усилия Куайна, Стросона и ряда других философов, среди которых следует упомянуть Р. Чизома, У. Селларса и Н. Прайора, не прошли даром. Начиная с 1960-х годов интерес аналитических философов к метафизике неуклонно растет, и сейчас вряд ли можно найти какое-либо другое философское направление, где бы метафизические и онтологические проблемы пользовались столь повышенным вниманием. Чтобы понять причины такой удивительной метаморфозы, произошедшей с аналитической философией, прежде нужно разобраться с тем, что же представляет собой эта новая метафизика. Ни в коей мере не претендуя на полное рассмотрение данного вопроса, я хотела бы обсудить некоторые из ее особенностей.

Метафизика имеет долгую историю, в ходе которой не только происходила смена одних метафизических теорий другими, но и существенно изменялись представления о ее предмете, задачах и методах. Метафизика, разрабатываемая в рамках аналитической философии, которую, следуя традиции, я буду для краткости называть «аналитической метафизикой», образует новый этап в развитии этой отрасли философских исследований, поскольку философы данного направления по-новому осмыслили природу метафизического исследования и предложили новые способы решения метафизических проблем. Так, в представлении аналитических философов задача метафизики состоит в поисках ответа на вопрос, какова структура и содержание реальности, т. е. каковы наиболее общие роды или категории сущего. Это означает, что для них метафизика, по сути, совпадает с онтологией – учением о бытии как таковом<sup>1</sup>, и, более того, следует отметить, что они не проводят принци-

---

тафизические идеи – это всего лишь «лестница», по которой читатель должен подняться с тем, чтобы затем отбросить ее, осознав бессмысленность этих идей и поняв что-то более важное, его (Витгенштейна) вряд ли можно отнести к тем, кто видел свою задачу создания в метафизике нового типа, хотя его концепция логического атомизма, безусловно, вносит важный вклад в развитие метафизических идей в рамках аналитической философии.

<sup>1</sup> Я вовсе не хочу сказать, что аналитические философы открыто отождествляют метафизику с онтологией. Они, конечно, признают, что онтология – это лишь один из разделов метафизики, и наряду с ним она содержит также разделы, занимающиеся проблемой бытия Бога, проблемой свободы воли, связью между сознанием и телом,

---

ального различия между бытием и существованием<sup>1</sup>, т. е., иначе говоря, сфера бытия и сфера сущего для них совпадают. Охарактеризовав таким образом предмет своих исследований, аналитические метафизики предложили и метод решения метафизических, или онтологических, проблем. С их точки зрения, философы не обладают особой способностью (будь то интеллектуальная интуиция или мистическое чувство), которая открывала бы им доступ к бытию; единственный инструмент, которым они могут пользоваться при решении каких бы то ни было философских проблем, включая метафизические, это анализ языка. Только анализируя наши суждения или высказывания о мире, которые мы признаем за истинные, мы можем составить представление о том, какого рода объекты и сущности обладают реальным существованием. За этим подходом к решению метафизических проблем стоит вера в то, что наиболее общие особенности реальности каким-то образом запечатлены в общей структуре языка и могут быть выявлены в ходе ее анализа. Таким образом, аналитическая метафизика оказывается в такой же мере затронутой «лингвистическим поворотом», как и все другие области исследования в аналитической философии.

Если сравнивать аналитическую метафизику с философскими системами, которые создавались в западной метафизике начиная с XVII в., то различие между ними столь глубоко и принципиально, что вполне можно говорить о разрыве между ней и предшествующей метафизической традицией, но это вовсе не означает, что у аналитической метафизики вообще нет корней в истории философии. Эти корни безусловно есть. Так, многие современные исследователи видят в аналитическом подходе к решению онтологических проблем возврат к аристотелевской метафизике. С такой оценкой вполне можно согласиться, хотя она требует некоторых важных уточнений. Во-первых, Аристотель двояким образом определял предмет «первой философии», для которой впоследствии и был введен термин «метафизика». С одной стороны, она является универсальной наукой, изучающей «сущее, поскольку оно [берется] как сущее». С другой стороны, ее предметом выступают «божественные предметы», т. е. вечные неподвижные начала и первопричины, которые Аристотель связывает с Богом, и тогда она имеет статус одной из част-

---

природой пространства и времени и многими другими проблемами, однако, поскольку в структуре философского знания, принимаемой современными аналитическими философами, указанные проблемы оказались в ведении, скажем, философии религии, философии сознания, философии науки и т. п., собственно метафизика – в силу этого перераспределения проблем – понимается ими как исключительно связанная с решением онтологических вопросов, и поэтому, когда они говорят о метафизике, они, как правило, имеют в виду онтологию.

<sup>1</sup> Аналитические философы чаще всего употребляют термины «бытие» и «существование» как синонимы, но если иногда различие между ними все-таки проводится, то в этом случае существование трактуется как один из способов или «модусов» бытия.

ных дисциплин, изучающей особый вид бытия. В средневековой философии эти две трактовки «первой философии» были обозначены как «общая» метафизика (*metaphysica generalis*) и «специальная» метафизика (*metaphysica specialis*), соответственно<sup>1</sup>. Во-вторых, учение о сущем (или бытии) как таковом – именно его в философии Нового времени стали называть онтологией – у Аристотеля содержит три части: категориальный анализ сущего, учение о четырех первоначалах или причинах и учение о возможности и действительности. Когда проводят параллель между аналитической и аристотелевской метафизикой, то имеют в виду первую из перечисленных частей. Однако сходство в данном случае усматривается не просто в том, что и Аристотель, и аналитические метафизики стремятся установить наиболее общие роды сущего, но и в том, что для решения этой задачи они обращаются к логическому анализу. У Аристотеля главным объектом такого анализа выступает предикативная связь между субъектом и тем, что о нем сказывается в суждении. Поскольку предикативная связь выражается глаголом «быть» (или «есть»), то, как пишет Аристотель, «сколько значений связки "есть", столько обозначаемых ею видов сущего» [1, 1017a23], т. е. у него классификация видов предикатов служит основой для выделения категорий сущего<sup>2</sup>. Таким образом, для Аристотеля быть значит быть чем-то, а категории как раз и отражают разные виды этого бытия чем-то.

И еще один аспект онтологии Аристотеля важен для нашей темы. Хотя, с его точки зрения, категории сущего не сводимы друг к другу, категория сущности выражает первичный смысл «быть», вокруг которого группируются все другие смыслы этого глагола. Первичные сущности, к которым Аристотель относит привычные объекты окружающего нас мира (или по крайней мере живые существа вроде лошадей и людей), в своем существовании не зависят от чего-либо еще – это проявляется в том, что о них могут сказываться другие предикаты, но сами они ни о чем другом сказываться не могут. Это означает, что в своем категориальном анализе сущего Аристотель отдает должное обыденным или научным представлениям о структуре и содержании мира; его онтология в определенном смысле «достраивает» эти представления до некоторой завер-

---

<sup>1</sup> Как отмечает отечественный исследователь античной философии А.В. Лебедев, соотношение этих двух вариантов определения предмета «первой философии» составляет «ключевую проблему интерпретации «Метафизики» и предмет острых дискуссий» [4, с. 174].

<sup>2</sup> По сути, Аристотель рассматривает следующие основные виды суждений: «Сократ есть человек», «Сократ есть бегущий», «Сократ есть мудрый», «Сократ есть пять футов и десять дюймов роста» и т. п. Из их анализа он делает вывод, что поскольку предикаты «обозначают, что есть субъект, другие – его качество, иные – количество, иные – отношения, иные – действие или претерпевание, иные – «где», иные «когда», то сообразно с каждым из них те же значения имеет и бытие» [1, 1017a22-23]. Соответственно, он выделяет такие категории, как сущность, количество, качество, отношение, место, время, состояние, обладание, действие, страдание.

шенной картины, и согласно этой точки зрения она является прямой противоположностью более поздних крайне абстрактных и спекулятивных метафизических систем, которые претендуют на раскрытие глубинной сути бытия и в которых мир, как его видит здравый смысл или наука, относится к сфере видимости или неподлинного бытия. Как отмечает М. Муниц, онтологический подход Аристотеля – это подход «ученого, логика, мыслителя, занятого рассмотрением множественности и разнообразия сущего, а не подход мистика, который стремится абстрагироваться от всего этого многообразия и сосредоточить внимание на недифференцированном и совершенно уникальном факте существования мира как такового» [10, р. 69]. И в этом метафизики-аналитики, безусловно, являются прямыми наследниками Аристотеля.

Однако близость между аналитической и аристотелевской метафизикой не следует преувеличивать. Сходство между ними касается, скорее, общей направленности их подходов, а не существа предлагаемых решений. Неслучайно поэтому основатель аналитической метафизики Рассел, считавший, что философия начинается с анализа суждения, подверг резкой критике предшествующую метафизику (прежде всего философию Лейбница) за то, что она опирается на традиционное логическое допущение о том, что все суждения имеют субъектно-предикатную форму. Рассел приложил немало усилий для разработки новой – в противовес традиционной аристотелевской – логики как более надежного инструмента в онтологических изысканиях.

В связи с этим многие исследователи полагают, что для понимания сути аналитической метафизики не столь важно ее методологическое или, даже можно сказать, формальное сходство с аристотелевским онтологическим подходом, сколько тот факт, что она являет собой продолжение движения, начатого Кантом. С критической философией Канта связывают поворотный пункт в истории онтологии, который можно охарактеризовать как «гносеологическую революцию». Немецкий мыслитель отверг старую метафизику в ее аристотелевском и рационалистическом вариантах на том основании, что она представляет собой попытку познать то, что лежит за пределами человеческого опыта, используя при этом те концептуальные структуры, которые мы применяем, имея дело с опытом. Эту традиционную метафизику Кант назвал трансцендентной и противопоставил ей критическую метафизику, связанную с осознанием того, что мир, с которым субъект находится в познавательном отношении (мир феноменов), представляет собой результат оформления чувственного материала, получаемого в опыте, априорным категориальным аппаратом самого субъекта. В результате у Канта, как отмечает профессор А.Л. Доброхотов, «единая для докантовского мышления способность выхода в измерение истинного бытия распределена между теоретической способностью, обнаруживающей сверхчувственное бытие как трансцендентную запредельность, и практи-

ческой способностью, открывающей бытие как посюстороннюю реальность свободы» [2, с. 151], а это означает, что философия с помощью доступных ей средств концептуального анализа не может давать нам прямого описания реальности как таковой; если метафизика возможна, то лишь в виде анализа того, как мы мыслим о реальности, лишь в виде описания наиболее общих черт нашего мышления и знания.

Согласно М. Даммиту, аналитические философы сделали еще один шаг в этом же направлении, осознав, что поскольку мышление неразрывно связано с языком и структурируется им, то метафизика возможна лишь как анализ того, как мы говорим о реальности. Этот шаг стал возможен благодаря кардинальному изменению во взглядах на природу языка. Прежде, отмечает Даммит, философы представляли язык как своего рода код: понятия кодируются в словах, а мысли, составленные из понятий, кодируются в предложениях. Идея языка как кода в принципе не исключает возможности проникновения в чистую суть мысли, освобожденную от лингвистического облачения и «с этой точки зрения, нам нужен язык только потому, что мы лишены способности телепатии, т. е. способности непосредственной передачи мыслей» [8, р. 97]. Первым, согласно Даммиту, сущностную связь между языком и мышлением усмотрел Г. Фреге. Он сумел понять, что способность быть переданной от одного человека к другому, причем переданной полностью, без остатка, составляет сущность мысли, и этой способностью она обладает только благодаря языку, поэтому, когда «философ пытается освободить мысль от ее лингвистического облачения и проникнуть в ее обнаженную суть, он в результате лишь смешивает саму мысль с субъективными внутренними переживаниями, сопутствующими мышлению» [9, р. 442].

Вместе с тем благодаря Фреге у аналитических философов утвердился и новый взгляд на связь между языком и миром. В течение долго времени в философии преобладала трактовка языковых выражений как «знаков идей», которая в основном опиралась на картезианское представление о том, что сознание и идеи отделены от внешнего мира «эпистемической пропастью», поэтому главная задача состоит в том, чтобы установить, как связаны между собой ментальные сущности и объекты в мире. Эта задача решалась по-разному: ментальные сущности или трактовались как причинно обусловленные физическими вещами (как, например, у Локка), или рассматривались как «естественные знаки предметов» в силу заложенной в природе разума направленности на объект (как, например, у Ф. Brentano), а уже потом эти ментальные сущности конвенционально связывались с языковыми выражениями. Таким образом, слова напрямую обозначали ментальные сущности и лишь опосредованно соотносились с объектами в мире. Фреге вслед за Дж.С. Миллем устранил «ментального посредника» в отношении между словом и объектом, создав «референциальную», или «денотативную»,

семантику. В результате основные усилия философов оказались направленными на исследование связи между языком и реальностью.

Проблема соотношения языка и реальности стала ключевой для аналитической метафизики еще и потому, что в решении данной проблемы заключалось оправдание самой этой метафизики. Обосновать веру в анализ языка как инструмент онтологических исследований можно лишь разъяснив укорененность языка в реальности. Неслучайно поэтому многих представителей аналитической метафизики, особенно тех, кто занимался ее «реабилитацией», в значительно большей степени заботит решение указанной проблемы, чем выстраивание собственно онтологической концепции. И здесь важно подчеркнуть, что проблема соотношения языка и реальности имеет довольно сложную структуру, в которой можно выделить несколько наиболее важных составляющих. Во-первых, эта проблема предполагает ответ на вопрос, что представляет собой язык, как он включается в систему взаимодействия человека и мира. Каковы его основные функции и какое место среди них занимает репрезентирующая функция? Во-вторых, если язык – это система знаков, имеющих значение, то что следует понимать под значением слова – благодаря чему удается «вдохнуть жизнь» в простые звуки и начертания и сделать их языковыми символами? Как связаны между собой значение языкового выражения и то, что оно обозначает? В-третьих, поскольку в аналитической философии центральными понятиями, выражающими отношение между языком и реальностью, оказываются понятия истины и референции, то встает вопрос о том, какое истолкование они получают и как они связаны между собой. В-четвертых, поскольку в решении онтологических проблем аналитические философы опираются на анализ языка, то следует установить, каким должен быть этот анализ, а стало быть, какая логика лежит в основании языка и, главное, необходимо ли реформирование логической структуры языка (скажем, с помощью использования искусственных логически совершенных языков) в целях выявления онтологической структуры мира. В-пятых, поскольку анализ аналитических философов направлен прежде всего на выделение языковых выражений, имеющих онтологическую нагрузку, т. е. обозначающих что-то существующее, то возникает вопрос, согласно какому критерию мы можем выделить эти языковые выражения. Иными словами, появляется необходимость сформулировать критерий существования, а вместе с тем и ответить на вопрос, что следует понимать под существованием. Аналитические философы по-разному отвечали на эти вопросы, и поэтому можно выделить различные модели соотношения языка и реальности в рамках этого направления.

Если рассматривать аналитическую метафизику как своего рода продолжение «гносеологической революции», осуществленной Кантом, то напрашивается вывод, что метафизик, рассматривающий реальность через «призму» языка, обречен иметь дело только с миром, изначально

организованным и оформленным концептуальной схемой этого языка, и поэтому вопрос о том, какова реальность сама по себе, независимо от того, с помощью какого языка мы ее описываем, просто утрачивает смысл. Однако анализ моделей соотношения языка и реальности, предложенных в рамках аналитической философии, не позволяет сделать столь однозначного вывода, хотя, бесспорно, данный вопрос образует главный «нерв» аналитической метафизики. Утвердительный ответ на него ведет к идеализму и релятивизму, отрицательный – к догматизму. Поиски решения, преодолевающего эти крайности, и определяют направление развития этой метафизики.

Сказанное означает, что в аналитической метафизике особую остроту приобретает проблема истолкования и обоснования реализма. Следует отметить, что аналитические философы не только предложили новый – основанный на анализе языка – тип метафизики, но и внесли существенные изменения в понимание такой важной метафизической позиции, как реализм.

Как известно, первое из наиболее известных употреблений термина «реализм» в философии связано со средневековым спором об универсалиях, ставшим важным событием в схоластическом философствовании. Реалисты отстаивали объективное и независимое от познающего субъекта существование универсалий, а их противники – в лице номиналистов и концептуалистов – видели в них лишь присутствующие в человеческом уме общие имена или понятия. Во многом благодаря Канту<sup>1</sup> реализм стали воспринимать как представление о том, что в нашем опыте мы воспринимаем предметы, существование и природа которых не зависит от нашего восприятия. При таком истолковании реализм противостоит уже не номинализму и концептуализму, а идеализму, ставящему существование внешних вещей в ту или иную зависимость от познающего субъекта. Именно в таком ключе понимали реализм представители разнообразных реалистических течений в англо-американской философии (неореализма, критического реализма и др.), возникших на рубеже XX в. как «реакция» на абсолютный идеализм доминировавшего в тот период неогегельянства и отражавших стремление философов создать философию, согласую-

---

<sup>1</sup> Кант, как известно, проводил различие между эмпирическим и трансцендентальным реализмом. Эмпирический реалист полагает, что мы можем непосредственно воспринимать материальные вещи, существующие в пространстве и времени, однако обязательным дополнением этой позиции является трансцендентальный идеализм, согласно которому материальные вещи как объекты восприятия имеют статус явлений. По мнению же трансцендентального реалиста, природа и существование материальных объектов полностью не зависят от нашего познания, однако в этом случае реалист оказывается эмпирическим идеалистом, поскольку существование материальных вещей должно выводиться из непосредственных субъективных данных сознания, а стало быть, он неизбежно оказывается скептиком. Сам Кант стоял на позициях эмпирического реализма.

щуюся со здравым смыслом и наукой. Вместе с тем уже на этом этапе в число воспринимаемых (в широком смысле) предметов стали включать не только внешние вещи, но и сущности другого рода (универсалии, абстрактные объекты вроде суждений, чисел и т. п.), и реализм, таким образом, постепенно приобрел более широкое значение: его стали связывать с признанием реального и независимого от сознания существования каких бы то ни было объектов и сущностей. В результате реализм стал очень неоднородным философским направлением, поскольку совершенно очевидно, что реалист относительно абстрактных объектов и реалист относительно вещей внешнего мира могут быть непримиримыми противниками.

Эта неоднородность реализма еще более усилилась в рамках аналитической философии. Если первые аналитические философы, такие как Б. Рассел, Дж. Мур и другие, еще воспринимали реализм как определенную позицию в философии восприятия, то во второй половине XX в. баталии между реалистами и их противниками перекинулись и в философию науки, и в этику, и в философию сознания, но главным их полем стала философия языка. В определенной мере это объясняется тем, что в аналитической метафизике основной упор делается на выявлении тех категорий языковых выражений, которые несут, так сказать, онтологическую нагрузку, т. е. используются для обозначения разных видов сущего. В результате в центре внимания философов оказывается понятие референции, которое выступает своего рода индикатором существующего. Это представление о референции стало почти «общим местом»: для многих аналитических философов вопрос об онтологическом статусе тех или иных видов объектов и вопрос о референциальном статусе языковых выражений, обозначающих эти виды объектов, – это, по сути, один и тот же вопрос. А поскольку язык изобилует разными видами языковых выражений: в нем есть и научные термины, и оценочные, и психологические и многие другие, то при таком подходе вполне естественно задаться вопросом об их референциальном статусе. Учитывая, что язык, будучи творением человека, представляет собой чрезвычайно богатый и сложный феномен, проявляющийся в огромном многообразии форм, и, более того, человечество накопило большой опыт конструирования новых языков в разных областях: в науке, искусстве, технологии и т. п. – рассмотрение реальности через «призму» языка неизбежно приводит к тому, что такая «призма» калейдоскопически множит образы мира и, соответственно, порождает великое разнообразие реалистических концепций.

Подводя итог своему краткому рассмотрению аналитической метафизики, я хотела бы отметить, что развитие аналитической философии в XX в. подтверждает ту простую истину, что философия не может обходиться без метафизики, что борьба против метафизики в конечном счете порождает новую метафизику.

### Список литературы

1. Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1976.
2. Доброхотов А.Л. Онтология // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3. – М.: Мысль, 2001. – С. 149–152.
3. Куайн У.В.О. Слово и объект. – М.: Логос, Праксис, 2000.
4. Лебедев А.В. Аристотель // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 2000. – С. 173–176.
5. Рассел Б. Философия логического атомизма. – Томск: Водолей, 1999.
6. Страуд Б. Аналитическая философия и метафизика // Аналитическая философия: становление и развитие (антология). – М.: ДИК, Прогресс-Традиция, 1998. – С. 510–525.
7. Стросон П.Ф. Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики. – Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009.
8. Dummett M. The Seas of Language. – Oxford: Oxford Univ. Press, 1996.
9. Dummett M. Truth and Other Enigmas. – Camb. (Mass.): Harvard Univ. Press, 1978.
10. Munitz M.K. Existence and Logic. – N.Y.: New York Univ. Press, 1974.
11. Wright von G.H. The Tree of Knowledge, and Other Essays. – Leiden: Brill, 1993.

## ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1(470+495.02) (091) "6"

*Г. И. Беневич*

### **О применении философии к триадологии и космологии в экзегезе прп. Максима Исповедника**

В статье исследуется характер применения Максимом Исповедником (VII в.) философских учений о действии (энергии) к отношениям внутри Троицы и в космологии при истолковании трудных мест св. Григория Богослова. Показывается, как у прп. Максима сочетается широкое применение философии с сохранением верности православной традиции.

The article analyses how Maximus the Confessor's (7<sup>th</sup> AD) applies the philosophical teachings on action (energy) in his Trinitarian teaching and his cosmology interpreting complicated places of Gregory Theologian. The article shows how Maximus combines faithfulness to the Orthodox tradition and his wide application of philosophy.

**Key words:** Maximus the Confessor, Gregory Theologian, exegesis, Trinitarian teaching, action, movement, logos, Neo-Platonism.

**Ключевые слова:** Максим Исповедник, Григорий Богослов, экзегеза, триадология, действие, движение, логос, неоплатонизм.

Вопрос об использовании выдающимся православным мыслителем VII в. прп. Максимом Исповедником философии на переломе от поздней античности к Средневековью представляет большой интерес для истории философии, византийской культуры и истории церковного учения. В настоящей статье мы рассмотрим эту тему на примере нескольких мест одного из наиболее философичных сочинений прп. Максима: *Трудности к Иоанну (Ambigua*<sup>1</sup>) (ок. 628–630 гг.), в котором он отвечает на вопросы епископа Иоанна Кизического о некоторых трудных местах в сочинениях св. Григория Богослова<sup>2</sup>. Как прп. Максим пользуется в *Трудностях к Иоанну* античной и неоплатонистической философией применительно к таким фундаментальным философским (ставшим уже у каппадокийских

<sup>1</sup> Ниже мы будем использовать для этого сочинения сокращение *Amb.*, указывая пассажи по Патрологии аббата Миня (PG).

<sup>2</sup> См. рус. перев. с греч. архим. Нектария (Яшунского) [6].

отцов и богословскими) понятиям, как ипостась, сущность, действие, логос природы и способ существования – достаточно подробно писали уже фон Бальтазар [13], Шервуд [17] и многие после них<sup>1</sup>. Однако *Трудности к Иоанну* представляют собой сочинение, в первую очередь, экзегетическое, поэтому важно проследить, как прп. Максим пользуется философским арсеналом в своем истолковании трудных мест св. Григория Богослова, т. е. как эти трудные места проясняются им с помощью учений, заимствуемых у «внешних» или христианских философов. Именно так, в контексте экзегезы, этот вопрос, сколько нам известно, еще не ставился. Экзегетическую работу прп. Максима, использование им философских учений можно проиллюстрировать на одном ярком примере – истолковании мест св. Григория, связанных с отношением Бог–творение в отличие от отношений внутритроичных. Здесь особый интерес представляют *Amb.* 22, 23, 24 и 26, которые с этой точки зрения еще не анализировались.

В *Amb.* 22: PG 91, 1256D–1257C, толкуя цитату из *Слова* 28 свт. Григория<sup>2</sup>, прп. Максим переводит трудность ее понимания из сферы языковой (которую отражают и ее разные переводы<sup>3</sup>) в смысловую, исходя из своего учения о божественных логосах и божественных энергиях в их отношении к божественной природе. Он говорит в этой *Трудности* о множестве и различии Божественных действий (энергий), каковыми неделимый Бог пребывает в различных тварях, энергий, свидетельствующих о бытии Божиим и в то же время о непостижимости Его природы, пребывающей целиком и неделимо в каждом ее действии, но не сводимой к нему.

В *Amb.* 23: PG 91, 1257C–1261A, толкуя слова из первого *Слова о Сыне* св. Григория Богослова: «Единица (Монада), от начала подвигнутая в Двоицу (Диаду), [дойдя] до Троицы (Триады), остановилась»<sup>4</sup>, – прп. Максим, исходя из воспринятого им от Аристотеля тезиса о неподвижности Первопричины, утверждает, что слова св. Григория не могут быть отнесены к Богу, который неподвижен. Однако тезис о неподвижности Бога должен быть не только соотнесен с буквальным смыслом слов св. Григория, который им видимым образом противоречит, но и с тем фактом, что сам же прп. Максим в *Amb.* 22 говорит о действиях Божиих. Действие ведь может подразумевать движение; так, скажем, Немесий говорит: «действие есть движение энергичное (δραστική)» или

<sup>1</sup> Из недавних исследований, посвященных этому, см. разбор понятийной системы прп. Максима в работах В.М. Лурье [5, с. 348–405] и В.В. Петрова [9].

<sup>2</sup> «А слово о Боге чем совершеннее, тем непостижимее; ведет к большему числу возражений и самых трудных решений» (Gr. Naz., Or. 28.21: PG 36, 53B, рус. пер. [11, с. 404]).

<sup>3</sup> Перевод Яшунского дает несколько иное понимание: «А слово о Боге чем более совершенно – тем более непостижимо, отличаясь и большим количеством восприятий, и более трудоемкими разрешениями» [6, с. 231].

<sup>4</sup> Gr. Naz., Or. 29.2: PG 36, 76B, рус. пер. А. М. Шуфрина [7, с. 301].

«действие есть движение согласное с природой»<sup>1</sup>. А прп. Максим пишет в *Amb.* 23 о Божестве как Причине сущего: «Ибо являясь деятельной (δραστήριος) силой [эта причина] и – как начало – боголепно творит [все] возникающее и производит; и – как конец – промыслительно влечет движущееся [к себе] и полагает предел [его движению]»<sup>2</sup>. Если сопоставить это со словами: «действие есть движение...», может показаться, что, если Бог действует, творя мир, или присутствует действиями в мире, то это предполагает Его движение<sup>3</sup>, а прп. Максим такое движение отвергает. Эта проблема должна была встать перед ним; в самом деле, он говорит, что «[Бог] промыслительно движет каждую из существующих [вещей] в соответствии с тем принципом (= логосом), [в соответствии] с которым [этой вещи] свойственно [от природы] двигаться»<sup>4</sup>, логосы же творений в *Amb.* 22 были соотнесены с божественными действиями (энергиями). Поэтому вопрос о действии Бога в творении, таком действии, чтобы оно не подразумевало движение, перед прп. Максимом должен был стоять.

Надо сказать, что эксплицитной его постановки мы не находим, тем не менее можно предположить, что если прп. Максим имел его в виду, то в его разрешении он мог опереться на философскую традицию, восходящую к «Метафизике» Аристотеля («если в движении заключена его конечная цель (т. е. завершение), то оно есть завершённое деяние»<sup>5</sup> – место, где обосновывается различие завершённого действия (не предполагающего движение: «человек видит – и тем самым увидел, размышляет – и тем самым размыслил, думает, и тем самым подумал»<sup>6</sup>) и незавершённого действия (предполагающего движение, например, при строительстве дома или обучении), либо он мог воспользоваться той же концепцией, восприняв ее от Немесия или других философов.

Немесий, в частности, пишет о различии движения и действия: «не всякая деятельность есть движение, но существует деятельность, происходящая и при неподвижности, по каковой первый действует Бог: ведь первый двигатель неподвижен. Такова же и созерцательная деятельность у людей. Она ведь происходит без движения, потому что и созерцаемое –

<sup>1</sup> Nemes., *Nat. hom.* 16, рус. пер. Ф. С. Владимирского [8, с. 112].

<sup>2</sup> PG 91, 1260A, рус. пер. с изм. [7, с. 234].

<sup>3</sup> Например, Прокл в трактате *О вечности мира* в качестве аргумента в пользу его вечности приводит такой: «Если мировая душа нерожденная и нетленная, то и космос тоже нерожден и нетленен, ибо ее [души] определение (λόγος), как и определение всякой души: “то, что движет себя” (Plat. *Phaed.* 245d7), а то, что движет себя – “начало и источник всякого движения” (Idem., 245c9)» (*Aet. mundi* 7: 68 [16]). Из этого примера видно, что в принципе вопрос о связи движения существ с движением Того, что их движет, вовсе не праздный.

<sup>4</sup> PG 91, 1260B, рус. пер. А.М. Шуфрина [7, с. 302].

<sup>5</sup> Arist., *Met.* 9.6. 1048b20, рус. пер. [1, с. 242].

<sup>6</sup> Arist., *Met.* 9.6, 1048b 20-23, рус. пер. [1, с. 242].

всегда одно и то же, и мысль созерцающего пребывает неизменной, так как всегда сосредоточивается на одном и том же»<sup>1</sup>. Прп. Максим, который эксплицитно отвергает в *Amb.* 23 движение Бога, при этом признавая в *Amb.* 22 и других местах Его действие в творении, мог иметь в виду это место Немесия, а мог и сходное у Иоанна Филопона, который в трактате «О вечности мира против Прокла» тоже прилагает теорию о завершённых и незавершённых действиях к действиям Бога:

«Совершенно очевидно, что незаконно понимать творчество (τὴν ποιήσιν) Бога и в целом Его действие по образу движения, поскольку оно приводит в бытие все вещи по одной своей воле, не нуждаясь ни в каком времени или промежутке, чтобы осуществить сущие вещи. Ибо действие само по себе не есть еще движение. Действие – понятие куда более обширное, чем движение, как учит Аристотель. Он ведь учит, что есть два вида действий: одно – завершённое, а другое – незавершённое. Незавершённое действие он называет движением. По Аристотелю, движение – это изменение от потенции к действительности. Так он определяет его в третьей книге «Физики»: «Движение есть действительность существующего в возможности»<sup>2</sup>. Под «действительностью» он подразумевает реальную актуализацию и осуществление возможности. Так что движение – это незавершённое действие. Что же касается действия завершённого, то Аристотель говорит, что это непосредственная проекция (προσβολή), происходящая от устойчивого состояния так, что оно никак не изменяется впоследствии. Эта проекция никак не совпадает с течением времени, но происходит во мгновение (ἐν τῷ νῦν), как яркий свет происходит от источника света. В тот момент, когда появляются светоч, огонь или солнце, они немедленно освещают все, на что падает их свет. То же относится и к действию зрения. В тот момент, когда мы воспринимаем, мы мгновенно воспринимаем чувственное. Вот почему Аристотель говорит, что чувства не движутся во время восприятия чувственного [см.: О душе, 431a4–7]. Также и действие ума – это не движение. Оно постигает умосозерцаемое немедленно, без всякого промежутка времени. Итак, если действие в этих случаях мгновенно и завершено и не является движением, то как же он [т. е. Прокл, который ради полемики говорил о такой возможности как о единственной, если признать, что Бог «начинает» приводить мир в бытие – Г. Б.] дерзает приписывать движение действию Божию?»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Nemes., *Nat. hom.* 18, рус. пер. Ф. С. Владимирского [8, с. 120].

<sup>2</sup> Физика 201a10–11, рус. пер. [2, с. 104].

<sup>3</sup> Jo. Philop., *Procl.*: 64.22–65.26 [14]. Наблюдение о параллели у прп. Максима принадлежит Антуану Леви [15, р. 188–189], который, впрочем, не заметил в качестве возможного источника концепции прп. Максима – Немесия и, пожалуй, слишком категорично связал мысль прп. Максима с традицией александрийского толкования Аристотеля, хотя гипотеза о значении Филопона для прп. Максима, несомненно, заслуживает внимания (см. подробнее об этом [3]).

Как бы то ни было, прп. Максим рассматривает в *Amb.* 23 Бога как Первопричину и творческий Ум, логосы которого, сами не являясь движением, движут все тварное<sup>1</sup>. Св. Григорий Богослов, согласно прп. Максиму, говорил о движении твари, точнее, тварного ума, в его познании Бога, а не о движении Бога, что не отменяет самого факта действия Божия в отношении твари, действия, которое прп. Максим, следуя философской традиции, мог понимать как завершённое.

Во всяком случае, в его описании это действие, в самом деле, таким является, во-первых, в том смысле, что оно не предполагает никакого изменения (движения) в самом Боге:

«Оно [т. е. Божество], не претерпевая [изменений] (или: бесстрастно), берет, как причина, на Себя все, что сказывается относительно тех [вещей], чья Она причина, тем, что промыслительно движет каждую из существующих [вещей] в соответствии с тем принципом (или: логосом), [в соответствии] с которым [этой вещи] свойственно от природы двигаться»<sup>2</sup>.

Бог изначально знает вещи в Своих логосах, реализуемых в творении. Эти логосы неизменны, они являются целями движения твари; движение твари в соответствии с этими логосами не приводит ни к какому изменению в Боге.

Наконец, и это самое главное – Сам Бог является целью движения твари, то есть Бог действует на (или – движет) творение в качестве его цели, и эта Цель задана творению изначально. Почему в *Amb.* 23, сразу после приведенного выше места, прп. Максим, говоря о действии Бога в творении, привлекает момент, воспринятый из *Ареопагитик* и связанный с божественным эросом<sup>3</sup>. Тварное не просто знаемо Богом посредством Божественных логосов, но и влечется к Нему силой любви, которую Бог вкладывает в тварь. В *Ареопагитиках*, однако, такая любовь явным образом соотносилась с движением самого Божества (см. *d.n.* 4.17: «существует некая единая простая Сила, движущая Сама Себя от Добра до некоторого смешения с последним из сущих, а затем от него, проходя

<sup>1</sup> Следует отметить и то, что, если во фразе Немесия речь идет о том, что созерцающий ум созерцает одно и то же, то у прп. Максима речь идет о *множестве* божественных логосов и соответствующих им энергий, свидетельствующих о Том, Чьи они извечно – Едином Боге.

<sup>2</sup> Мах., *Amb.* 23: PG 91, 1260A, рус. пер. А.М. Шуфрина (варианты перевода в круглых скобках – наши) [7, с. 302]. Слова, завершающие пассаж о Боге, который «не претерпевая [изменений], берет, как причина, на Себя все, что сказывается относительно тех [вещей], чья Она причина» – могут быть ссылкой на мысль *Ареопагитик* (*d.n.* 1.6–7).

<sup>3</sup> «Богооткровенный и великий *Ареопагит*, святой Дионисий, примет это [как ответ], который он искал, на вопрос, высказанный им в таких [словах]: “Что же это богословы называют Божество то (любовным) вожделением, то любовью, а когда и вожделенным и любимым?” (*d.n.* 4.14)» (пер. А.М. Шуфрина [7, с. 302]).

сквозь все, по кругу... всегда равным образом возвращающаяся»<sup>1</sup>), а у прп. Максима, как отмечает А. М. Шуфрин, это не так – действия Божии у него не предполагают движения Божества<sup>2</sup>.

В *Amb.* 24: PG 91, 1261В–1264В прп. Максим толкует другое сложное место св. Григория Богослова:

«Но думаю, что иное есть желающий и иное – желание, иное рождающий и иное – рождение, иное говорящий и иное – слово, если только мы в трезвом уме. Первый есть движущий, а последнее – род движения. Посему желаемое не от желания, потому что не всегда следует за желанием, и рожденное не от рождения, и слышимое не от произношения, но от желающего, рождающего, говорящего. А что в Боге, то выше и этого всего. В Нем желание рождать есть уже, может быть, самое рождение, а не что-либо посредствующее, если только вполне дадим место желанию, а не скажем, что рождение выше желания»<sup>3</sup>.

В этом месте речь уже явно идет о внутритроичных отношениях, и в этом контексте как будто говорится о движении в Боге. Наличие такого движения опровергало бы основополагающий тезис прп. Максима о неподвижности Бога. Однако он не обращается к вопросу о «движении в Боге» непосредственно, а переводит толкование на более высокий уровень. В разговоре об отношении Отца и Сына в терминах «желающего и желаемого» (в которых говорили о них евномиане) прп. Максим сначала с помощью аристотелевского понятия о завершенном действии (впрочем, не прибегая эксплицитно к терминологии Аристотеля), сравнивая рождение Сына с отношением видящего с видимым и мыслящего с мыслимым, избавляется от необходимости обсуждать вопрос о движении в Боге (коль скоро завершенное действие не предполагает движения), а потом, взяв представление о «совместности» из примера видения и мышления (т. е. из арсенала философского), не называет рождение Сына пусть даже и «завершенным» *действием*, но говорит, следуя в этом св. Григорию, лишь об извечном «отношении» (или: «связи» – *σχέσις*) Отца и Сына (более того, «неподвижности» этого отношения).

Наконец, в *Amb.* 26: PG 91, 1265С–1268В он толкует еще одно трудное место из св. Григория Богослова, где тот как будто соглашается с евномианами и допускает возможность имя «Отец» считать именем действия<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Рус. пер. Г.М. Прохорова [4, с. 343].

<sup>2</sup> См. [7, с. 301–304].

<sup>3</sup> Gr. Naz. *Or.* 29.6: PG 36, 81В, рус. пер. с изменениями [10, с. 401].

<sup>4</sup> «Если угодно, пусть [Отец] будет [именем] действия; и тогда не одержите верх над нами. Он и сделал бы то самое, чтобы [Сын] был Ему Единосушен; хотя вообще-то понятие о таком действии неуместно» (Gr. Naz., *Or.* 29.16: PG 36, 96А, рус. пер. [11, с. 57]).

В объяснении этого места прп. Максим опять прибегает к учению о двух типах действий, впрочем, это уже не завершенное и незавершенное действие, а имманентное, производящее нечто однородное и единосущное, и транзитивное, производящее нечто вне действующего из предсуществующей материи:

«Вообще, говорят, что в сущих существуют два действия: одно – естественно выводящее из [числа] сущих однородные и единосущные, и во всем по отношению к себе одинаковые. Этим [действием] прилично ограничив свою речь, чтобы вкратце пресечь их хуление, говорит учитель: “Пускай же, по-вашему, будет – в вышеприведенном смысле – и [именем] действия [будет] имя “Отец”; и прибавляет к этому: “Буди же [тогда] и само это соделавшим Отец” – то есть, единосущие [Сына] – как действие сущностным образом пребывающее и живое, так же как, несомненно, и Словом живым, и Силой, и самоипостасной Мудростью назвали Единородное Божие Слово и Сына богомудрые учителя истины. А другое действие называют производящим то, что [находится] вовне; посредством коего кто-либо, воздействуя на что-либо из внешних и иносущных [по отношению к себе объектов], производит что-либо иное, чуждое собственной сущности, из некоей предсуществующей материи»<sup>1</sup>.

Трудно сказать, кого мог иметь в виду прп. Максим, когда писал: «говорят, что в сущих существуют два действия». Факт тот, что речь здесь идет о двух типах «действий», которые свойственны людям – они рождают себе подобных и создают нечто из предлежащей материи. Это общее наблюдение, может быть, и не имеет какого-то специфического источника, поскольку кажется очевидным. Между тем его приложение к богословию уже вовсе не очевидно, так как со времен антиарианской полемики св. Афанасия Александрийского в святоотеческом богословии различают «рождение» и «творение», причем «действием» в собственном смысле называют именно последнее. Так, свт. Кирилл Александрийский пишет: «Творение совершается энергией (= действием), рождение же природой; природа и рождение – не одно и то же»<sup>2</sup>. Что касается прп. Максима, то, объясняя мысль св. Григория, он намеренно не делает этого различения (беря само различение этих типов действий из человеческой реальности), называя действием и рождение себе подобных, и созидание из предлежащего материала. Более того, прп. Максим приводит слова св. Григория, в которых именно о типе действия, относящемся к ремеслам, говорится, что в собственном смысле слова действием оно не является. В любом случае, оно никак не подходит под описание отношений Отец – Сын. Но на этом прп. Максим не останавливается и следующим ходом

<sup>1</sup> *Amb.* 26: PG 91, 1268A, рус. пер. Яшунского с изменениями [6, с. 242].

<sup>2</sup> *Суг., Thes.*: PG 75, 564.54–565.1. О различении рождения и творения у святых отцов см., напр. [12, с. 113–114].

«дезауирует» приложимость и второго типа действия к внутритроицким отношениям (наши комментарии в круглых скобках):

«И о таком действии (т. е. о действии, относящемся к ремеслам, творящем из предсуществующей материи) говорят по-научному, что она соответствует искусствам. О ней богомудрый учитель говорит: “хотя в других отношениях, – то есть вопреки вышеприведенному образу [мысли], – и неуместно понятие о нем как о действии” (неуместно, вероятно, потому, что действие ремесленника подпадает под определение “движения” или “незавершенного действия”, по Аристотелю), и особенно будучи взято применительно к Отцу и Сыну, по отношению к Которым и первое-то [действие] не терпит принимать в собственном смысле слова (sic!) благочестивый ум по причине того, что и ее превосходит [сущее] от Отца и со Отцом, и во Отце неизреченное и неуразумеваемое существование Единородного, поскольку и его превосходит неизреченное и непостижимое существование Единородного от Отца, с Отцом и в Отце»<sup>1</sup>.

Итак, если в *Amb.* 24 прп. Максим давал понять, что «завершенное действие» (по Аристотелю) не подходит в собственном смысле для описания внутритроицких отношений, то в *Amb.* 26 он говорит, что к этим отношениям неприменима в строгом смысле и аналогия «природного» или «отеческого» действия. Этот вывод особенно интересен, если иметь в виду, что, вероятно, еще с Плутарха Херонейского (толковавшего Платоновского *Тимея* (*Tim.* 28C3ff. – знаменитое место о том, что трудно найти Творца и Отца вселенной, и даже, найдя, невозможно о нем повесть миру)), в языческой философии появилась концепция о различии «демиургического» и «отеческого» действия Бога<sup>2</sup>. Впоследствии эта концепция приобретает различные формы у разных философов, в том числе в среднем и неоплатонизме она применяется для различения гомогенного действия «рождения» внутри Божественной реальности от гетерогенного – творения материального мира. Что касается прп. Максима, то в *Amb.* 24 и *Amb.* 26 он фактически говорит, что ни одно из известных типов действий в собственном смысле для описания реальности внутритроицких отношений не подходит. В то же время, как мы помним, в *Amb.* 23 действие Бога в отношении твари вполне может быть понято как завершенное действие в аристотелевском смысле, даже если сам прп. Максим эксплицитно так его и не определяет. Поэтому нельзя сказать, что у него есть концепция о двух типах действий, широко распространенная в среднем и неоплатонизме, нет у него, вероятно, и концепции,

<sup>1</sup> Мах., *Amb.* 26: PG 91, 1268B, рус. пер. Яшунского с изменениями [6, с. 242–243].

<sup>2</sup> См. [18]. Для Плутарха, впрочем, в качестве «Отца» Бог выступал в отношении душ. Мы благодарим С.В. Месяц за указание на эту статью и за ценные соображения, относящиеся к теме, которые частично использованы в данном месте.

говорящей о «демиургическом» действии как продолжении «отеческого», которую тоже можно найти у некоторых неоплатоников<sup>1</sup>.

Подводя итог этому краткому анализу, можно отметить, что ни одно из известных в философии понятий о действиях, будь то завершенное, незавершенное, «демиургическое» или «отеческое», прп. Максим, следуя в этом св. Григорию, на которого он ссылается, не считает возможным применять к реальности внутритроичных отношений. Поэтому говорить о том, что у него есть какая-то определенная концепция о «внутренней энергии» сущности, которая являлась бы движением этой сущности, на наш взгляд, оснований нет; при том, что, как мы подчеркивали, ссылаясь на А.М. Шуфрина, и о движении Божества прп. Максим тоже категорически отказывается говорить. Если же отвечать на вопрос, как у него проводится различие между внутритроичными отношениями и действием Бога вовне, то получается, что оно проводится апофатически: о действии Бога в творении он говорит, причем его понимание у прп. Максима может быть соотнесено с завершенным действием по Аристотелю, а вот о внутритроичных отношениях он отказывается в собственном смысле говорить в понятиях не только движения, но и действия, а все выражения о действии внутри Бога, встречающиеся у св. Григория, объясняет целями сугубо полемическими.

Говоря же в целом об использовании прп. Максимом философии в его экзегезе трудных мест св. Григория, мы, с одной стороны, видим тенденцию к максимальному и весьма эффективному использованию философских учений, независимо от «конфессиональной принадлежности» их авторов, в раскрытии толкуемых им трудностей, в проведении и обосновании собственного учения (скажем, о неподвижности Бога или божественных логосах и энергиях), а с другой – он весьма внимателен к толкуемому автору и ссылается на его авторитет как Богослова, когда полагает границу философскому познанию, говоря, например, о непреложности какого-либо философского учения о «действии» ко внутритроичным отношениям или о непостижимости Божественной сущности. Таким образом, прп. Максим выступает всегда, прежде всего как мыслитель, старающийся сохранить и раскрыть суть предания, но само это сохранение и раскрытие производится во многом с помощью философии.

---

<sup>1</sup> Именно так, по мнению С.В. Месяц, следует понимать некоторые места Плотина (см. напр., *Enn.* 5.4.2; 1.3; 6.1), который использует концепцию двух действий, однако, по существу, отождествляет отеческое действие вышестоящей ипостаси, порождающей нижестоящую как свое продолжение, и демиургическое, поскольку создаваемый мировой Душой чувственный космос мыслится им как внешнее проявление ее душевных энергий.

**Список литературы**

1. Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1. – М., 1976.
2. Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 3. – М., 1981.
3. Беневиц Г.И. Иоанн Филопон. Учение // Православная энцикл. Т. 24. – М., 2010. – С. 635–647.
4. Дионисий Ареопагит: Сочинения, Максим Исповедник: Толкования / пер. Г.М. Прохорова. – СПб., 2002.
5. Лурье В.М. История Византийской философии. – СПб., 2006.
6. Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / пер. с греч. и прим. архим. Нектария (Яшунского). – М., 2006.
7. Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / сост. Г.И. Беневица, А.М. Шуфрина, Д.С. Бирюкова. – СПб., 2007.
8. Немезий Емесский, епископ. О природе человека. – М., 1996.
9. Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. – М., 2007.
10. Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиеп. Константинопольского: в 2 т. Т. 1. – СПб., 1912; Серг. П. 1994 р.
11. Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова: в 6 ч. Т. 3. – М., 1889.
12. Флоровский Георгий, прот. Тварь и тварность // Он же. Догмат и история. – М., 1998.
13. Balthasar H. U. von. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners. Zweite, völlig veränderte Auflage. – Einsiedeln, 1961.
14. Ioannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum / ed. H. Rabe. – Olms, 1963.
15. Lévy A. Le créé et le incréé. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin: Aux sources de la querelle palamienne. – Paris, 2006.
16. Proclus. On the Eternity of the World (de Aeternitate Mundi) / Greek text with Introduction, Translation, and Commentary by H. S. Lang and A. D. Macro. – Berkeley, 2001.
17. Sherwood P. The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism. – Roma, 1955.
18. Whittaker J. Plutarch, Platonism and Christianity // Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A.H. Armstrong, ed. by H.J. Blumenthal & R.A. Markus. – London, 1981. P. 50–63.

### **Славянофилы о понимании личности в контексте особенностей западного и русского мышления**

В статье раскрываются взгляды И. Киреевского, А. Хомякого и Ю. Самарина на личность, анализируется понимание мыслителями особенностей западного и русского мышления.

The article describes the views of the Russian thinkers I. Kireevsky, A. Homiakov and Yu. Samarin on the concept of personality, and analyses their understanding of the main features of Western and Russian thinking.

**Ключевые слова:** личность, славянофильство, рациональность, русская культура, западная культура, православие.

**Key words:** concept of personality, Slavophilism, rationality, Russian culture, Western culture, Orthodoxy.

Западное мышление в основных своих проявлениях ориентируется на рациональное, логическое начало. Оно возводится в ранг всеобщности и базируется на убеждении, что наиболее адекватным его воплощением выступает либо картезианское рациональное «Я», либо кантианская трансцендентальная субъективность – выражение «чистого разума». Для русской философии характерно иное понимание универсального субъекта мышления и культурного творчества. В его основе поиски решения проблемы не на уровне мышления, а на уровне самой жизни, оно онтологично, не замыкается в «логический монастырь» (Герцен), а ищет реальное бытие, реального человека за всеми мыслительными построениями. Именно русская философия, не без влияния философского историзма Шеллинга, пришла к выводу о том, что убеждение во всеобщности, универсальности разума является узким, не отвечающим действительности, что могут быть иные национально-культурные установки, в том числе и специфически русские. Для этого следовало преодолеть представление о подражательности русской философии, ее известной зависимости от Запада.

Как справедливо заметил А.Ф. Лосев, самой русской философии, в отличие от европейской, чуждо стремление к абстрактной интеллектуальной систематизации взглядов, к логическим понятиям и определениям [6, с. 302]. Она, с одной стороны, тяготеет к «чисто внутреннему», интуитивному, чисто мистическому познанию сущего, его «скрытых глубин» (что невозможно осуществить средствами логики); с другой – неразрывно связана с действительной жизнью, «берет свое начало в общем духе времени, со всеми его положительными и отрицательными сторо-

нами, со всеми его радостями и страданиями» [6, с. 312]. Это означает, что в том и другом отношении русская философия, пользуясь выражением позднего А.Ф. Лосева, «дорефлексивна». Она либо уходит от рационального осмысления действительности в область интуитивно невыразимого, либо, отказываясь вообще осмыслять и объяснять действительность, довольствуется ее непосредственной данностью и самоочевидностью. Таким образом, выявляется первый парадокс русской философии – «дорефлексивная рефлексия», или философствование вне философии. Отсюда отмечаемые Лосевым ее органические противоречия: построение картины мира на взаимоисключающих основаниях: порядка и хаоса, положительного и отрицательного, радости и страдания, скрытых глубин («чисто внутреннего») и «исключительно практической, ориентированной на жизнь» формы.

При всей внутренней близости славянофильства и немецкой философии 30–40-х годов XIX в. (генезис, стиль мышления и т. д.) различия между ними отчетливо проявлялись в вопросах, связанных с пониманием личности. Следует отметить, что для Германии, как, впрочем, и для всей Западной Европы, характерен культ личной свободы, произвол личности, эгоизм. Это не один раз подчеркивали славянофилы. В частности, по мнению Киреевского, в немецкой философии личность представлена как «индивидуальная, отдельная независимость», «индивидуальная изолированность» [3, с. 156]; для Самарина – это «личное произволение каждого» [7, с. 417]. Любомудры сумели увидеть, что Запад слишком увлечен «вещественными условиями вещественной жизни». Согласно Киреевскому, чувство самосохранения личности развилось в Европе до «щепетильного эгоизма» и «враждебной предубежденности против ближнего», а потребность истины исказилась в личности до «грубых требований осязания и мелочных потребностей» [3, с. 154]. Эти суждения Киреевского, сформировавшиеся в рамках шеллингианских обществ и журналов, нашли свое воплощение в славянофильских концепциях личности. А.С. Хомяков отмечает, что во всей немецкой духовной культуре прослеживается связь между «диким понятием германца о неограниченных правах личности» – в прошлом, и современной «всеразрушающей личностью», логически «развивающейся из протестантизма» [9, с. 456].

Анализируя европейскую общественную мысль, К. Аксаков приходит к мнению, что основу европейской культуры составляет развитая личность: «Личная независимость, личная свобода ... всегда были исходной точкой и идеалом в Европе» [1, с. 328]. Развитый индивидуализм привел к замкнутой корпорации, поэтому и понадобилось выработать объективное право, регулирующее отношения индивида с обществом, – подчеркивает Аксаков в работе «Об основных началах русской истории» (1849). Возникает вопрос: можно ли сравнивать с Европой Россию и ставить вопрос о свободе личности и индивидуализме по примеру Европы?

А.С. Хомяков констатирует, что в Европе нельзя научиться нравственности, так как там «не допускают ничего истинно общего, ибо не хотят уступить ничего из прав личного произвола» [12, с. 42]. К. Аксаков связывает толкование личности с политической историей Западной Европы вообще, германцев в частности: «свобода внешняя, политическая», «рабское чувство покоренного легло в основание западного государства... Запад, из состояния рабства переходя в состояние бунта, принимает бунт за свободу» [1, с. 315]. Для западного человека характерно то, что отразилось и в самопознании личности народа Германии и, опосредованно, в немецкой философии, в ее концепции личности – «чувство самолюбия, которое не допускает сознание прежних заблуждений» [9, с. 456–457]. Этот (западный) человек, в оценке философа, «почти всегда доволен своим нравственным состоянием», ему присущ «всеобщий эгоизм», у него складывается «строй души, из которого развивается и родовое чванство и презрение к другим народам» [9, с. 458]. Для него идеалом стал «общественный договор», к которому под влиянием рационального элемента стремится все западное общество [3, с.159].

Всем этим характерным для западноевропейского, в том числе и немецкого менталитета, представлениям о личности, отразившимся и сфере духовной жизни (философия, искусство, мораль), славянофилы противопоставляли представления о личности, сложившиеся на Руси. Они несколько идеализировали представления о личности, выделяя то, что соответствовало их исходным установкам. И, тем не менее, многое в их суждениях, безусловно, ценно и позволяет глубже понять национальное своеобразие осмысления личности, сложившееся в рамках русской традиции в контексте сопоставления культуры Европы и России. В ходе такого сравнительного анализа И.В. Киреевский приходит к выводу, что на Руси «никакая личность... никогда не искала выставить свою самородную собственность как какое то достоинство; но все честолюбие частных лиц ограничивалось стремлением быть правильным выражением основного общинно-православного духа общества» [4, с. 229]. Характерно в этом смысле и высказывание К. Аксакова, который писал, что в русской общине развито «хоровое чувство», «личность... не подавлена: она только лишена своего буйства, эгоизма, исключительности» и «свободна как в хоре» [2, с. 111–112].

Ю. Самарин, отмечая, что России еще предстоит воспитать личность, выделил такую ее черту, как самоотречение, считая ее высшим актом личной свободы и сознания [7, с. 479]. Отсюда следовали и другие характеристики личности: «терпение, простота и смирение», так как русский народ «постепенно чувствует свою греховность» [7, с. 315]. Об этом же говорили и другие представители раннего славянофильства. Так, Хомяков отмечал смирение, кротость, терпение, способность к самопожертвованию [8, с. 8–9], а Киреевский видел в русской личности «стремление уничтожиться» ради всех [5, с. 159]. По справедливому за-

мечанию Бердяева, славянофилы подхватили гегелевскую идею о призвании народов и применили ее к русскому быту. Они увидели в нем целостность и органичность, которую противопоставили раздвоенности и рассеянности Западной Европы, в рационализме же отметили наибольшее зло и опасность для человека. Так, например, А. Хомяков констатировал характерный для Европы «разрыв между жизнью и знанием», отмечая, что Германия «довела себя до состояния чисто аналитической машины, утратившей всякое живое сознание фактов» [9, с. 230].

По мнению Киреевского, «многомыслие, разноречие кипящих систем и мнений при недостатке одного общего убеждения ... раздробляет сознание общества» на отдельные стремления и действует «на частного человека, раздваивая каждое живое движение его души» [4, с. 229]. «В одном углу, – пишет русский мыслитель, – у этого человека живет чувство религиозное, в другом – сила разума, в третьем – стремление к чувственным утехам, в четвертом – нравственность – семейное чувство, в пятом – стремление к личной корысти, в шестом – стремление к наслаждениям изящно искусственным» [4, с. 229]. Нам представляется, что эта обобщенная характеристика является предельно точной, выражающей саму сущность раздробленности, дискретности состояния внутреннего мира личности на Западе, вызванного многими причинами: влиянием буржуазных отношений с их товарно-денежными ценностями; характером западного христианства – католичества и протестантизма с их рационализмом, заслоняющим земную веру; господствующими на Западе рационалистическими принципами римского права; и, наконец, характером философии, наиболее полно воплощенной в учениях Лейбница, Канта, Гегеля с их выдвиганием на первый план рационалистических методов познания, когда категории заслоняют реальную жизнь. Западному типу личности славянофилы противопоставили личность русского человека, для которого, по убеждению Киреевского, характерно «стремление и цельность бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского» [4, с. 230]. Русский человек, подчеркивал Киреевский, каждое важное и неважное дело свое всегда связывал непосредственно с высшим понятием ума и с глубоким средоточием сердца – с молитвой.

В работах «Мнение иностранцев о России» (впервые напечатана в славянофильском журнале «Московитянин» в 1845 г.) и «Мнение русских об иностранцах» (1845) А. Хомяков попытался исследовать отношения, сложившиеся между Западной Европой и Россией, определяя их как «смешение страха с презрением». Он считает такое отношение иррациональным, не имеющим расовых и языковых оснований. Причина его, по Хомякову, – «глубокое сознание различия России и Западной Европы» [8, с. 11]. Хомяков показывает самобытный, творческий характер русской культуры, ссылаясь на гений Ломоносова. Вместе с тем он подчеркивает, что «наша ученическая доверчивость все перенимает, все по-

вторяет, всему подражает» [8, с. 11–12]. Поэтому признается просвещенным «всякое явление западного мира», в том числе и немецкая философия, когда воспринимается «новая система и новый оттенок системы», «всякий плод досуга немецких философов и французских портных». В своем полемическом запале Хомяков, глубоко изучивший немецкую философию, рассматривает ее в одном ряду с модой и упрекает своих соотечественников в том, что они не осмелились «спросить» у Запада, все ли то правда, что он, Запад, говорит.

Высказывая свои критические замечания в отношении немецкой философии, А. Хомяков отвергает чисто логическое, словесное восприятие науки и подчеркивает роль реальной жизни. Такая онтологизация знания характерна для русской философской традиции. Следует узнать, пишет он, т. е. полюбить ту жизнь, которую хотим обогатить наукою, жизнь, «полную силы предания и веры» [10, с. 38]. В этих суждениях Хомякова отчетливо проявилась противоположность немецкого, чисто рационального «головного» подхода к философии и славянофильского, дополняющего разум, логику силой «предания и веры». Рассудок, – приходит Хомяков к выводу в статье «Мнение русских об иностранцах», – вообще никогда не понимает жизненной полноты [8, с. 44–45].

Как и Хомяков, И.В. Киреевский анализирует различия западноевропейской, в том числе немецкой, и русской мысли. Восточные (в том числе и русские) мыслители, полагает Киреевский, заботятся, прежде всего, о правильности состояния мыслящего духа, западные – о внешней связи понятий. Восточные для достижения полноты истины ищут внутренней цельности разума, западные – опираются на анализ, расчленение, где нравственность, красота, польза разъединены и понимаются лишь отвлеченным рассудком, «бесчувственным холодом рассуждения» [4, с. 209]. Таким образом, Киреевский формулирует характерные черты западной и русской мысли: раздвоение и рассудочность отличают западную мысль, цельность и разумность – русскую. Осознание этих различий позволяет Ю. Самарину четко определить пределы заимствований на Западе. По его мнению, философ должен ограничиваться лишь той областью, которая относится индифферентно к «коренным началам», т. е. областью фактического знания, внешнего опыта и материальных усовершенствований» [7, с. 479].

К «коренным началам» славянофилы относили христианскую религию, полагая, что существенные различия между культурами определяются ее особенностями: католицизмом и православием, – с одной стороны, протестантизмом – с другой. В статье «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» (1852) Киреевский рассматривает православие как истинное христианство, сохранившее его неискаженные черты, в особенности христианскую аскезу. Что касается западного христианства, то оно унаследовало многие типичные черты дохристианского древнего Рима, в котором все отношения между лично-

стями строились только на уровне внешних юридических норм, а истинность мышления проверялась подчинением внешним правилам формальной логики. Соответственно, западная культура, в том числе и ее духовное ядро – философия, усвоила подчинение внешнему авторитету, власти.

Киреевский связывает принцип авторитета с католичеством, а индивидуализм – с протестантством. Православие же строится на совершенно других основаниях, здесь личность не подчинена внешнему авторитету, не атомизирована, она – частица духовной соборной общности, а не замкнутый, автономный индивид. Поэтому православие выступает не просто как вероучение, альтернативное западным формам христианства, а как особый образ жизни, лишенный внешней формальности. Такое понимание роли православия как основы русской культуры, в том числе и философии, служит основой синтеза не только мышления, но и самой жизни.

#### Список литературы

1. Аксаков К.С. О русском воззрении // Аксаков К.С. Эстетика и литературная критика. – М., 1995. – С. 315–320.
2. Аксаков К.С. Записка о «внутреннем состоянии России // Русская идея. Антология / сост. М.А. Маслин. – М., 1992. – С. 111–112.
3. Киреевский И.В. В ответ Хомякову // Киреевский И.В. Критика и эстетика. – М., 1998. – С. 154–159.
4. Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Критика и эстетика. – М., 1998. – С. 209–229.
5. Киреевский И.В. Взгляд на русскую литературу с Петра Первого // Киреевский И.В. Критика и эстетика. – М., 1998. – С. 159–160.
6. Лосев А.Ф. Гибель буржуазной культуры и ее философия // Россия и Европа. Опыт соборного анализа. – М., 1992. – С. 302–312.
7. Самарин Ю.Ф. О мнениях «Современника» // Самарин Ю.Ф. Избр. произв. – М., 1996. – С. 417, 479.
8. Хомяков А.С. Мнение иностранцев о России // Хомяков А.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. – М., 1914. – С. 11–14.
9. Хомяков А.С. О старом и новом // Хомяков А.С. Соч.: в 2 т. Т.1. – М., 1994. – С. 456–470.
10. Хомяков А.С. О возможности Русской художественной школы // Хомяков А.С. О старом и новом. – М., 1988. – С. 144.
11. Хомяков А.С. Замечания на статью Соловьева «Шлецер и антиисторическое направление» // Хомяков А.С. Соч.: в 2 т. Т.1. – М., 1994. – С. 519–533.
12. Хомяков А.С. Ответное письмо А.И. Кошелеву // Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 8. Письма. – М., 1900. – С. 297–298.

### **Проблема субъектов истории в творчестве Н. С. Трубецкого**

В статье анализируется вариант решения проблемы субъектов истории, разработанный Н.С. Трубецким. Его взгляды по данному вопросу сравниваются с представлениями ряда других мыслителей: Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева, Л.И. Мечникова. Выявляются черты сходства и различия между их концепциями. Делается вывод об актуальности взглядов Трубецкого на проблему субъектов истории.

The article examines the solutions to the problem of subjects of history developed by NS Trubetsky. His views on this issue is compared with the views of other thinkers: N.Y. Danilevskii, K.N. Leontiev, L.I. Mechnikov. It identifies similarities and differences between their concepts. In conclusion it emphasises the relevance of Trubetsky's views on the problem of subjects to the modern history.

**Ключевые слова:** русская философия истории, субъект истории, цивилизационно-культурологическое направление, евразийство, культура.

**Key words:** Russian philosophy of history, subject of history, culture.

Взгляды Н.С. Трубецкого представляют несомненный интерес с историко-философской точки зрения, так как на их основе возникла одна из последних оригинальных систем, продолжавших дореволюционные традиции русской философии – евразийство. В нем нашли своеобразное преломление взгляды на субъект истории Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева. Несмотря на существенные различия, для всех теорий цивилизационно-культурологического направления был характерен поиск субъекта истории среди культурно дифференцированных и в силу этого относительно обособленных частей человечества.

Появление подобной дифференциации мыслилось Трубецкому как следствие двух влияний. Одно влияние оказывалось со стороны христианской религии. Христианство Трубецкой представлял практически так же, как Данилевский и Леонтьев. Исторически значимым в христианстве всем им виделось не столько его общечеловеческое содержание, одинаковое для всех людей, сколько воплощение христианских идей в учении и деятельности конкретных церквей. Только православная церковь представлялась им, вслед за славянофилами, настоящей продолжательницей дела Христа на земле и, следовательно, оберегающий ее народ – важнейшим субъектом истории, стоящим в ряду с подобными субъектами прошлого. Так, Данилевский писал о том, что «русскому и большинству прочих славянских народов достался исторический жребий быть вместе с греками главными хранителями живого предания религиозной истины

– православия и таким образом быть продолжателями великого дела, выпавшего на долю Израиля и Византии» [1, с. 407]. Считал православие наиболее адекватным выражением евангельской истины и Леонтьев. Будущее России ставилось им в зависимость от того, сумеет ли она сохранить идеалы византийского православия или нет. Характерно, что критика Леонтьевым Достоевского была направлена, прежде всего, на универсальный, общеевангельский характер христианства последнего, в то время как для России, по Леонтьеву, необходимо именно православие. Леонтьев спрашивал: «какое же *именно* христианство спасет будущую Россию: первое, неопределенно-евангельское, которое непременно будет искать *форм*, – или второе, с определенными формами, всем, хотя с виду (если не по внутреннему смыслу) знакомыми?» [2, с. 321]. И отвечал, что только византийское, аскетическое православие может еще противостоять ложному идеалу всеобщего, одинакового счастья.

Трубецкой вторит Данилевскому и Леонтьеву, когда пишет о том, что России не надо искать никакой новой веры, так как та вера, которая ей дана, является наиболее правильным отражением евангельских истин:

«Восточное Православие, представляющее из себя самый чистый вид подлинного христианства, сумевшее уберечься как от сатанинского соблазна земного владычества, одолевшего католицизм, так и от поразившего протестантство соблазна гордости человеческого ума и бунта против авторитета, – это восточное Православие всегда и должно остаться тем сокровищем, которое мы должны беречь и за дарование которого вся Русская земля ежечасно должна благодарить Всевышнего» [13, с. 293].

Правда, Трубецкой считал, что каждая из конфессий помогает тому народу, среди которого она распространена, своим путем приходить к Богу. В работе «Соблазны единения» (1923) он специально рассмотрел вопрос о возможности объединения различных направлений христианства. На основании того, что отсутствует объективный критерий для различения истинности и ложности вероучения той или иной церкви, Трубецкой приходит к выводу, что каждый христианин «должен всем существом своим принадлежать к той Церкви, которая открыта ему как истинная» [14, с. 317]. При таком подходе важнее становится не то, к какой именно разновидности христианства принадлежит человек, а сам факт того, что он принадлежит к церкви, что он испытывает внутреннее единение с ней, что он участвует в церковной жизни. Можно констатировать, что религиозные различия играют в представлениях о субъекте истории Трубецкого гораздо меньшую роль, чем у его непосредственного предшественника Леонтьева. Этот же вывод косвенно подтверждается и эсхатологическими представлениями Трубецкого: он предвидит объединение церквей в конце существования мира. Не победу православной церкви над всеми остальными, а именно соединение всех. До той поры различные религиозные направления будут осуществлять дифференци-

цию населения земли, не позволяя ему сложиться в единый субъект истории, дробя на множество отдельных субъектов.

Второй фактор обеспечения поликультурности субъекта истории, играющий очень важную роль в концепции Трубецкого, – это природные условия обитания народов. Ключевая работа Трубецкого, посвященная рассмотрению этого фактора, – «Наследие Чингисхана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока» (1925). В этой работе Трубецкой проводит идею о зависимости исторического развития народов от их географического положения. В частности, благодаря ряду географических признаков, согласно Трубецкому, должна быть выделена особая область, которая не вписывается в принятое в науке деление на Европу и Азию. Он предлагает считать эту область особым материком или особой частью света, которую можно назвать Евразией и которая «по самой своей природе оказывается исторически предназначенной к тому, чтобы составить государственное единство» [9, с. 214]. Причем, это единство Евразии благодаря стабильности воздействия природных факторов является не только достоянием прошлого, но и перспективой будущего. Поэтому задачу России Трубецкой видел в том, чтобы «осознать, наконец, свою подлинную природу и вернуться к выполнению своих собственных исторических задач» [9, с. 260], т. е. к государственному объединению Евразии. Эту задачу пыталась решить Российская империя, бывшая, по выражению Трубецкого, «ядром империи Чингисхана» [9, с. 213]. Эта же задача остается у России как специфического субъекта истории и в будущем, несмотря на ее коммунистическое настоящее.

Характер понимания Трубецким факторов культурной дифференциации демонстрирует сущность его взглядов на субъект истории в целом. Прежде всего, надо отметить, что в силу действия этих факторов таким субъектом не может быть человечество. Природное разграничение народов географическими перегородами, с одной стороны, и их духовное разграничение вероисповедными различиями, – с другой, превращает человечество в собирательное понятие, актуальная реальность которого может возникнуть только при условии прекращения земной истории в результате божественного вмешательства.

Идея о влиянии географического фактора на историческую жизнь народов, конечно, не была оригинальной. Она высказывалась задолго до Трубецкого и, в частности, русскими мыслителями. Например, она подробно рассмотрена в главном труде Л.И. Мечникова «Цивилизация и великие исторические реки» (1889). В этой работе Мечников, используя богатый фактический материал, описывает то воздействие, которое оказывают на историю человечества природные условия. Он выявляет те влияния, «которые, вытекая из разнообразия отношений между геосферой, гидросферой и атмосферой, то есть между тремя составными частями нашей планеты, оказывают влияние на исторические и социальные судьбы человечества» [3, с. 277]. Однако, как видно даже из приведенной

цитаты, Мечников рассматривал воздействие природных условий в целом на человечество. Особенности истории отдельных народов или континентов, проистекавшие из этих условий, понимались им как варианты внутри одного субъекта исторического развития, создающие в своей совокупности единую картину истории человечества.

У Трубецкого выражен иной взгляд на данную проблему. Во-первых, влияние природных условий, по его мнению, приводит к формированию отдельных исторических организмов (народов или их объединений), получающих от этого свои собственные исторические задачи и специфическую судьбу, отличную от судьбы других организмов. Во-вторых, Трубецкой увязывает действие естественных факторов с действием факторов культуры народов. Культура, по Трубецкому, всегда неразрывно связана с создавшим ее социальным организмом и понятна только людям, входящим в этот организм:

«... всякий человек способен вполне воспринять только создания той культуры, к которой сам принадлежит, или культур, ближайших к этой культуре» [4, с. 330].

Таким образом, именно культурный фактор является решающим в наделении народов статусом субъекта истории. Географический же фактор имеет в концепции Трубецкого только вспомогательное значение, он преодолевается народами по мере совершенствования техники и транспорта. Но вот различия, закрепленные в культуре народов, остаются и обособляют их носителей. Ведь реальной позитивной альтернативы национальным культурам, по Трубецкому, нет. Общечеловеческая культура в его представлении чрезвычайно односторонняя: при громадном развитии науки и техники ее характеризует «полная духовная бессодержательность и нравственное одичание» [4, с. 328]. В подобном изображении сочетания действия географического и культурного факторов при формировании субъекта истории проявилась оригинальность подхода Трубецкого.

В своеобразном манифесте евразийства – работе «Европа и человечество» (1920) Трубецкой подчеркивает, что слова «человечество» и «общечеловеческая цивилизация» являются «выражениями крайне неточными и за ними скрываются очень определенные этнографические понятия» [6, с. 59]. Поэтому вместо них Трубецкой предлагает использовать категории конкретных народов и культур, являющихся равноценными и качественно несоизмеримыми [6, с. 81]. Вполне понятно, что историческое движение рассматривается им при этом не как всеобщее накопление «прогрессивных» явлений в человечестве, а как деятельность по созданию данным народом уникальных культурных ценностей. Под культурной ценностью Трубецкой понимал «всякое целесообразное создание человека, сделавшееся общим достоянием его соотечественников» [6, с. 83]. В этом определении обращает на себя внимание та особен-

ность, что культурной ценностью признается не то, что стало достоянием всего человечества, а только то, что стало достоянием данного народа.

Об отказе Трубецкого от признания человечества субъектом истории ярко свидетельствует и его трактовка цели исторического движения. Одним из логических следствий представлений Трубецкого была критика им попытки изобразить общечеловеческую цель исторического развития. По его мнению, признание мирового исторического прогресса, изображение истории как непрерывной цепи не позволяет определить, «где находится конец этой цепи» [6, с. 65]. Принятие же за венец исторической эволюции европейской культуры в соответствии с его взглядами – это чисто условное предположение, не имеющее объективной доказательной силы [6, с. 69]. В работе «Об истинном и ложном национализме» (1921) Трубецкой подробно описывает свое понимание цели истории. По его мнению, «только достигнув самобытности, основанной на самопознании, человек (и народ) может быть уверен в том, что действительно осуществляет свое назначение на земле, что действительно является тем, чем и для чего был создан» [12, с. 116]. А создан он, согласно Трубецкому, для того, чтобы наиболее полно и ярко выразить себя в самобытной национальной культуре.

Трубецкому казалось, что на смену западному идет новый тип культуры, который создает Россия, поэтому таким важным представлялось ему опереться на самобытные элементы в русской традиции, выразить и развить то оригинальное, что сформировалось в допетровской Руси. Отсюда у Трубецкого неприязненное отношение к европеизации России, начавшейся с реформ Петра I и нарушившей, по его мысли, историческое дело России, дело консолидации ею славянских и азиатских народов. Насильственное насаждение европейской цивилизации привело к появлению национального вопроса, втянуло страну в бессмысленные для нее европейские войны. Кроме того, приобщение к непрерывно меняющейся европейской культуре разных поколений россиян порождает конфликтные явления в обществе. То, что на Западе является результатом постепенной эволюции, при заимствовании представляет собой чередование скачков и эпох застоя. Действие этой негативной тенденции усугубилось тем, что сама европейская культура в начале XX в. попала в период кризиса, выражением которого стала Первая мировая война. Выход из этого порочного круга виделся Трубецкому в том, чтобы изменить точку зрения на Россию, признать ее, как и другие народы, самостоятельным субъектом истории, а для этого искать объяснения ее исторического пути с позиций не общечеловеческой (под которой, как правило, понималась западная цивилизация), а восточной цивилизации.

Отрицание Трубецким реальности человечества как субъекта истории, тем не менее, не привело его к полному отказу от понятия исторической закономерности. Во взглядах мыслителя на историю можно выделить ряд идей, свидетельствующих о признании им в истории не-

скольких закономерностей. Во-первых, в качестве важнейших условий культурного творчества он указывал на существование потребностей, делающих «необходимым искание новых путей к удовлетворению этих потребностей» [6, с. 85]. Во-вторых, Трубецкой выделял особую роль такого фактора, как столкновение народов, так как считал, что «для всякой нации иноземное иго есть не только несчастье, но и школа» [10, с. 160]. Например, он писал о положительном воздействии на государственное объединение Руси нашествия Чингисхана, отмечал историческую необходимость совершенного завоевателем дела [9, с. 215]. Наконец, в последний период своего творчества Трубецкой пришел к выводу о наступлении идеократического строя, в котором устанавливается господство идеи-правительницы, подчиняющей себе все стороны жизни народа. Трубецкой верил, что «водворение идеократического строя во всем мире неизбежно и в ближайшем будущем предстоит перестройка карты земного шара» [11, с. 442].

Остается рассмотреть понимание Трубецким исторической роли личности. В полном соответствии с установками своей философии он считал, что деятельность исторических личностей приносит положительные результаты только в том случае, если она совпадает с тенденциями, продиктованными естественными условиями развития народов. Так, например, последствия объединения Чингисханом географически предрасположенной к этому Евразии были позитивны – возникло мощное социальное образование. А последствия реформ Петра I, не совпадавшие с ее характером, были, по Трубецкому, негативны – Россия «оказалась в хвосте европейской культуры, на задворках цивилизации» [5, с. 133]. Отношение Трубецкого к исторической роли человеческой личности еще раз показывает, что в качестве субъекта истории он рассматривал только народы и, соответственно, заявлял, что главным предметом исследования евразийцев является «та многонародная личность, которую в совокупности с ее физическим окружением (территорией) евразийцы называют «Евразией» [7, с. 109].

Анализ представлений Н.С. Трубецкого позволяет сделать вывод о том, что центральной категорией его взглядов должна быть признана культура. Именно в ней следует искать ключ к пониманию Трубецким субъекта истории. Мыслитель писал, что природа не терпит пустот, а требует созидания, творчества [8, с. 361]. Культурное творчество и есть тот элемент жизни народа, который придает его существованию самостоятельное значение. Для того чтобы это творчество было положительным, приводило к созданию истинных культурных ценностей, оно должно основываться, согласно Трубецкому, на двух идеях. Во-первых, культурное творчество должно быть национальным, отвечающим потребностям конкретного народа, а во-вторых, осуществляться «при ощущении религиозной связи человека и нации с Творцом вселенной» [8, с. 361]. На основании всего сказанного можно придти к заключению,

что статус субъекта истории, согласно Трубецкому, принадлежит народу, развивающему свою национальную культуру при ее связи с высшими религиозными ценностями.

Таким образом, в творчестве Трубецкого продолжилась тенденция к отказу от задачи сведения многообразия истории к единому потоку, берущая начало от Данилевского и Леонтьева. Вызванное своеобразным набором причин, историческое движение одного народа часто даже не дает возможности сравнить его с движением другого. Это означает, что предметом исторического исследования не могут быть закономерности всемирной истории. Ее просто нет. А есть отдельные истории разных народов, которые практически несравнимы между собой. Субъектами истории здесь становились своеобразные культуры, самоценные и одинаково значимые. Это позволяло приблизить картину истории к многообразной сложности жизни, что придает взглядам Трубецкого на субъект истории актуальность и в наши дни.

#### Список литературы

1. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Книга, 1991.
2. Леонтьев К.Н. О всемирной любви // Россия, Восток и Славянство. – М.: Республика, 1996. С. 312–329.
3. Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки. – М.: Прогресс, Пангея, 1995.
4. Трубецкой Н.С. Вавилонская башня и смешение языков // История. Культура. Язык. – М.: Прогресс, 1995. – С. 327–338.
5. Трубецкой Н.С. Верхи и низы русской культуры // История. Культура. Язык. – М.: Прогресс, 1995. – С. 126–140.
6. Трубецкой Н.С. Европа и человечество // История. Культура. Язык. – М.: Прогресс, 1995. – С. 55–104.
7. Трубецкой Н.С. К проблеме русского самопознания // История. Культура. Язык. – М.: Прогресс, 1995. – С. 105–113.
8. Трубецкой Н.С. Мы и другие // История. Культура. Язык. – М.: Прогресс, 1995. – С. 349–361.
9. Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // История. Культура. Язык. – М.: Прогресс, 1995. – С. 211–266.
10. Трубецкой Н.С. О туранском элементе в русской культуре // История. Культура. Язык. – М.: Прогресс, 1995. – С. 141–161.
11. Трубецкой Н.С. Об идее-правительнице идеократического государства // История. Культура. Язык. – М.: Прогресс, 1995. – С. 438–443.
12. Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме // История. Культура. Язык. – М.: Прогресс, 1995. – С. 114–125.
13. Трубецкой Н.С. Религии Индии и христианство // История. Культура. Язык. – М.: Прогресс, 1995. – С. 267–294.
14. Трубецкой Н.С. Соблазны единения // История. Культура. Язык. – М.: Прогресс, 1995. – С. 307–318.

### Историософия Н.А. Бердяева

В статье анализируется историософская проблематика в творчестве Н.А. Бердяева, в частности, раскрываются пять принципов построения общественной жизни: иерархичность, аристократизм, индивидуализм, свобода и консерватизм; рассматривается «русский коммунизм» в контексте «русской идеи» и в эсхатологической перспективе.

The article examines the issues of Historiosophy in N.A. Berdyaev's works, in particular, it reveals five principles in construction of public life: hierarchy, aristocracy, individualism, freedom and conservatism, it also considers the "Russian communism" in the context of the "Russian idea" in its eschatological perspective.

**Ключевые слова:** эсхатология, русский коммунизм, русская идея, марксизм, либерализм, демократия.

**Key words:** eschatology, Russian communism, Russian idea, Marxism, liberalism, democracy.

Интерес к социально-исторической проблематике пробудился у Н.А. Бердяева в самом начале его творческого пути, еще в период его увлечения марксизмом. Правда, это увлечение продлилось недолго, и очень скоро Н.А. Бердяев перешел от апологетики марксистской социальной теории к ее критике. Если говорить точнее, то марксизм используется Н.А. Бердяевым лишь в связи с критикой позитивистской социологии Н.К. Михайловского, и в рамках этой критики он ничего оригинального не предлагает, повторяя, в целом, те аргументы, которые уже выдвигались до него Г.В. Плехановым и В.И. Лениным. Н.А. Бердяев с позиций марксистской теории пытается дать социально-философский анализ категорий прогресса, личности, общества. Впрочем, уже здесь марксизм его не вполне устраивает, и он, в частности, говорит, что «социальное развитие проникнуто принципом социально-психической, а не материально-механической причинности» [6, с. 114].

Уже в 1903 г. Н.А. Бердяев выступает с критикой марксизма. Главными объектами его критики оказываются материализм, экономический детерминизм и учение о классовом характере идеологии. Н.А. Бердяев утверждает, что «нельзя быть идеологом класса, можно лишь принадлежать к данному классу, быть проникнутым его интересами, отстаивать их, тогда неуместным оказывается слово “идеолог”, или, не принадлежа к классу, и, будучи заинтересованным, защищать справедливость его требований, но это значит быть идеологом правды, руководствоваться сверхклассовым интересом, и поэтому тут неуместно слово “классовая”»

[3, с. 125]. Основной пафос критики марксизма сводится к тому, что он перестает быть наукой, или философией, и становится религией:

«Социалистическая религия не есть организация экономической жизни... это целое вероучение, решающее вопрос о смысле жизни и цели истории, она пытается воздвигнуть царство счастья и справедливости, опираясь на идею прогресса, но при этом эта новая вера считает возможным и должным для счастья тысяч одного сделать несчастным и даже уничтожить, превратить в средство, это есть соблазн отвлеченного гуманизма» [5, с. 537].

Критика марксизма приводит Н.А. Бердяева к размышлениям о границах социальной теории и о возможностях ее применения. Такая теория, как и всякая иная, должна начинаться с определения своего предмета, с выделения социальных явлений из многообразия мироздания.

«Выделив общественность, “социальное” из всей совокупности мирового целого, социология начинает внутреннее расчленение, методологическую изоляцию различных родов в общественном процессе, как, например, экономического, правового и т. д. и, таким образом, устанавливает абстрактные соотношения» [3, с. 106].

Но и в этом случае возможности социальной теории будут существенно ограничены, так как такие вопросы, как происхождение общества, его место в мире и многие другие, в рамках социальной теории исследоваться не могут.

«Объединить различные ряды явлений, исследуемые различными социальными науками, и понять их как единое целое, это задача метафизики» [3, с. 111].

Социальная теория может лишь устанавливать функциональные зависимости между отдельными элементами общественной жизни. В конце своей творческой биографии, обращаясь к своим оппонентам, Н.А. Бердяев вновь ставит вопрос о границах социальной теории и о необходимости обращения к метафизике при изучении общества и человека:

«Ваше социологическое мироощущение и мирозерцание затмило для вас тайны Божьего мира, оторвало вас от жизни космической. Вы, “передовые” люди века, выпали из божественного миропорядка и утвердились на ограниченной поверхности земли. Все сделалось у вас социальным, производным от социальных категорий, все подчинилось социальности. Поэтому все стало у вас поверхностным, все лишилось глубоких основ, лишилась глубоких основ и сама социальность. Социальность ваша, общественность ваша есть абстракция из абстракций. Социологическое мирозерцание О. Конта или К. Маркса – абстрактное мирозерцание. Социологизм ваш оторвал вас не только от жизни космической, но и от жизни исторической. Отвлеченный социологизм одинаково противоположен и конкретному космизму, и конкретному историзму» [7, с. 31].

Так, Н.А. Бердяев приходит к осознанию необходимости создания такой социальной теории, которая смогла бы преодолеть ограниченность позитивной науки и рассматривала бы все социальные проблемы с точки зрения вопроса о судьбе человека в мире. Но последний вопрос для Н.А. Бердяева относится к разряду метафизических. Однако в своих усилиях Н.А. Бердяев не одинок, так как у А.С. Хомякова и Вл. Соловьева он обнаруживает аналогичное стремление к восстановлению такого целостного опыта, в котором дано все сущее. Более того, в самом русском национальном духе, в самой русской ментальности заложено стремление к такой целостности. Русская мысль, выраженная в форме литературы, публицистики или философии, в любом случае обращаясь к общественным проблемам, рассматривает их под знаком конечных философских вопросов.

«Наше идеалистическое движение вполне национально и самобытно, оно пытается решить на почве традиций, завещанных нам историко-философской мыслью, проблему личности и проблему прогресса и приводит к философии свободы и освобождения» [2, с. 723].

Метафизика позволяет раскрыть религиозно-онтологические основы общества и выявить принципы, на которых строится общественная жизнь. Таких принципов Н.А. Бердяев выделяет пять: иерархичность, аристократизм, индивидуализм, свобода и консерватизм. Хотя эти принципы и реализуют себя в конкретном социальном содержании, по своему происхождению они не принадлежат к посюстороннему миру, и поэтому научная мысль не может постичь их глубинное содержание. Эти принципы возникают из глубин божественного творения, они появляются тогда же, когда создается мир. Они представляют собой «законы», установленные творцом для человека, и поэтому на их основании строится любое человеческое общество. Н.А. Бердяев дает такое описание каждого из этих принципов.

*Иерархичность.* В содержании этого принципа отражается небесная иерархия, в которой раскрывается отношение творца к своему творению. Поэтому человеческое общество организуется в соответствии с небесной иерархией. Принцип иерархии упорядочивает общественную жизнь, устраняет социальный хаос, распределяет индивидов в различные социальные группы и классы. Принцип иерархичности означает, что неравенство неустранимо из общественной жизни, и поэтому оно проявляется в самых разных общественных сферах: в экономической, социальной, нравственной, эстетической и т. д. Ставить вопрос о ликвидации неравенства – значит уничтожить само общество. Любая попытка достижения равенства приведет к еще большему неравенству и как следствие только увеличит социальную несправедливость. Русская революция самым наглядным образом это подтвердила.

*Аристократизм.* Под принципом аристократизма Н.А. Бердяев понимает стремление к лучшему качеству. Наивысшее качество из всех возможных принадлежит Богу. На социальном уровне аристократизм выражается в господстве лучших. Аристократизм представляет собой обязательное свойство любой социальной организации, он не сводится к классовому или сословному положению, так как имеет духовную природу. В человеке аристократизм выражается в таких качествах, как способность к самопожертвованию, нестяжательство, творческая одаренность и т. п. В русской истории этот принцип реализовал себя с определенными особенностями, так как исторически русская аристократия не прошла через период рыцарства, а после Петра I она оказалась отягощена бюрократическими повинностями. Но, тем не менее, все наивысшие проявления русского духа – в литературе, искусстве, в государственной и воинской службе – связаны именно с аристократией.

*Индивидуализм.* Этот принцип также проявляется в любой исторической эпохе, так как под ним имеется в виду, что индивидуален не только каждый отдельный человек, но и любое общество, любая историческая эпоха. Степень индивидуализации зависит не только от богатства и развитости общественной жизни, но и от богатства и развитости личности. Утрата индивидуальности означает нивелировку всех социальных качеств, уничтожение всякой иерархии, стирание различий между лучшим и худшим качеством. Общество, стремящееся к достижению равенства, неизбежно принижает индивидуальность, что опять-таки подтверждает опыт русской революции.

*Свобода.* Категория свободы занимает одно из самых важных мест в философии Н.А. Бердяева. Он связывает ее возникновение даже не со временем творения мира, а с такими глубинами бытия, в которых еще не произошло появление Бога. Бердяев Н.А., вслед за немецкими мистиками, особенно Я. Бёме, утверждает, что первоначально имело место некое особое состояние, характеризуемое немецким словом *Ungrund*, «безосновное», «без-дна», в недрах которой и зарождаются Свобода и Бог. Получается, что свобода и Бог родственны и равны по происхождению, и именно поэтому Бог не в праве распоряжаться Свободой. Первое проявление Свободы – акт грехопадения, который был искуплен жертвой Христа. В общественной жизни принцип свободы проявляется в том, что человек обладает правом выбора, он способен по своему усмотрению и даже по своей прихоти преобразовывать окружающую его действительность, но вместе с тем его действия могут повлечь за собой как пользу, так и вред, ибо свобода сохраняет свою двойственность.

*Консерватизм.* Этот принцип отражает столкновение вечности и времени и противостоит бездумной тяге к изменениям, какими бы они ни были: «Смысл консерватизма не в том, что он препятствует движению вперед и вверх, а в том, что он препятствует движению назад и вниз, к хаотической тьме» [7, с. 100]. В общественной жизни консерватизм воз-

вращает человека к вечным ценностям, к неизменным истинам, без которых сама социальная действительность лишена смысла.

Исходя из этих религиозно-онтологических принципов, Н.А. Бердяев рассматривает разнообразные социальные и исторические процессы.

Так, революция для Н.А. Бердяева враждебна в первую очередь принципу свободы, так как главная ее движущая сила – это народные массы, ведомые не голосом разума, а темными инстинктами. Революция стремится установить равенство и поэтому разрушает иерархическое строение общества. Революционные массы отталкивают от себя все индивидуальное, подчиняют его интересам класса, нации, сословия. Революция враждебна аристократизму, так как она чужда духу творчества и стремится не созидать лучшее качество, а уничтожить его. Единственный положительный аспект революции Н.А. Бердяев усматривает в том, что в последующем отрезвлении от революционного угара особую привлекательность приобретает принцип консерватизма.

В отличие от революции война для Н.А. Бердяева более рациональна и несет в себе определенное творческое начало. Война в известной мере аристократична, так как уничтожает мещанское благополучие и рождает мужество, рыцарство, героизм, самопожертвование. Война, безусловно, представляет собой трагедию, но смысл этой трагедии следует видеть не в столкновении эмпирических народов, а в метафизическом соревновании наций за то, чтобы распространить свои ценности в будущем человеческой цивилизации. Война несет с собой смерть, но она, в отличие от революции, не уничтожает личность, а даже в известной мере возвышает ее. Война всегда питается мистической энергией, ее нельзя вызвать экономическими или политическими мотивами.

Н.А. Бердяев различает нацию и народ, и если народ для него является эмпирическим понятием, то нация выступает как мистическая реальность. Нация несводима к арифметической сумме живущих на определенной территории людей. Это мистериальное родство людей, которых объединяет единый духовный принцип. Величие нации определяются ее историей, сохранением культурной памяти, вековых традиций. Нация индивидуальна и наделена свободой, тогда как народ представляет собой массу и управляется природными и социальными законами.

Аналогичное различие проводит Н.А. Бердяев и между культурой и цивилизацией. Культура – это живой организм, наделенный душой, она имеет периоды расцвета, зрелости, угасания. Цивилизация – это механизм, предполагающий использование определенных методов и инструментов. Культура сохраняет иерархичность, она аристократична и уникальна, цивилизация устремлена к равенству, к повторению.

Но особый интерес вызывает трактовка Н.А. Бердяевым понятия прогресса. Еще на своем кратковременном марксистском этапе он хотя и связывает прогресс с развитием производительных сил, однако понимает

эту связь не столь утилитарно, как того требовала марксистская теория. Прогресс для него не сводится к усовершенствованию орудий труда и увеличению производства. Это, скорее, борьба человека с природой и последовательные его победы над ней:

«Мерилом прогресса является степень победы человека над природой... прогресс есть победа сознательного над бессознательным» [6, с. 128].

В дальнейшем Бердяев также придерживался представления о сущности прогресса как о борьбе духа с природой. Прогресс представляет собой противостояние свободной человеческой личности анонимным природным и социальным силам. Критерием прогресса выступает у него возрастание личностного, творческого начала в человеке. Любые изменения в обществе – политические, экономические, научно-технические – могут быть названы прогрессивными лишь в той мере, в какой они ведут к росту самостоятельности личности. Но к возможности таких изменений сам Н.А. Бердяев относится весьма скептически, так как, по его убеждению, личность, творчество, свобода развиваются не в обществе и не благодаря ему. Более того, условием прогресса должно быть полное освобождение личности от общества.

Именно поэтому наиболее привлекательной политической идеологией для него был либерализм, соответствующий онтологическому принципу свободы. Однако, когда либерализм принял общественный характер, он утратил свою подлинность. Н.А. Бердяев относит эту трансформацию либерализма к XVIII в., к временам Французской революции с ее знаменитым лозунгом «Свобода, равенство, братство». Французская революция отождествила понятия равенства и свободы, тогда как на самом деле они диаметрально противоположны. Далее логика развития либерализма закономерно привела к демократии, которая фактически уничтожила либерализм, подчинив идею свободы равенству. К демократии у Н.А. Бердяева также двойственное отношение: с одной стороны, она обращена к стихии национальной жизни, с другой – весьма поверхностна и не способна выразить национальную идею, так как, в сущности, представляет собой политический механизм, а не органическую форму. Демократия утверждает право большинства, но право должно принадлежать меньшинству, выражающему собой принципы аристократизма и творческой свободы. Демократия – это политический строй масс, руководствующихся своими темными инстинктами. Еще в большей степени неприемлем для Бердяева социализм, в котором он видит последний этап глобального упадка человечества.

Диалектика свободы и творчества лежит в основании исторического процесса. Каждая историческая эпоха обладает своей индивидуальностью, раскрывая сущность человека с определенной стороны. Если античность акцентировала внимание на природной стороне человека, то Средневековье, пренебрегая природным аспектом, трактуя его в категориях греха, выдвинуло на первый план духовную сторону. Следующая

историческая эпоха – Возрождение – попыталась соединить природное и духовное в человеке. Однако эта попытка, по убеждению Н.А. Бердяева, не завершилась успехом. Реформация, Просвещение, Французская революция знаменовали собой последовательные этапы упадка человека эпохи Возрождения:

«Словом, во всех линиях новой истории есть горькое чувство разочарования, мучительное несоответствие того творческого подъема, с которым человек вошел в новую историю, полный сил и дерзновения, и того творческого бессилия, с которым он выходит из новой истории» [4, с. 140].

Этот упадок свидетельствует о приближении истории к своему концу. История не смогла решить основной своей задачи – создать внешние условия для осуществления человеческой свободы. История привела к закономерному упадку культуры, религии и самого человека. Поэтому конец истории закономерен, мир должен вступить в иное, уже не историческое измерение бытия, в котором появится возможность решения конфликта индивидуального и социального:

«История есть, поистине, – и в этом ее религиозное содержание – путь к иному миру. Но внутри истории невозможно наступление какого-либо абсолютного совершенного состояния, задача истории разрешима лишь за ее пределами. Это и есть основной и главный вывод, к которому приходит метафизика истории, это и есть секрет, который лежит внутри исторического процесса. Переходом от одной эпохи к другой бьется человечество над разрешением своей судьбы внутри истории. Когда оно приходит не к тому, чего ждало, и начинает ощущать безвыходность круга истории, тогда человечество начинает сознавать невозможность разрешить свою задачу внутри самого процесса истории, начинает сознавать, что лишь трансцендентный выход делает историю разрешимой. Для того чтобы разрешить задачу истории, неразрывно связанную с природой времени, нужно всю перспективу истории обратить внутрь и от попытки разрешить ее, вытянув во временном историческом свершении, перейти к разрешению ее через выход за пределы истории, через прорыв истории в сверх-историю, через допущение в замкнутый круг истории сил надисторических...» [4, с. 154].

В такой эсхатологической перспективе Н.А. Бердяев рассматривает проблему судьбы России. Русская нация, русское государство было образовано русской религиозной идеей, считает Бердяев. Эту идею в период царствования Ивана III инок Филофей выразил в знаменитой формуле: «Москва – третий Рим». Этой идеи Россия придерживалась на всех этапах своей истории, в том числе и в коммунистический период, возвестивший о Третьем интернационале. Русский коммунизм для Н.А. Бердяева не принесен извне, как полагали многие его современники, но порожден всем ходом русской истории. Все самые яркие и самобытные феномены русской культуры нашли свое выражение в русском коммунизме. Н.А. Бердяев обнаруживает в последнем характерную для

русской интеллигенции, особенно для её революционно-демократического крыла, беспочвенность, мечтательность, апокалиптичность, нигилизм. В то же время в нем нашли свое выражение мессианство славянофилов, их неприятие Запада.

Хотя русский коммунизм и деформировал русскую идею, его истоки лежат именно в русской истории.

«Русский коммунизм, если взглянуть на него глубже, в свете русской исторической судьбы, есть деформация русской идеи, русского универсализма и мессианизма русского искания царства правды, русской идеи» [1, с. 126].

Русская идея определяется Н.А. Бердяевым как мессианская, универсалистская идея, так как она направлена на поиски царства правды и справедливости. Ее универсализм является религиозным по своему характеру, и именно этот универсализм несли с собой русская литература, и русская религиозная философия. Однако русский коммунизм воспринял этот универсализм извращенно и утилитарно. Вместо славянофильской идеи об исторической избранности русского народа он выдвинул тезис об особой исторической роли пролетариата, вместо идеи третьего Рима – Третий интернационал, вместо духовного поиска обратился к сфере материального. Н.А. Бердяев говорит, что русский коммунизм похитил русскую идею, воспользовался тем, что создавалось столетиями в русской культуре, заимствовал старую форму, наполнив ее примитивным материалистическим содержанием. Тем не менее, даже несмотря на такого рода глобальные искажения, русский коммунизм имеет положительное значение. Он призывает к служению сверхличной идее и к борьбе с природными хаотическими силами. Но все это сопровождается отрицанием личности и пропагандой социального равенства. Русский коммунизм следует рассматривать в эсхатологической перспективе как закономерный этап окончания человеческой истории, поэтому, согласно убеждениям Н.А. Бердяева, любая борьба с ним обречена на неудачу.

### Список литературы

1. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990.
2. Бердяев Н.А. О новом русском идеализме // Вопр. философии и психологии. – 1904. – Кн. 75.
3. Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906). – СПб., 1907.
4. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М., 1990.
5. Бердяев Н.А. Социализм как религия // Вопр. философии и психологии. – 1906. – Кн. 85.
6. Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии: Критический этюд о Н.К. Михайловском. – СПб., 1901.
7. Бердяев Н.А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии // Русское зарубежье. Из истории социальной и правовой мысли. – Л., 1991.

### Поэзия И. А. Бунина как *punctum saliens* его мирозерцания и творчества

В статье сделана попытка связать «секрет» очарования и необыкновенной силы поэзии Ивана Бунина с ее глубокой философичностью и особенностями символики.

The article presents an attempt to tie the "secret" of extraordinary charm and power of Bunin's poetry with its deep philosophical and symbolic features.

**Ключевые слова:** И. Бунин, поэзия, мирозерцание, пантеизм, страх, любовь, амбивалентность, символ, одиночество.

**Key words:** I. Bunin, poetry, world-view, pantheism, fear, love, ambivalence, the symbol of loneliness.

Некое сходство философии и поэзии, порой затемненное, порой прозрачное, а порой и отвергаемое, видимо, все же объективно существует и связано с сущностными особенностями данных типов языкового творчества. Известно, что идеи о «загадочной близости» (Г. Гадамер), даже тождестве, философии и поэзии (не искусства вообще, а именно поэзии) были акцентуированы в немецком романтизме, а в наше время изоощренно актуализированы в философии М. Хайдеггера и философской герменевтике. Обратимся к русской поэзии, памятуя слова А. Ф. Лосева о русской классической литературе как кладезе русской философии. Это обращение тем более оправдано, если согласиться с тем, что «философская лирика» – сущностный срез русской поэзии вообще.

Не претендуя на «новое слово», предлагаю поразмышлять о творчестве Ивана Алексеевича Бунина (1870–1953) – первого русского лауреата Нобелевской премии по литературе (1933) – именно как о творчестве выдающегося поэта. Известно, что долгое время своей литературной жизни (вплоть до знаменитой повести «Деревня», до 1910-х гг.) он воспринимался «читающей публикой» прежде всего как поэт. Однако позднее широкое распространение получили суждения о Бунине как «поэте в прозе» и «прозаике в поэзии». Эти суждения продолжают тиражироваться, и сегодня Бунин ценится в основном как прозаик. Сам Бунин искренне недоумевал, записывая в дневнике за 1943 г.: «Перечитывал свои <...> "Избранные стихи". Не постигаю, как они могли быть не оценены!» [13, с. 6].

Но недооценка и даже неприятие его поэтического творчества стало традиционным. С подобным восприятием его стихов мы встречаемся еще в откликах дореволюционных поэтов – современников Бунина. Вот, например, что писал в 1910 г. о его стихах Н. Гумилев:

«...стихи Бунина, как и других эпигонов натурализма, надо считать подделками, прежде всего потому, что они скупы, не гипнотизируют. В них всё понятно и ничто не прекрасно. Читая Бунина, кажется, что читаешь прозу. Удачные детали пейзажей не связаны между собой поэтическим подъёмом. Мысли скупы и не идут дальше простого трюка. В стихе и в русском языке попадаются крупные изъяны. Если же попробовать восстановить духовный облик Бунина по его стихам, то картина получается еще печальнее: нежелание или неспособность углубиться в себя, мечтательность, бескрылая при отсутствии фантазии, наблюдательность без увлечения наблюдаемым и отсутствие темперамента, который единственно делает человека поэтом»<sup>1</sup>.

Великому князю Константину Романову (К. Р.) «режут слух» прозаизмы Бунина; он, например, не воспринимает и решительно не принимает знаменитого «Одиночества»: «лучше лишний раз промолчать, чем описывать свои неудачи в стихотворениях подобных прозаическому "Одиночеству"» [6, с. 293]<sup>2</sup>. А. Блок находил прекрасной только раннюю лирику Бунина. По его мнению, к 1910 г. «клоно этой лирической реки иссохло, и <...> представляет сплошь сухую риторику», «скудную и бессодержательную» подражательность Брюсову, Городецкому, Некрасову [2, с. 287]. При этом Блок полагал, правда, никак не аргументируя свое утверждение, что стихи Бунина «всегда отличались бедностью мировоззрения».

Конечно же, такого рода недооценка и казусы в восприятии художественных явлений отнюдь не новость. В частности, знаменитые стихи М. Ю. Лермонтова «Когда волнуется желтеющая нива...» («Нива») и «Родина» на удивление, до странности неадекватно толкуются глубоко-мысленной «ученой публикой» – Б. Н. Эйхенбаумом, Г. И. Успенским, С. А. Аскольдовым, М. Л. Гаспаровым, Е. А. Эткиндром, которые открывают у великого поэта даже «вторичность» и «подражательность». В их интерпретации, – как убедительно показал В.Н. Панибратов, – искажается «авторский концепт», «целое» произведения Лермонтова, хотя «обыкновенная» «неученная публика» его («концепт», «целое» стиха) прекрасно чувствует и воспринимает. Происходит искажение лермонтовской эстетики – «идейно-смысловая тайна» стихотворения остается нераскрытой [11, с. 271–319].

<sup>1</sup> Цитируемая рецензия была опубликована в журнале «Апполон» № 10 за 1910 год. Цит. по материалам сайта: [http://www.dugward.ru/library/gumilev\\_rec\\_bunin\\_sidorov.html](http://www.dugward.ru/library/gumilev_rec_bunin_sidorov.html).

<sup>2</sup> Интересно, что именно «Одиночество» вызвало известное восхищение А. Блока.

В чём причина такого странного непонимания? Видимо, в потере указанными читателями-профессионалами способности непосредственного восприятия, в его «умышленности», «вторичности», подчиненности собственным интеллектуальным выкладкам и, отсюда, в предвзятости. Что-то подобное происходит и в восприятии стихов Бунина, но оценки здесь более прямолинейны и не столь закамуфлированы языком учености.

До сих пор стихи Бунина оцениваются как «картины природы». В «пейзажности», описательности лирики Бунина видят ее определенную ущербность как феномен чистой образительности. Здесь стоит вспомнить китайскую пейзажную лирику III–XIV вв. Ее «пейзажность» отнюдь не предполагает «описательность» – «непоэтичность», «отсутствие лиризма», «голоса сердца», «идеи», глубокой философичности. «То, что мы называем “пейзажной лирикой”, – пишет И.С. Лисевич, – в старом Китае было известно как “поэзия гор и вод” или “поэзия садов и полей”».

«... Поэзия всегда должна была звучать как голос сердца; китаец просто не мог себе представить отстраненное поэтическое повествование, которое было бы синонимом "непоэзия". Вместе с тем "голос сердца" не сводился к привычному для нас поэтическому "я", творческой индивидуальности поэта – стихотворец мыслился китаецу как бы медиумом, свое могущество и вдохновение он черпал извне, из сокровенных бездн мироздания, куда были отверсты врата его духа. ... Очищается дух, просветляется зрение – и вот уже найдены единственно точные слова, выражающие не личное, не сиюминутное, но нечто вечное, одинаково значимое для всех» [8, с. 5–6].

И далее:

«Для китаец в произведении истиной поэзии всегда есть подтекст, поэзия не может говорить прямо; образы должны воссоздаваться не в произведении, а в самом сердце читателя, повинувшись закону созвучия подобного; только тогда они не останутся чем-то внешним, посторонним для читателя, только тогда будут для него истинно живыми. Приемы скрытой ассоциации, внутреннего параллелизма всегда почитались наивысшей ступенью поэтичности, и материалом для них всегда служили образы природы» [8, с. 9–10].

А как же обстоит дело с вменяемой Бунину «описательностью» его поэзии?

Возьмём наугад «сугубо описательный» стих Бунина «Апрель» (1903–1906):

Туманный серп неясный полумрак,  
Свинцово-тусклый блеск железной крыши,  
Шум мельницы, далекий лай собак,  
Таинственный зигзаг летучей мыши.

А в старом полисаднике темно  
 Свежо и сладко пахнет можжевельник,  
 И сонно, сонно светится сквозь ельник  
 Серпа зеленоватое пятно. (Т. 1, с. 243)<sup>1</sup>

Значительна смыслочувственная нагрузка символики стихотворения. Каждое из его слов и словосочетаний не столько «картина», сколько многообразный символический континуум. Так, «зеленый цвет» – символ молодости, весны, расцвета, но и незрелости, он может означать границу жизни и смерти и т. д. «Серп» – символ смертности, но он же – символ плодородия и изобилия. «Мышь» – хтонический символ, означающий силы тьмы, непрерывного движения, бессмысленной возни, падший ангел изображается с крыльями летучей мыши. Сопряженность непосредственно чувственно данного с символической пронизанностью каждой (!) вещи или явления создает ощущение вселенской мистерии, куда втиснута столь малая, трепещущая душа человеческая. Отсюда потрясающий «личностный» смысл происходящего в стихотворении – сочетание «отстраненного» онтологизма с пронзительной чувственностью, крайней субъективностью – то, что и составляет неповторимое своеобразие бунинской поэзии и что столь часто принимают за «холодность» и «отстраненность». Конечно, художественный образ – особого рода символ – «образ-символ», но у Бунина образ предельно конкретен и символ бесконечно разнообразен, предполагает множество интерпретаций – это предельно «сгущенный» образ-символ, «перевёртыш».

Одним из таких значимых символов в стихах Бунина выступает образ ночи. На первый взгляд, заметно лишь присутствие банального противопоставления «дня» и «ночи», «светлого» и «темного». Как отмечал М. Волошин, «наряду с этой светлой и ясной грустью русского пейзажа у Бунина есть живопись<sup>2</sup> ночная, хмурая, в темных тонах прозрачного хрустала, налитого талой водой» [3, с. 262]. Но, «Ночь», «ночное» и «день», «дневное» в поэзии Бунина амбивалентны. Чаще всего ночь в его стихах открыто и зримо является символом угрозы, страха, буйства природных «тёмных» сил, неодолимых страстей, вместилище одиночества и безнадежности:

В гелиотроповом свете молний летучих  
 На небесах раскрывались дымные тучи,  
 На косогоре далеко призрак дубравы,  
 В мокром саду перед домом – белые травы.

<sup>1</sup> Все стихи Бунина приводятся по 9-томному собранию сочинений [1] с указанием тома и страницы.

<sup>2</sup> М. Волошин в целом рассматривал поэзию Бунина как «живопись», исходя из классификации поэтов: «поэты-живописцы» и «поэты-музыканты».

Молнии мраком топило, с грохотом грома  
Ливень свергался на крыши полночного дома  
И металлически страшно, в дикой печали  
Гуси из мрака кричали. (Т. 8, с. 17)

Однако ночь, наполненная «темным», устрашающим и жестоким, может одновременно нести умиротворение:

Темнеет зимний день, спокойствие и мрак  
Нисходят на душу, и все, что отражалось,  
Что было в зеркале, померкло, потерялось  
Вот так и смерть, да, может быть, вот так.

В могильной темноте она моя сигара  
Желтеет огоньком, как дивный самоцвет,  
Погаснет и она, останется лишь след  
Ее душистого и терпкого угара.

Кто это заиграл? Чьи милые персты,  
Чьи кольца яркие вдоль клавиш пробежали?  
Моя душа полна восторга и печали  
Я не боюсь могильной пустоты. (Т. 1, с. 398)

И еще – почти внеантропная, даже внебиологическая ночь и только две одинокие души в этом бушующем мертвом мраке, и вдруг – успокоение в этой «буйной ночи» – надличное, надмирное – «покорное Божьей воле»:

Только камни, пески, да нагие холмы,  
Да сквозь тучи летящая в небе луна, –  
Для кого эта ночь? Только ветер, да мы,  
Да крутая и злая морская волна.

Но и ветер – зачем он так мечет ее?  
И она – отчего столько ярости в ней?  
Ты покрепче прижмись ко мне, сердце мое!  
Ты мне собственной жизни милей и родней.

Я и нашей любви никогда не пойму:  
Для чего и куда увела она прочь  
Нас с тобой ото всех в эту буйную ночь?  
Но Господь так велел – и я верю Ему. (Т. 8, с. 34)

Любовь земная одна связует поколения людей и в особые ночи дарует ощущение этой вселенской связи – любовь к Миру:

Ищу я в этом мире сочетанья  
 Прекрасного и тайного, как сон.  
 Люблю ее за счастье слиянья  
 В одной любви с любовью всех времен! (Т. 1, с. 149)

И, наконец, именно ночью, в безлюдье, когда нет житейских звуков, «земное» и «небесное» сливаются в некоем единении, душа приближается к Богу:

#### НОЧНЫЕ ЦИКАДЫ

Прибрежный хрящ и голые обрывы  
 Степных равнин луной озарены.  
 Хрустальный звон сливает с небом нивы.

Цветы, колосья, травы им полны,  
 Он ни на миг не молкнет, но не будит  
 Бесстрастной предрассветной тишины.

Ночь стелет тень и влажный берег студит,  
 Ночь тянет вдаль свой невод золотой –  
 И скоро блеск померкнет и убудет.

Но степь поет. Как колос налитой,  
 Полна душа. Земля зовет: спешите:  
 Любить, творить, пьянить себя мечтой!

От бледных звезд, раскинутых в зените,  
 И до земли, где стынет лунный сон,  
 Текут хрустально трепетные нити.

Из сонма жизней соткан этот звон. (Т. 1, с. 327)

Итак, Ночь несет лирическому герою Бунина и «ужас», и успокоение, а иногда – счастье, сама являясь архетипическим носителем этих свойств. Конкретно-чувственная явленность Ночи связана и с тем, какова эта ночь и каково душевное состояние героя. Однако границы «объективного» и «субъективного» смыты и неопределенны, порой они перерастают в таинственные субъект-субъектные отношения. Как поэзия Бунина в целом, его ночная символика неоднозначна, многопланова и несет в себе телесную, чувственную энергию, выражает ее животворящую силу – она и архетипична, и антропоморфна, и даже антропоцентрична, несмотря на «онтологизм», «вещность», конкретную предметность бунинского стиха.

Однако сказанное не объясняет тайну бунинской поэзии: мы говорим о том, «что» делается, но «как» остается «за занавесом». Сами по себе слова-символы, используемые Буниным – «слова как слова». Но у Бунина не «мрак», а «неясный полумрак», не «мышь», а «таинственный зигзаг летучей мыши», не просто «серп», а «серпа зеленоватое пятно» и т. д. Слова группируются, сочетаются каким-то *естественным*, «неумышленным», не придуманным способом, образуя амальгаму тревоги и тайны. Это не является каким-то «трюком» – это «поэтическая тайна», позволяющая в единичном и конкретном выразить ощущение бесконечной сложности мира и щемящую красоту его.

«Простое» стихотворение Бунина создает атмосферу затаившейся жути (подобно «Майской ночи или утопленницы» Н. В. Гоголя): каждая строка вопиет о глубочайшем одиночестве лирического героя – «онтологическом одиночестве» человека. Однако это не есть крайний антропологизм, скажем, столь демонстративно не любимого Буниным Ф.М. Достоевского, с его отрицанием жизни вне человека, который устами героя в рассказе «Кроткая» (1986) вещает:

«Есть ли в поле жив человек?» – кричит русский богатырь. Кричу и я, не богатырь, и никто не откликается. Говорят, солнце живит вселенную. Взойдет солнце – и посмотрите на него, разве оно не мертвец? Всё мертво и всюду мертвецы! Одни люди, а кругом их молчание! – Вот Земля!» [5, с. 734].

Для Бунина – жизнь за пределами «Я» продолжается:

Настанет день – исчезну я,  
А в этой комнате пустой  
Всё то же будет: стол, скамья  
Да образ древний и простой.  
И так же будет залетать  
Шальная бабочка в шелку,  
Порхать, шуршать и трепетать  
По голубому потолку.

И так же будет неба дно  
Глядеть в открытое окно,  
И небо ровной синевой  
Манить в простор безбрежный свой. (Т. 1, с. 424)

Но и пантеизм Тютчева не близок Бунину. Тютчевское понимание природы («природа: не слепок, не бездушный лик – в ней есть душа, в ней есть свобода, в ней есть любовь, в ней есть язык...» [15, с. 49]) как источника умиротворения, смирения и благодати единения чуждо Бунину, каждая строка которого, даже в «пейзажном» «Апреле», говорит о глубочайшем одиночестве поэта. Избегая в своем творчестве «социальной

идейности», он утверждал, что есть только три важные вещи, действительно важные для человека: это Болезни, Смерть, Любовь. Для него мир – источник страдания, и корень страдания – в наличии Смерти. «Смысловая тяжесть в бунинских стихах, – констатирует О. Н. Михайлов, – переносится в иную сферу – в сферу разъединенности и отчуждения <...> лирика Бунина, принадлежащая всем своим строем XX веку, трагедийна; в ней вызов и протест против несовершенства мира в самых ее основах, тяжба с природой и вечностью» [9, с. 196].

Современное буниноведение начинает постепенно изживать представление о «бедности мировоззрения» и философской отстраненности Бунина. Исследуются влияния на его творчество даосизма и индийской философии, Шопенгауэра, Ницше, Бергсона, и, конечно, русских мыслителей: Ф.М. Достоевского, Вл. Соловьева, В. Розанова, С. Булгакова, Л. Шестова, Н. Бердяева. Сопоставление, например, творчества Бунина и Льва Шестова показывает сходство в понимании смерти, любви, рационального начала [7]. Именно в ситуации «перелома веков» происходит сближение философии и художественной литературы, их взаимовлияние и даже взаимопроникновение в поисках новых путей понимания Мира.

Творчество Бунина сейчас все более анализируется как с точки зрения единства, целостности его творчества (поэзия, проза, публицистика), так и со стороны сущностной связи с «уровнями», «этажами» культуры своего времени. Работы, показывающие кажимость «простоты» творчества Бунина, приближают нас к его аутентичному пониманию, а конкретный анализ внимания к темным и невыразимым тайнам души человеческой раскрывает близость художественного мира Бунина эстетике модернизма [10; 12]. Ясно одно – творчество Бунина, в существе своем поэтическое, необходимо требует философско-культурологического осмысления – это один из сложнейших художников XX столетия.

Конечно, переживание Буниным «онтологического одиночества» теснейшим образом связано с особенностями его мироощущения и миропонимания – оно питает их и вытекает из них. Думается, что один из важнейших «секретов» поэзии Бунина, наряду со сверхобостренным мироощущением, в его своеобразном, уникальном для русской литературы миропонимании. В своей интересной статье М.С. Штерн утверждает: «Наиболее универсальное философско-художественное воплощение бунинского миропонимания находим в лирико-философском эссе «Ночь» (1925)» [16, с. 612]. Но, думается, что это не вполне так, и требует прояснения и уточнения. Ведь именно в стихах, взятых как целое, вся сложность, своеобразие духовной жизни Бунина

получила наиболее сжатое выражение; здесь философия Бунина явила свою воплощенность в мнимой простоте, так сказать, «скрытой открытости», своеобразной стыдливости, «целомудренности» (по Ходосевичу). В заключительных строках своей статьи М. С. Штерн приходит к выводу, что «обращение Бунина к лирико-философской прозе» обусловлено его склонностью к такой прозе «как наиболее органичной для него форме творческого самовыражения» [16, с. 624].

С этим выводом трудно согласиться. Разве стихи Бунина и не есть та самая, «наиболее органичная для него форма творческого самовыражения»? Бунин, прежде всего – Поэт. Тонко чувствующий и глубоко понимающий существо поэзии Бунина Ф. Степун писал:

«Чем пристальнее вчитываешься в стихи Бунина, тем более ощущаешь ту их пронзительную лиричность и глубокую философичность, которых в рассказах Бунина нет (которые вообще не рассказуемы). Излагать рецензионной прозой явленное в совершенных стихах мирозерцание поэта – вещь ненужная и невозможная. Возможно только указание на главные, постоянно возвращающиеся мотивы бунинского лирического раздумья над сущностью мира и жизни» [14, с. 390].

Увидеть и показать «постоянно возвращающиеся мотивы лирического раздумья» – видимо, только так и можно приобщиться к скрытой, невыразимой, «нерассказуемой» философии живой поэтической речи!

И вряд ли можно согласиться, что «поэзия Бунина скорее описательна, изобразительна, чем исповедальна. Это собрание картин, а не “крик души”» [4, с. 299]. Для меня же лирика Бунина порой ассоциируется с известной картиной Эдварда Мунка «Крик». Но здесь «крик души» в совсем ином, не мунковском, пространстве – в прекрасном вечной красотой сияющем мире. Неизбежность расставания с этой красотой кажется чем-то предельно несправедливым и полнит душу постоянной нестерпимой болью. Красота мира и безобразие бытия. Поэзия Бунина – это «Крик» в Красоте мира («золотой иконостас заката»). И ужас, и боль, и этот застывший крик в божественной красоте и божественном ужасе мира:

Это волчьи глаза или звёзды – в стволах на краю перелеска?  
 Полночь, поздняя осень, мороз.  
 Голый дуб надо мной весь трепещет от звёздного блеска.  
 Под ногами хрустит серебро.

Затвердели, как камень, тропинки, за лето набитые.  
 Ты одна, ты одна, страшной сказки осенней Коза!  
 Расцветают, горят на железном морозе несытые,  
 Волчьи, божьи глаза. (Т. 1, с. 380).

Но одновременно пронзительно звучит откровение о сладости красоты жизни как высшей ценности и ее благодарное приятие:

И цветы, и шмели, и трава, и колосья,  
И лазурь, и полуденный зной...  
Срок настанет – Господь сына блудного спросит:  
«Был ли счастлив ты в жизни земной?»

И забуду я всё – вспомню только вот эти  
Полевые пути меж колосьев и трав –  
И от сладостных слёз не успею ответить,  
К милосердным Коленам припав. (Т. 8, с. 8).

Закончить же я хочу высказыванием, где найдены предельно точные и верные слова, выражающие величие Бунина как поэта:

«...бунинские шедевры <...> просто не с чем сравнить в русской поэзии. Это его чистый вклад в родную словесность. По отношению к ним даже не возникает вопроса о традиционности или оригинальности, как-то неловко говорить об архаичности или новаторстве. Их хочется назвать вечными» [4, с. 302].

И, наконец, страстная художественная натура И. А. Бунина, склонного к крайностям и не склонного к какому-то морализированию, находилась, однако, в постоянном напряжении, которое можно выразить словами из молитвы Оптиных старцев: «Господи, во всякий час сего дня наставь и поддержи меня. Научи меня молиться, верить, надеяться, терпеть, прощать и любить. Аминь».

### Список литературы

1. Бунин И.А. Собр. соч.: в 9 т. – М.: Худ. лит., 1965–1967.
2. Блок А. Письма о поэзии. <... > // И. А. Бунин: pro et contra. Личность и творчество Ивана Бунина в оценке русских и зарубежных мыслителей и исследователей. Антология. – СПб.: РХИ, 2001. – С. 287–289.
3. Волошин М. <Рец. на кн.> «Стихотворения» Ивана Бунина 1903–1906. Изд. «Знание» // И. А. Бунин: Pro et contra. – СПб.: РХИ, 2001.
4. Джимбинов С.Б. Жизнь и поэзия И. А. Бунина // Бунин И.А. Стихотв. – М.: Сов. Россия, 1981. – С. 287–303.
5. Достоевский Ф.М. Рассказ «Кроткая» / Дневник писателя за 1878 год ноябрь–декабрь // Ф.М. Достоевский. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т.24. – Л.: Наука, 1982. – С. 5–35.
6. К. Р. Отзыв о стихотворениях И. Бунина // И. А. Бунин: pro et contra. – СПб.: РХИ, 2001. – С. 290–299.
7. Колобаева Л.А. Иван Бунин и Лев Шестов: литературно-философские переключки // Изв. РАН. Сер. Литература и язык. – Т. 69. – №1. – 2010. – С. 9–19.
8. Лисевич И.С. О том, что остается за строкой // Китайская пейзажная лирика / под ред. В.И. Семанова. – М.: МГУ, 1984. – С. 5–20.

9. Михайлов О.Н. Жизнь Бунина. Лишь слову жизнь дана... / Бессмертные имена. – М., 2001.
10. Ничипоров И.Б. «Поэзия темна, в словах не выразима...»: творчество И.А. Бунина и модернизм. – М., 2003.
11. Панибратов В.Н. Закон и муза. – СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2008.
12. Сливицкая О.В. «Повышенное чувство жизни ...»: Мир Ивана Бунина. – М.: РГГУ, 2004.
13. Смирнов В.П. О поэзии Бунина // Бунин И.А. Стихотворения и переводы / Иван Бунин. – М.: Эксмо, 2009. – С. 5–18.
14. Степун Ф.А. <Рец. на кн.: Иван Бунин. Избранные стихи. Париж: Современник, 1929> // И. А. Бунин: pro et contra. – СПб: РХИ, 2001. – С. 390–394.
15. Тютчев Ф.И. // Поэты тютчевской плеяды. Антология / сост. В. Кожинов, Е. Кузнецова. – М.: Сов. Россия, 1982. – С. 22–136.
16. Штерн М.С. Рассказ И.А. Бунина «Ночь» // И.А.Бунин: pro et contra.– СПб.: РХИ, 2001. – С. 613–624.

## ЦИВИЛИЗАЦИЯ: ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОСТИ

УДК 008(510)

*Н. И. Мизунов*

### **О специфике трансформационных процессов китайской цивилизации**

В статье рассматривается проблема модернизации в контексте трансформационных цивилизационных процессов в Китае. Показано, что цена вопроса – угроза утраты культурно-цивилизационной идентичности, вестернизация. Выход по-китайски – меняться, не меняясь. Моральная природа китайского утилитаризма и «культура полезности» – основа нового цивилизационного синтеза, снимающего противоречия традиционализма и модернизационности, понятого не как «ответ» Западу, а как результат внутренней цивилизационной самотрансформации.

The article discusses the problem of modernization in the context of transformational processes of civilization in China. It is shown that the price of the issue is the threat of the loss of cultural and civilizational identity, Westernization. According to Chinese point of view it should be the change without changing. The moral nature of Chinese utilitarianism and the "culture usefulness" is the basis of a new civilizational synthesis, which removes the contradiction of traditionalism and modernization, accepted not only as an "answer" to the West, but as a result of internal civilizational of self-transformation.

**Ключевые слова:** модернизация, трансформация, Китай, цивилизация, специфика, социализм, капитализм, синхронизация.

**Key words:** modernization, transformation, China, Civilization, specificity, socialism, capitalism, synchronization.

По большому счету, истории известны два типа цивилизаций – традиционный и техногенный. Техногенному типу цивилизаций присущ динамизм, цивилизации традиционного типа ориентированы на стабильность и самосохранение. Но эта же логика самосохранения принудительно ставит перед традиционными цивилизациями вопрос о модернизации. Эта задача внутренне противоречива, так как перспектива выживания оплачивается ценой отказа от собственного цивилизационного номоса. Однако в условиях экономической и геополитической глобализации как объективных исторических процессов эта дилемма

неизбежна. Западу ее решение видится в синхронизации ритмов цивилизационного развития Востока и Запада, мыслимой в категориях «догоняющей модернизации». На первый взгляд кажется, что теории «догоняющей модернизации» вполне адекватно описывают ситуацию в Китае и могут быть рассмотрены как развертывание следствий теории «шок – реакция» (*impact-response model*) основателя гарвардской школы конфуцианства Дж. К. Фэрбэнка [3, с. 3]<sup>1</sup>, но только с другой, нежели у него, стороны – со стороны не вызова, а как раз *реагирования*. Однако если посмотреть на это под другим углом зрения, то станет понятно, что логика догоняющей модернизации, создавая лишь видимость синхронизации, только обостряет эту дилемму. Восток болезненно воспринимает перспективы такой синхронизации как серьезную угрозу вестернизации, и в виде следствия – как угрозу деструкции цивилизационной идентичности.

Модернизация через вестернизацию суть цивилизационная трансформация. Но приемлема ли такая трансформация? Если да, то до каких пределов? Если цивилизация есть целостность, возможна ли фрагментация трансформационных процессов? Иными словами, не иллюзия ли, что экономическая модернизация не повлечет за собой политических и социокультурных метаморфоз?

Очищенная от ценностных коннотаций модернизация – категоризация той простой истины, что любому обществу в той или иной мере присущи постоянно идущие процессы социальных изменений. Под изменениями в данном случае понимаются изменения, рассмотренные со стороны их темпоральности, иначе говоря, – это движение от одного состояния к другому во времени. Известный китайский философ Ду Вэймин считает модернизацию («осовременивание») временной категорией, вестернизацию – пространственной, а глобализацию – категорией, синтезирующей пространственно-временной континуум [1, с. 202]. Эволюция, ре-волюция, ре-формация, транс-формация, наконец, сама история – не что иное, как постоянная модернизация, т. е. актуализация будущего. Если отвлечься от тех смыслов, которые были привнесены в слово *модерн* категоризацией, то в его основе – выражение старой мысли о том, что существует только сегодня, прошлого уже нет, будущего – еще нет. Любое существование – это существование *теперь*, и оно всегда современно, обречено на это. Поэтому в каком-то смысле модернизация – трюизм в квазикатегориальной обертке. Другое дело, что «теперь» цивилизации – это континуум, включающий в себя и прошлое, и будущее. Прошлое – в виде исторической памяти и самой себя как продукта, созданного этим «прошлым», будущее – в виде цивилизационного проекта, т. е. направления, заданного совокупностью обстоятельств, сформированных действием сцепки «прошлое-настоящее».

---

<sup>1</sup> Ср. с более поздней работой Дж.К. Фэрбэнка «Наблюдать Китай» [4, с. 121].

Смысл, который просматривается при анализе «жизни» цивилизации «изнутри», связан с тем, что установка на модернизацию и активация ее – это сознательное действие на основе определенного – опережающего – проективного видения себя, на основе представлений о желаемом и «лучшем». Идеология модернизации отражает парадигму западоцентризма и лежащую в ее основании ценность динамизма, т. е. текучести, сменяемости/обновления как безусловного *улучшения*. Вследствие такого ценностного предпочтения каждый последующий шаг в определенном смысле есть обесценение предыдущего (в плане дезавуации, его морального устаревания). Модернизация – это культ новизны с акцентом на слове *культ* (своего рода инновационный фетишизм). Он представляет собой разновидность производственно-технологического (хозяйственного) и исторического оптимизма, и в его основании лежит неартикулированная вера в то, что улучшение есть самоцель, что оно уже само по себе «хорошо», благо. В определенном смысле модернизация есть ускорение исторического времени. Но не просто ускорение, а в желаемом направлении. Важно, однако, подчеркнуть, что эта «желательность» должна рождаться в глубинах собственного, самостоятельного видения перспектив, целей и механизмов развития. В этом случае модернизация-ускорение – внутренне мотивированный и естественный способ существования цивилизации.

Между тем касается она только тех сегментов реальности, которые такому сознательному воздействию поддаются, т. е. находятся в ведении волевых актов человека. Но есть и такие, которые волевым – «мобилизационным» – усилиям неподвластны. Это те самые цивилизационные константы, которые не отменишь декретом и не навяжешь решениями партсъездов. В контексте малого времени они стабильны (потому что сами принадлежат контексту большого времени). Они и есть стабилизатор цивилизационной устойчивости на относительно продолжительных отрезках исторического времени. Они также есть фундамент цивилизационной качественной определенности, «узнаваемости» цивилизации. Они особым образом *окрашивают* значения общечеловеческого, придавая им «специфическую» форму. Этими константами могут быть не обязательно факторы духовного свойства – менталитет, национальный характер, отношение к трансцендентному (нуминозному), но и природные факторы – климат, география, ландшафт, близость/удаленность моря и т. п.

Модернизация в собственном значении слова возникает, когда человеческая история вступает в фазу взаимодействий, т. е. начинает обретать черты мировой. Это взаимодействие, начавшись как эпоха Великих географических открытий, носило, однако, отнюдь не познавательную нагрузку. Оно было следствием логики рыночного экспансионизма, принимавшей форму экономико-политической конкуренции, в сочетании с цивилизационной пассионарностью эту логику легитимирующей. Взаи-

модействие цивилизаций и сейчас носит по преимуществу и по необходимости соревновательный характер. Неравномерность (диахронность) ритмов развития приводит к тому, что цивилизации, сконцентрировавшиеся на разработке и развитии инструментов и способов внешнего доминирования (технических и военных), оказываются в выигрышном положении во «взаимодействии» цивилизаций (и стран одной цивилизации), которое далеко не всегда носит мирный характер. Да и в мирные периоды сосуществования техногенные цивилизации находятся в выигрышном положении. Это обстоятельство и провоцирует осознание необходимости (и потребности) модернизации. Она возникает для менее в техническом и военном отношениях развитых стран и регионов, которые в условиях не-мировой (локальной) истории и вполне естественной в этом случае автаркии особого внимания технологиям доминирования не уделяли<sup>1</sup>. Модернизация и призвана в условиях глобализирующегося мира исходные условия международного взаимодействия приводить в состояние относительного равновесия.

Таким образом, необходимость модернизации диктуется извне. Цивилизациям-доминантам в своем сегодняшнем значении и в таком качестве она неведома. Термин «модернизация» впервые был введен в оборот Западом для описания процессов, происходящих вовне их ойкумены. Поэтому сочетание «догоняющая модернизация» – тавтология: в термине «модернизация» уже заключен смысл – «догнать» современность. Но согласимся, применительно к эпохе западного модерна/постмодерна требование модернизации выглядит довольно странно. Оно имеет смысл только для стран второго и третьего мира, но в этом случае и без прилагательного «догоняющая» все понятно.

Понятно и то, что в своем изначальном значении модернизация предполагала только промышленно-техническую и военные сферы. О духовном измерении процессов модернизации до поры до времени никто и не помышлял (миссионерство не в счет, у него другая природа). Однако с течением времени стало очевидным, что процессы, происходящие в технической, промышленной и научной сферах, не могут не трансформировать социокультурную, духовную и политическую сферы жизни общества. Внимание к этой проблеме становится тем более актуальным, что стимуляция модернизационных процессов чаще всего инициируется импульсами именно оттуда. Как следствие модернизация, начавшись как технический ответ на необходимости ограниченного характера, приобретает значение социокультурного процесса, и сегодня мы вправе говорить шире – цивилизационного процесса. Тем самым она становится цивилизационной проблемой.

---

<sup>1</sup> Показательно в этом отношении, что китайцам, изобретшим порох на тысячу лет раньше, чем в Европе, и в голову не приходило использовать его в военных целях.

Выражением решения этой проблемы в Китае стал знаменитый лозунг Дэна Сяопина: «Одна страна – две системы». Важно обратить внимание на показательное смещение акцентов в его понимании: первоначально смысл лозунга касался только Тайваня и буквально означал, что, несмотря на разность систем, Тайвань был и остается частью Китая. Однако впоследствии эту «концепцию» стали соотносить с присоединенным Гонконгом, а вслед за этим – и с континентальным Китаем. В итоге получили принципиально иной относительно первоначального смысл, разрушающий представление о качественной определенности социализма в его базисных основаниях. Ссылками на многоукладность здесь не обошлось, ибо вопрос встал не столько о сочетании рыночной и плановой экономик, сколько о размывании формационной методологии анализа исторического процесса как краеугольного камня марксизма. Несколько перефразируя другой, не менее известный афоризм Дэна, можно сказать: неважно, какого цвета (социалистического или капиталистического) кошка (модернизация), важна эффективность. Отправление власти при воплощении этой формулы в жизнь становится «новой великой инженерией» (Ху Цзиньтао), эту эффективность обеспечивающей. Однако эффективность – категория экономическая, а социализм, как известно, – далеко не одна только экономика.

Нашему (во многом европейскому) дихотомичному сознанию, мыслящему в границах дизъюнктивной логики «либо-либо», такое рассуждение не совсем понятно. Но через оптику китайского умозрения, которому ближе, условно говоря, «конъюнктивная» логика («и то, и это»), по всей видимости, не видно затруднений такого рода. Китаизированный марксизм (*макэсычжун*) как «открытая система» со всей очевидностью дрейфует в сторону цивилизационного понимания глобальных процессов современности (и места Китая в них), при котором идеологические и формационные признаки отступают на второй план перед необходимостью адаптации к вызовам современности и сохранения цивилизационной целостности. И у капитализма, и у социализма нарабатаны свои мотивации и механизмы модернизации (экономические и внеэкономические), которые в понимании китайцев в равной мере могут быть использованы для достижения главной цели – укрепления под напором вызовов современности устойчивости и стабильности китайской цивилизации.

Проблема, с которой столкнулся современный Китай, не знакома Западу: сколь значительно ни отличалось бы западное общество постмодерна от своих предшествующих состояний, оно развивается в границах одной и той же парадигмы – рационально-технологической. Трансформация, модернизация суть развития европейской цивилизации, самоизменение – ее константа. Для Китая же постмодерн – воистину цивилизационный вызов. Тем не менее полная драматизма история Китая последних ста пятидесяти лет разворачивалась именно под знаком

модернизации. Китайская классическая мысль утверждает, что период покоя (спокойствия) венчается нарастанием застойных деструктивных и дестабилизирующих энтропийных процессов, общей хаотизацией жизни и неизбежным возникновением противоречий, диссонансов. В какой-то момент их острота достигает своего апогея (точки бифуркации). Ответом на появление противоречий и оказывается запуск механизма движения – модернизации. Он есть, по сути, трансформационный процесс, приводящий в *соответствие* разбалансированные силы различных областей общественной жизни и энергий цивилизационного целого, перестраивая их элементы в новую комбинацию, частично сглаживая остроту аритмии эволюции различных сегментов цивилизации.

Это процесс волновой, периодический. Периоды, или волны модернизации, сопровождаемые брожениями, беспокойством, волнениями и даже революциями (не только политическими, но и научными, духовными, промышленными, технологическими), и более или менее удачно канализируемые, приводят к установлению частичной и лишь в идеале полной гармонии и в равной мере – к частичной дисгармонии. Сказать однозначно, что модернизация целиком и исключительно позитивный процесс, не имеющий изъянов, было бы неверно. Китайцы прекрасно это понимают. Утраты, которые влечет за собой модернизация, зачастую бывают невосполнимы. Издержки, ее сопровождающие, порождают психологические фрустрации с ощущением смыслопотери у целых поколений. Тем не менее не всегда явно просматриваемая в тени превращенных форм квазиформационных целеполаганий именно модернизация Китая оставалась подлинным смыслом любых трансформаций, имевших единственный глубинный – цивилизационный – подтекст: не строительство социализма, пусть даже с китайской «спецификой», а возрождение великого Китая, великой китайской цивилизации.

Существеннейшей чертой модернизационного процесса является *неравномерность* развития его элементов. По этой причине значимой является опасность образования разрыва фиксируемых на тот или иной момент времени составляющих социокультурной динамики. Одни из них оказываются объективно живущими по законам постиндустриального общества, другие – безнадежно застрявшими в обществе традиционного типа с соответствующими институтами, психоморальными установками, ожиданиями. Диахронность требует синхронизации, а синхронизация – путь гармонии. Цивилизационная модернизация не тождественна частичным, хотя зачастую и революционным, модернизациям отдельных сфер жизнедеятельности. Характер фундаментальных цивилизационных они могут приобрести, когда проникнут во все поры жизни общества и преобразуют их, проникнут в структуры ментальности и изменят тип характерной для цивилизации рациональности, затронут картину мира, систему верований и способы идентификации – как цивилизационные, так и личностные. Понятно, что этот процесс длительный, несмотря на

ускорение процессов жизнедеятельности «внутри» цивилизационной целостности. Другими словами, о цивилизационных трансформациях мы вправе говорить, когда они приобретут характер целостности и структурности. Трансформации становятся цивилизационными тогда, когда меняется сам характер сцепления элементов, механизмы мотивации этих сцеплений (скажем, внеэкономических – моральных, религиозных, моральных, политических – на экономические), что предполагает серьезные преобразования духовных констант вплоть до их перерождения на, так сказать, клеточно-молекулярном уровне.

В этом смысле нелинейность становится наиболее адекватным способом понимания существа модернизационных процессов, ибо она отражает работу *механизмов сопротивляемости* самой цивилизационной целостности, значение которых модернизационное мышление зачастую недооценивает. Нередко оно воспринимает их как проявление консерватизма, злой воли отдельных людей, групп. Между тем эта «злая воля» играет важнейшую роль в процессе трансформаций. Ибо, по большому счету, именно она ответственна за уравнивание и гармонизацию трансперсональных изменений с ценностным кругозором отдельных людей и групп сосуществующих поколений.

Разные «этажи» в разных типах цивилизованности в разной степени подвержены склонности к изменениям. В одних случаях это могут быть инструментально-технологические структуры мышления, в других – морально-этические нормы и принципы. Наконец, они вообще могут поддаваться трансформациям с колоссальным трудом, а если такое и происходит, то сам процесс может занимать столетия.

Итак, изменения – своего рода закон социальной эволюции, хотя правильнее было бы сказать – закон неравномерности протекания эволюции. Неравномерность ее протекания состоит в том, что в разных цивилизациях наиболее «мобильными» оказываются разные секторы многосоставного цивилизационного целого. Что-то выходит вперед, что-то сопротивляется, у других – наоборот. При сравнении друг с другом это выглядит как картина полного рассогласования. Гармонизация этих рассогласований должна происходить как на внутрицивилизационном, так и на межцивилизационном уровнях. Но происходит она с разной скоростью, а результаты такой гармонизации очень сильно зависят от центрального, ведущего импульса, т. е. от того, откуда он исходит – из экономики, политики, морали и т. д. Примечательно, что от инициатора изменений и, соответственно, от лидера в этих процессах зависит не только характер их протекания, но и результаты. Одно дело, если инициатором выступает рынок и конкуренция, другое, если импульс трансформаций исходит из определенной системы моральных ценностей – ценностей справедливости, человечности, взаимности выгод, всеобщей любви, на чем, например, настаивает конфуцианство.

И вот здесь возникает следующий вопрос, перед лицом которого оказывается Китай: коль скоро акценты политики перенесены на эффективность и модернизацию, то спрашивается, о модернизации чего идет речь? Если экономики, то какой – доиндустриальной в индустриальную, индустриальной в постиндустриальную, в технологическую, как в Японии и Германии (план 2011–2015 гг.), или в инновационную? Если речь идет о модернизации общества, то в каком направлении планируется осуществлять модернизацию?

Обращение к материалам XVII съезда КПК показывает, что к 2020 г. планируется модернизация в направлении «среднезажиточного общества», или общества «малого процветания» (*сяо кан*). Марксистской теории, однако, такая категория (*сяо кан*) не известна. Зато она созвучна традиционному конфуцианскому канону, трактующему циклизм истории в категориях «большого времени». Согласно ему в контексте «большого времени», темпоритм которого измеряется столетиями и тысячелетиями, предназначение Поднебесной – явить миру общество «великой гармонии», «великого единения» (*да тун*), на пути к которому «малое процветание» – один из этапов, фаза исторического цикла. Как известно из руководящих партийных документов, ближайшая цель, которую ставит перед собой Китай, – построение общества «двойной гармонии» – внутренней и внешней. Получается, что все задачи, которые ставит перед собой руководство Китая, действительно являются *частными* перед лицом очевидной цивилизационной доминанты – грандиозной задачи возрождения великого Китая, в цивилизационном величии которого формационные, социально-политические определенности выглядят – в смысле целеполагания – третьестепенными самопревращениями единосущего.

В явном тяготении китайского марксизма к традиционной китайской мысли прослеживается стремление снять остроту социально-классового накала ортодоксальной марксистско-маоистской идеологии, освободиться от фатализма формационного телеологизма и перевести модернизационную проблематику в поле «общенародных», т. е. общекитайских проблем, которые в контексте общей тенденции к сплочению и консолидации связаны с культурой-цивилизацией *вэнь*.

Есть основания предполагать, что в современной китайской философской и культурологической рефлексии искомая ею цельность человеческой природы (человечность – *жэнь*), питаемая культурой, да и по сути тождественная ей, *теоретически* выносятся за скобки жестких формационных привязок – социализма так же, как и капитализма (или переносятся в иной смысловой контекст). И как следствие человеческая натура трактуется как совокупность внеисторических содержаний, имеющих отношение не столько к формационным контекстам, сколько к цивилизационным. Несколько иным, но по смыслу схожим образом, теоретическая процедура автономизации была предпринята китайцами по

отношению к технолого-инструментальной составляющей капиталистической экономики, превращенной в очищенный производственный алгоритм, инструментально нейтральный по отношению к условиям применения.

Итак, переход в цивилизационную плоскость, предпринятый китайскими обществоведами, позволил им теоретически сгладить остроту доктринального политико-идеологического и экономического противостояния систем капитализма и социализма. Позволил перевести его в плоскость констатации цивилизационных различий и особенностей, в область исторически сложившихся традиций и культурной специфики. Одним словом, в область культурно-цивилизационного многообразия, которое предполагает не конфликт, не столкновение, а сосуществование, основанное на признании друг друга такими, какими они стали в ходе различного исторического опыта и реализации различных цивилизационных моделей, что, собственно говоря, легитимирует прагматический подход к проблемам цивилизационного выживания.

С определенной точки зрения капитализм – другое, но *однокачественное* социализму явление. В логике модернизации они вовсе не обязательно должны сменять друг друга во времени: происходящие трансформации происходят в одном смысловом поле без потери, утраты своих качественных сходств, но лишь в режиме темпоральной аритмии и диахронности. В свое время такая последовательность, питаемая выводами исторического материализма об исторической обреченности капитализма и «очевидной» прогрессивности социализма, идущего ему *на смену*, представлялась закономерной. Такова была логика европейского линейного перспективизма. Однако опыт Китая показывает, что капитализм и социализм могут вполне мирно взаимодополнять друг друга, особенно если рассматривать их в логике даосско-конфуцианского цивилизационного (циклического) «историзма». В китайском понимании цивилизационно понятая модернизация выносит за скобки (снимает) политико-идеологические несовместимости капитализма и социализма, уводит их в тень, обнажая их инструментальность. Марксова «форма процесса производства», характерная для капитализма, становится в китайской интерпретации внеисторическим организационно-технологическим алгоритмом, легко заимствуемым в целях оптимизации экономики, а заодно и оправдывающим ее многоукладность аргументом. Единственное, что остается у китайцев от Маркса после такого прочтения, – и на это обстоятельство нужно обратить особое внимание, – так это *моральное* осуждение капитализма как «старого несправедливого» порядка на фоне реабилитации его с точки зрения *эффективности*. Но и острота морального осуждения приглушается ссылками на то, что совершенства не бывает.

Вместе с тем традиционный этикоцентризм китайской цивилизации свидетельствует о понимании того, что логика модернизации не тождественна логике технизации и не содержит в себе императива неотвратимости превращения Поднебесной в техногенную цивилизацию с ее иерархией ценностей. Тем более эта логика не предполагает неизбежности следования вслед за технической модернизацией – вестернизацией. Как показал еще Фэн Юлань, ранние стадии модернизации Китая вовсе не повлекли за собой его автоматической массовой христианизации (читай вестернизации). История показала, как, начав с пафоса антропоцентризма и индивидуализма, западная цивилизация перерождается, отрицая свои исходные гуманистические предпосылки. Хотя не видеть такой опасности нельзя. Ду Вэймин с тревогой фиксирует возможность известного параллелизма процессов, имевших место на Западе в прошлом и грозящих Китаю теперь:

«Христианская культура стимулировала развитие капитализма, но в итоге под влиянием капитализма развилась. [Есть опасение], что если конфуцианская этика будет стимулировать развитие восточноазиатского капитализма, то развитие капитализма растлит конфуцианское общество. Конечно, развитие капитализма, коммерциализация жизни несет большое количество непредвиденных печальных последствий. Но есть и такие, кто убежден, что если конфуцианство будет стимулировать развитие капитализма, то конфуцианская этика обретет современное звучание. Некоторые ученые очень обеспокоены [перспективами такого развития событий], но [вместе с тем] полностью признают позитивные факторы, которые несет [в себе] конфуцианская этика» [2, с. 74].

Действительно, если конфуцианство и способно стимулировать капитализм, то наряду с этим оно должно будет активировать моральные противовесы частнособственнической психологии, в частности, развивая заложенные в нем представления о моральной природе китайского утилитаризма. Понятно, что влияние вестерна в Китае будет расти. Понятно, что одной только зоной экономических отношений оно не ограничится и постарается размыть традиционные устои китайской цивилизации и сформировать адекватный себе тип личности. Однако хочется верить, что в силу закона психологического противодействия и чувства цивилизационно-культурного самосохранения влияние и авторитет конфуцианства (а вместе с ним и других столпов китайской духовности – даосизма и чань-буддизма) также будут расти.

Видимо, модерное и постмодерное на Западе должно лишь еще резче обнажить, очертить контуры будущего идеального человека в Китае – «благородного мужа» (*цзюнь цзы*), вечных и непреходящих ценностей нравственных начал, долга и ответственности, уважения и т. д. и т. п. Китаю придется пройти через искушение и соблазны *лаоваев* («заморских чертей»), чтобы острее понять служебность и вторичность ценностей западной цивилизации.

Конечно, сказанное не касается тех ценностей, которые впервые были выработаны западной цивилизацией, но уже давно перестали восприниматься исключительно как только ее отличительные черты. Речь идет об общечеловеческих ценностях, являющихся европейскими лишь по праву первородства – свободы и права человека, человеческое достоинство, право и принцип разделения властей, демократия, гражданское общество, т. е. все то, на что справедливо указывают и сами китайцы. Эти ценности давно обрели общечеловеческое звучание. Но признаем, что и сама западная цивилизация впитала в себя, точнее, строила себя в том числе, и из кирпичиков общечеловеческого значения – не убий, не укради, не хлебом единым и т. п. Уже в этом содержалась предпосылка для ее будущего мирового значения – она возвращала миру его ценности, тщательно ограненные и вставленные в драгоценную оправу христианской религии и вообще христианского спиритуализма, в оправу утонченных форм философии и политической мысли, искусства, морали, отшлифованных форм хозяйственной деятельности и рационального дискурса.

В логике китайского цивилизационного дискурса капитализм и социализм мыслятся как типологически изоморфные формообразования. Они лишаются своей субстанциальности и выступают лишь частными формами внутрицивилизационных трансформаций, позволяющих Китаю как цивилизации «меняться, не меняясь». По всей видимости, на наших глазах Китай предпринимает грандиозную попытку созидания некоего нового цивилизационного синтеза, в котором типологические цивилизационные константы традиционализма и модернизационности, с одной стороны, и формационные признаки социализма и капитализма – с другой, будут совмещены в перспективе китайской «культуры полезности» [5, с. 77].

### Список литературы

1. Ду Вэймин. Теория и перспективы развития конфуцианства // Ду Вэймин. Собр. соч.: в 5 т. Т. 3 / под ред. Го Цзюна, Чжэн Вэньлуна. – Ухань: Ухань чубаньшэ, 2002. (杜维明. 儒学的理论体系与发展前景 // «杜维明文集» (参郭齐勇, 郑文龙编), 武汉市: 武汉出版社, 2002, 3)
2. Ду Вэймин. От диалога цивилизаций к диалогической цивилизации // Диалог цивилизаций: сб. ст. / под ред. Цай Дэлинь, Цзин Хайфэн. – Пекин: Изд-во Ун-та Цинхуа, 2006. (文明对话“/ 蔡德麟, 景海峰主编. – 北京: 清华大学出版社, 2006).

3. *Фэрбэнк Дж. К.* Китай: традиции и трансформации. – Нанкин: Цзянсу жэньмин чубаньшэ, 1996. (费正清. 陈仲丹等译. 中国: 传统与变革[M]. 南京: 江苏人民出版社, 1996.).

4. *Фэрбэнк Дж. К.* Наблюдать Китай. – Пекин: Шицзе чжиши чубаньшэ, 2002 ((费正清. 傅光明译. 观察中国[M]. 北京: 世界知识出版社, 2002).

5. *Чжан Вэньму.* Особенности и сущность китайской традиционной культуры в Большой истории // «Люй е». – 2008. – № 9 (124). (张文本. 大历史中的中国传统文化特点和精髓 // 《绿叶》2008年第9期 (总期124)).

## ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

УДК 111.1:165.19

*И. Б. Ардашкин*

### **Особенности интерпретации проблемы как формы знания в конструктивизме\***

В статье автор обращается к эпистемологии конструктивизма, предлагающей в целом радикальную одномерную субъектно-ориентированную модель познания, с целью выявления возможных пересечений с традиционной эпистемологией и ее моделью познавательной деятельности субъекта. Делается вывод о том, что при общей неприемлемости конструктивистской эпистемологии она все же имеет и положительное значение, заключающееся в необходимости учета экологического критерия при постановке и решении научных проблем.

In article the author addresses to epistemology of the constructivism, offering as a whole the radical one-dimensional subject-focused model of knowledge, for the purpose of revealing of possible crossings with traditional epistemology and its model of informative activity of the subject. It concludes that even in the total unacceptability of constructive epistemology, it still has a positive value, which lies in the need to incorporate environmental criteria in the formulation and solution of scientific problems.

**Key words:** problem, constructivism, radical constructivism, objectivity, knowledge, subject, problem ecology.

**Ключевые слова:** проблема, конструктивизм, радикальный конструктивизм, объективность, познание, субъект, экология проблемы.

Конструктивизм (особенно радикальный) – сравнительно молодое направление в эпистемологии, которое предлагает достаточно нетрадиционные трактовки организации и осуществления процесса познания. Фактически в рамках конструктивистской эпистемологии пересматривается характер познания, по крайней мере, того понимания его, которое сложилось в рамках классической эпистемологии. Это и выступает пово-

---

\* Публикуется при поддержке ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России 2009–2013 гг.».

дом для того, чтобы обратиться к вопросу о месте и роли проблемы как формы знания в контексте конструктивистской схемы познания.

Почему именно проблемы? Не секрет, что в классической эпистемологии проблема (научная проблема) как форма знания играла значительную роль в процессе организации познания (научного познания). Эта значительность определялась и собственно эпистемологическими функциями, поскольку от правильности постановки проблемы зависела «цена» нового знания, количество средств, которое затрачивалось на организацию познания. Неграмотно поставленная проблема могла принести серьезные финансовые, материальные потери. Кроме того, смена проблем (от более простых к более сложным) определяла характер прогресса знания (прежде всего научного).

Такая существенная роль проблемы обуславливалась соответствующими философскими предпосылками онтологического и эпистемологического плана. Классическая эпистемология исходила из того представления, что мир, в котором пребывает человек и в котором он осуществляет какие-то познавательные действия, неоднороден, субстанционален. В сознании человек сталкивается с миром феноменов, представлениями человека (субъекта) о мире, сформировавшимися посредством восприятия внешнего мира (мира ноуменов), который и выражает собой настоящий мир, подлинную реальность. Эта подлинная реальность (настоящий мир) не дана человеку непосредственно, сокрыта от него, поэтому познание строится как субъект-объектное отношение, где субъект и объект представляют собой разные сущности.

Наиболее адекватная форма соотношения этих сущностей – истина, которая означает, что субъект (его знания) соответственным образом выражает объект. Как пишет А.В. Кезин, «западноевропейская традиция понимала познание как попытку бегства из "пещерных" уз, как процесс, идущий от видимости к подлинному бытию. Произошло удвоение мира: есть мир феноменов – опосредованная органами чувств видимость, и есть подлинное бытие (ноумены). Поэтому истина – нечто сокрытое, нечто, находящееся за видимостью, позади феноменов. В соответствии с этой традицией двух сфер укоренилась сфера субъект-объектных отношений» [2, с. 4].

Познание направлено на постижение независимой от человека действительности, на формирование таких представлений, которые на самом деле отражали подлинное состояние этой действительности. Получалось, что субъект полагал, что новое знание определяется не им, а той сферой внешнего мира, на которую было направлено его внимание. Поэтому и знание, получаемое в результате, должно быть объективным, т. е. независимым от субъекта (человека). Знание должно соответствовать объекту – главный ориентир классической эпистемологии. Субъект определяет поле исследования во внешнем мире (реальности), выдвигает какие-то предположения относительно того, как выглядит интересующая его сфе-

ра, а после посредством эмпирической и экспериментальной верификации уточняет, подтвердились ли его предположения или нет. Фактически человек действует «вслепую», но следует оговориться, что свои предположения он делает не на пустом месте, а с учетом тех знаний, которые уже имеются. Тем не менее до эмпирической проверки человек не может утверждать, прав ли он был или нет, а зачастую и после эмпирической проверки.

Ситуация, когда субъект (человек) определяет сферу внешнего мира, которую он собирается познавать, когда он выдвигает относительно нее какие-то гипотезы (предположения), и является проблемной. Проблема как раз и выражает разорванность в знании между миром субъекта и миром объекта. Это видно и из тех определений, которые выражают сущность проблемы. Проблема – это:

«1) то, что не познано человеком и необходимо познать; 2) знание о незнании; 3) сложный вопрос; 4) вопрос, требующий решения; 5) вопрос, не имеющий прямого ответа в наличном знании, преобразованному старыми методами; 6) затруднение, которое преодолевается теоретическим или эмпирическим исследованием» [4, с. 76].

Все затруднения человека, которые выражены через постановку проблемы в классической эпистемологии, определены тем, что субъект не может являться источником достоверности нового знания. Поэтому и необходимо обращение к иному «миру», к подлинной реальности, которая как раз является подобным источником достоверности. Об этом, кстати, и говорит двухэтапная форма познания.

Познание осуществляется по пути постановки проблемы и ее решения, где этап постановки проблемы выражает «что» и «как» предполагает исследовать субъект, а этап решения означает, что либо его предположение подтвердилось, либо нет. Но в любом случае это приводит к тому, что проблема снимается, ибо она выражает только субъективную сторону познавательного процесса, а последний ориентирован на достижение объективного результата.

Не менее важным аспектом для классической эпистемологии является то, что проблема рассматривается как изначальный этап познания. Нельзя, конечно, совсем однозначно об этом говорить, поскольку были и мнения, что познание начинается с наблюдения. Но большинство философов и методологов науки полагают, что проблема – начало познавательного процесса. Или, как примиряет эти позиции Л.А. Микешина: «отправным пунктом становятся не столько чистое наблюдение и факты по себе, сколько наблюдение и факты, порождающие проблему» [5, с. 258]. С проблемой связывались определенные перспективы познания, которое в момент постановки последней выражало открытость и готовность к принятию чего-то нового, еще неизвестного. Проблема как начало познания формировала определенный эпистемологический оптимизм.

Поэтому и считалось, что постановка проблемы, особенно если это сделано грамотно и профессионально, – это половина ее решения.

В каком-то смысле указанная трактовка проблемы свидетельствовала об «ограниченности» наших представлений о познании, поскольку с последней все становилось ясно, а тема проблемы исчерпана. Функция проблемы – это связь субъекта и объекта, выявление возникших несоответствий между ними, начало обозначения возможного несовпадения.

Однако для конструктивизма такого рода понимание проблемы, ее роли в познании не подходит. Само познание рассматривается конструктивизмом радикально по-другому. Здесь следует оговориться, что в рамках конструктивизма существует достаточное количество направлений, серьезно расходящихся между собой. Но все-таки есть ряд положений, которые позволяют объединить эти конструктивистские течения в общую традицию. Именно по этой причине для автора не принципиально различать между собой радикальный конструктивизм от социального, генетическую эпистемологию от теории автопоэзиса и т. д.

Для конструктивизма в общем характерно представление о сконструированной и социальной природе знания, о неприятии фундаментального обоснования опытных наук, о неприятии понимания познания как отражения и репрезентации. Конструктивизм рассматривает познание как процесс, осуществляющийся в народном формате. Здесь нет разделения мира на субъект и объект, нет необходимости взаимопроникновения друг в друга. Есть сознание человека, который формирует пространство познавательной деятельности, за которую человек уже не выходит. По крайней мере, не стремится выходить, а если и выходит, то делает это случайно. Конструктивизм «порывает с общепринятой традицией и предлагает теорию познания, в которой понятие знания больше не соотносится с "объективной", онтологической действительностью, а определяется существенным образом как устанавливаемый порядок и организация опытного мира, формируемого в процессе жизни (проживание)» [4].

Е.Н. Князева выделила следующие позиции конструктивистской трактовки познания: 1) знание не отражает мир; 2) конструкции создаются людьми; 3) знания не истинны, а жизнеспособны; 4) мозг – операционно замкнутая система; 5) ни одно знание не является единственным в своем роде [3].

Здесь присутствуют в первую очередь такие идеи, как отказ от объективной направленности познания, отказ от поиска истины, отказ от попытки найти соответствие между миром субъекта и объекта. Не комментируя того, какие следствия эти идеи несут для методологии познания, порассуждаем о том, как такого рода картины познания функционируют и какое значение будет иметь в них проблема.

Важность проблемы для классической эпистемологии была обусловлена разнородностью познавательного процесса, осуществляемого в рамках ее парадигмы. Как уже сказано выше, субъект осуществлял постановку проблемы, поскольку обладал недостаточным знанием, требовавшим своего улучшения, которое можно было восполнить, обратившись к познанию объекта (объективного мира). Отсюда большое значение играет опытная верификация знания, которая позволяет соотносить субъективное начало (предположения, гипотезы) с объективным. Опыт снимал ответственность с субъекта, ссылаясь на то, что соответствие знания объекту (знаниям об объекте) и дает человеку истину. Поэтому и важно, что проблема выражала начальный этап познания, чтобы показать, что есть соответствие, есть два начала, связанные между собой в процессе познания.

В конструктивизме знание соотносить не с чем, поскольку объективный мир не может быть воспринят субъектом в каком бы то ни было адекватном виде. Мир – это субъективная конструкция, а значит, только от субъекта зависит, что из себя рассматриваемый мир представляет. Только от субъекта и более ни от кого. Как пишет А.М. Улановский, «любая познавательная конструкция или утверждение предполагают ту или иную точку зрения. Никто не может претендовать на "взгляд из ниоткуда" или "видение мира глазами Бога", "истинно объективный" способ видения мира. Конструктивисты считают беспристрастность и объективность фикцией» [6, с. 133]. Также для конструктивистов невозможна истина как критерий соответствия знаний действительности. А если истина не достижима, то и нет смысла познавать иной мир – мир объекта.

Причем конструктивисты не отрицают существование объективного мира. Они признают его существование, но при этом констатируют, что наше знание о нем фактически невозможно. Человек имеет дело не с миром, а лишь с познавательной конструкцией, которую он сам и создал. Поэтому судить человек может только об этой конструкции. Но для ее создания не требуется постановки проблемы. Ведь человек здесь одновременно и продукт, и творец. Все, что он делает, связано только с ним самим. Он одновременно и «законотворец», и «судья». В такой ситуации нет необходимости в постановке проблемы, поскольку все обусловлено самим субъектом, все зависит от него. Как пишет Э. фон Глазерсфельд, «точно так же, как истина для Бога заключается в том, что Бог познал путем творения, истина человеческая состоит в том, что человек познал, когда создавал и посредством собственного труда выковывал» [1].

Можно, конечно, подойти к этой ситуации и с другой стороны. Раз нет возможности проверить имеющееся у субъекта знание на предмет его объективности и истинности, то, следовательно, можно говорить о проблемности такого рода знания. Действительно, коль невозможно такое знание проверить, то вряд ли его можно считать точным, объектив-

ным, истинным. А значит, любая конструкция человеческого знания характеризуется как проблемная. С точки зрения классической (традиционной) эпистемологии мы оказываемся в тупике, поскольку любое знание без всякой попытки верификации обладает статусом возможного знания. И оно действительно проблематично, если речь идет об его надежности.

Однако все-таки автор склонен рассматривать деятельность познавательного плана в рамках конструктивистской традиции как непроблематичную. Точнее, речь идет о том, что знание, конструируемое субъектом, не носит проблемного характера. Если это не так, то все, что обозначено абзацем выше, абсурд и бессмыслица. Автор полагает, что при всех своих особенностях конструктивизм интересен как позиция, за которой просматривается определенное значение. Познание как конструирование есть следствие жизни, выживания и проживания. А следовательно, получаемое субъектом знание необходимо для жизни. Такое знание обеспечивает человеку качество выживания. Как пишет Е.Н. Князева, в конструктивизме «понятие истины заменяется понятием "жизнеспособности", в содержание которого входит способность выполнять определенные функции. Жизнеспособные когнитивные структуры подходят в том смысле, что они обеспечивают приспособление организма к опытно осваиваемому жизненному миру и делают возможным его выживание» [3].

Другое дело, что как знание, конструируемое субъектом, позволяет ему существовать в относительно стабильном и постоянном мире, если оно не ориентировано на объективность и истину? А вот здесь возникает парадокс: мир для субъекта обладает постоянством и стабильностью по причине того, что сам субъект этого желает, а поскольку он автор и создатель своего мира, это и позволяет ему создавать то, что он хочет. Тем самым проблема для субъекта в конструктивизме – это предмет его желания, его возможности: надо что-то уточнить, в чем-то усомниться, никто, кроме самого себя, не мешает это сделать.

Однако наличие внешнего мира может повлиять на конструктивистскую модель познания. Это случается тогда, когда знания, конструируемые субъектом, не поспособствовали укреплению его жизнеспособности. Э. фон Глазерсфельд пишет:

«Это значит, что реальный мир обнаруживает себя исключительно в том месте, где наши конструкции терпят неудачу. Поскольку все неудачи описываются и объясняются нами исключительно в тех же понятиях, которые мы использовали при конструировании разрушившейся структуры, никакие препятствия на нашем пути никоим образом не могут передавать ту или иную картину мира, которые в противном случае мы могли бы сделать ответственным за неудачу» [1].

Это означает, что проблема возникает только тогда, когда конструкция субъекта терпит неудачу. Проблема выражает итог определенной конструкторской деятельности сознания. Причем итог пессимистический, поскольку появление проблемы характеризует нежизнеспособность тех знаний (той организации собственного опыта), которые производятся субъектом. Можно сказать, что проблема – это итог познавательной деятельности в рамках конструктивистской эпистемологии.

Обозначение проблемой конечности познавательных усилий субъекта в конструктивизме является естественным следствием однородного понимания познания. Субъект сталкивается с проблемой, когда обнаруживает предел своих когнитивных способностей и возможностей. Для классической эпистемологии такая ситуация означает, что познание только начинается, ведь искомое пребывает в ином мире – мире объекта, а для конструктивистской эпистемологии наличие этого иного мира не играет значения, поскольку его невозможно отобразить, а конструктивисты к этому и не призывают. Отсюда, кстати, и тезис Е.Н. Князевой о мозге как операционно замкнутой системе, который выражает то, что когнитивная система автономна и определяется только исключительно собственными состояниями субъекта. Это приводит к тому, что теория познания отталкивается «от принципа возможного в установленных пределах, а не от принципа отображения и подобия» [3].

Э. фон Глазерсфельд предлагает метафору такой познавательной модели: субъект как «взломщик», который пытается подобрать ключи от замка. Причем акцент ставится на поиске ключей, поскольку «замка», как правило, нет, так как он следствие субъективных познавательных способностей. Познание – это механизм разработки ключей, с помощью которых человек стремится выяснить, сможет ли он достигнуть цели, которую же сам поставил. Это для классической эпистемологии мир выглядит как «замок», к которому нужны конкретные ключи, а для конструктивистской эпистемологии «ключи» могут быть любыми, лишь бы они позволяли субъекту осуществлять свою конструкторскую деятельность. Возникновение же проблемы означает, что процесс подбора иковки ключей завершен, а субъект не справился с поставленной целью.

Для субъекта жизненно необходимо осуществлять познание так, чтобы не столкнуться с проблемой. Подобное может привести к утрате его жизнеспособности. Поэтому пребывание в автономном пространстве своего сознания для субъекта в значительном плане повышает меру его ответственности перед собой. Субъект не может экспериментировать над собой. Не случайно отсюда констатация того, что «достаточно первичного поверхностного знакомства с логикой конструктивизма, чтобы убедиться в том, что данная позиция ведет к неотвратимой ответственности думающего человека, причем его одного, за все им сказанное, познанное, а в равной степени и им совершенное» [1].

В этом плане конструктивистская интерпретация проблемы как формы познавательной активности субъекта существенно полезна, поскольку связывает воедино две позиции: самодостаточность субъекта и его ответственность перед собой. Не являясь в полной мере приверженцем конструктивизма, автор не может игнорировать эту традицию, видя в ней кое-что полезное для формирования методологических представлений о познании. В частности, проблема, выступающая в эпистемологии конструктивизма как выражение предела человеческих познавательных способностей, получает важную интерпретацию «регулятора» познавательной деятельности субъекта. Ведь зачастую столкновение с проблемой (а в классической эпистемологии активная деятельность по их постановке) должно заставлять задуматься человека о том, почему так произошло, по силам ли ему стремиться дальше, пребывая в пограничной ситуации между знанием и незнанием? На практике субъекта не останавливает ситуация столкновения с проблемами. Скорее, наоборот, особенно в науке, человек намеренно ставит все больше и больше проблем перед собой. Конструктивистская эпистемология же призывает к определенной осторожности, можно сказать, даже порождает аспект «экологии проблемы», акцентируя внимание на том, что постановка и решение проблем – это не эпистемологическая игра, а жизнь, где ничего не гарантировано и может быть любой результат.

Одновременно конструктивистская трактовка проблемы позволяет характеризовать процесс познания не просто как субъективный, но и как процесс, характеризующийся психологизмом. Это означает, что познание осуществляется не каким-то абстрактным, а конкретным, единичным субъектом. Следовательно, от него зависит то, что познается, как познается, зачем познается и т. д. И здесь нельзя вывести какие-то общие закономерности, позволяющие даже в самом элементарном смысле сделать обобщения. Относительно проблемы подобное значит, что, несмотря на опасность столкновения с ней, от субъекта зависит, будет это столкновение или нет. Проблема, отсюда, – это следствие воли и желания субъекта. Если он хочет что-то проблематизировать, он это сделает, если нет, то не будет. Наука, как она функционирует сегодня, – это и желание субъекта (субъектов) проблематизировать мир, себя. Без такого желания наука сегодня не состоялась бы. И это также одно из следствий конструктивистской интерпретации природы проблемы.

Таким образом, подведем итоги. Конструктивистская модель стремится продемонстрировать одномерную схему познания, где субъект представляет всю полноту эпистемологического пространства. Наличие объективного мира не отрицается, но познание с ним никак не связывается. Субъект сам конструирует мир и сам же познает его в силу своих возможностей. Когда он конструирует нечто нежизнеспособное, то сталкивается с проблемой. Так внешний мир, который где-то существует, но отсутствует в мире субъекта, обозначает свое наличие. Проблема, тем

самым, представляет кульминацию, конец познавательных усилий и возможностей человека. Этим через проблему конструктивизм актуализирует аспект, с одной стороны, самодостаточности субъекта, свободы его самопроявлений, а, с другой – аспект его ответственности перед собой. Подобным образом конструктивистская эпистемология позволяет продемонстрировать специфику субъективной стороны функционирования проблемы в познании. Это не единственное, о чем можно сказать, но то, от чего следует отталкиваться в дальнейшем. Важно признать, что такого рода представления имеют несколько упрощенный характер и требуют соотношения с позицией «эпистемологического реализма», но подобное соотношение сегодня сложно осуществить, учитывая абсолютное нежелание (а может, и невозможность) конструктивистов и реалистов вступить в диалог между собой. Тем не менее даже такое обращение к выявлению места и роли проблемы в познании в призме конструктивизма полезно.

### Список литературы

1. Глазерсфельд Э. фон. Введение в радикальный конструктивизм // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2001. – №4. – С. 59–81. – URL: <http://www.philos.msu.ru/vestnik/philos/art/2001/glazers-introd.html> (дата обращения: 20.03.2010).
2. Кезин А.В. Радикальный конструктивизм: познание «в пещере» // Вестн. Моск. ун-та. – Сер. 7. – Философия. – 2004. – №4. – С. 3–24.
3. Князева Е.Н. Эпистемологический конструктивизм // Философия науки. Вып. 12. URL: <http://www.iph.ras.ru/page5034479.html> (дата обращения: 04.04.2010).
4. Лифанов Р.В. Научная проблема // Фундаментальные и прикладные проблемы науковедения: сб. науч. тр. Вып. 2 / под ред. В.П. Каширина. – Красноярск: СибГАУ, 2003. С. 69–72.
5. Микешина Л.А. Философия науки: Современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования: учеб. пособие / Л.А. Микешина. – М.: Прогресс-Традиция: МПСИ: Флинта, 2005.
6. Улановский А.М. Конструктивистская парадигма в гуманитарных науках // Эпистемология и философия науки. – 2006. – Т.Х. №4. – С. 129–141.

### **Роль языка в конструировании реальности**

Цель статьи – раскрытие укорененности социального бытия человека в языке. Поскольку о мире как «вещи-в-себе» люди не могут иметь достоверного знания, и понимание других людей всегда ограничено, люди с помощью языка конструируют общую знаково-символическую реальность, которая создает смысл и структуру их жизни и позволяет им взаимодействовать в социальном мире. Данная конструкция, как и все, созданное людьми, начинает воздействовать на них в силу своей объективированности.

The purpose of the article is to disclose the social embeddedness of human existence in the language. Since in the world as "things in itself" people cannot have certain knowledge, and the understanding of other people is always limited, people by means of the language design the sign-symbolic reality, which creates the meaning and structure to their lives and allows them to interact in a social world. This design, like everything created by human beings, begins to affect them because of its objectivity.

**Ключевые слова:** язык, социальное конструирование реальности, знаково-символическая реальность, объективация.

**Key words:** language, social construction of reality, sign-symbolic reality, objectivity.

Язык, несомненно, есть нечто большее, чем инструмент познания и общения, он проникает во все сферы бытия человека, что подтверждает точность хайдеггеровского определения языка как дома бытия. Парадоксальность языка состоит в том, что он, будучи лишь системой знаков, лишь семантической оболочкой сознания, тесно связан с социальным взаимодействием, социальной практикой, социальным знанием, т. е. представляет собой фундамент для социального конструирования реальности. С другой стороны, даже если воспринимать язык в качестве «лишь» системы знаков, не стоит забывать о значимости самих знаков, их власти над человеком, которая тем сильнее, чем меньше он ее осознает. В принципе, можно говорить о том, что любая знаковая система, независимо от ее происхождения, обладает в отношении индивида причиняющей силой. Язык является не только знаковой, но и символической системой: слово как знак связывает звуковую оболочку с вневингвистической сущностью (прямо указывает на денотат), требует конвенционализации, предусматривает понимание и обеспечивает его; слово, как символ, соизмеряет смысл интекста со смыслом контекста и требует интерпретации [5, с. 235].

В крайней форме данная позиция представлена Н. Элиасом, который полагает, что люди не просто могут, а вынуждены ориентироваться в мире с помощью символов, поскольку без языка не в состоянии регулировать свое поведение, а значит, и быть людьми [14]. Оправдание данной позиции можно найти в том, что «социальное» есть всегда взаимодействие, но взаимодействие предполагает знаково-символическую природу, поскольку, как утверждает феноменологическая социология, «Я» и «Другой» являются различными мирами, и познавать Другого непосредственно мы не можем, а вынуждены делать это с помощью так называемой «аналогизирующей апперцепции». В этой связи для процесса социализации существенным является освоение кода, позволяющего читать знаки и символы. При этом, как справедливо отмечает И.А. Шмерлина, «неважно, как достигается “языковая компетентность” – генетически или путем научения; так или иначе знание языка семиотической реальности всегда жизненно необходимо» [9].

В чем же причина подобной «жизненной необходимости» знаково-символической реальности? Ответ представителя феноменологической социологии А. Шутца таков: семиотическая реальность, как и символическая, есть средство примириться с многообразными переживаниями трансцендентности, приспособиться к ним [10]. У нее есть еще одна важная функция: функция онтологической безопасности, регулирования жизни, защиты от хаоса, ужаса смерти, т. е. данная реальность представляет собой некое условие стабильности. Символизация тесно связана с существованием общества, что убедительно показано В.И. Антоновым в статье, посвященной символизации как социокультурному феномену: автор указывает на то, что данное явление «тотальное», пронизывает все общество: на нем основаны и обычаи, и групповая принадлежность (этнос, класс, каста и т. д.), и статус, и другие неотъемлемые элементы общественной жизни [2].

Знаково-символическая реальность открыта нам для интерпретации (как говорил Шутц, любой знак, будучи поданным, осмыслен), и мы постоянно занимаемся герменевтикой, наполняя, таким образом, знаки и символы своими смыслами, т. е. нашу жизнь смыслом. Э. Халас утверждает социальность символизма в противовес представлению о нем как о некой автономной лингвистической или семиотической системе [17]. Именно Э. Дюркгейм впервые отчетливо высказал мысль о том, что социальная жизнь во всех ее аспектах, во всей ее историчности возможна лишь благодаря обширному символизму. О социальной природе символа высказывался и П. Бурдьё, для которого сила символа не находится в нем самом, но исходит из социальных условий, к примеру, власть слов клерка, политика, учителя или священника обусловлена, прежде всего, их социальным положением [13, p. 60].

В этом отношении релевантна яркая метафора Э. Фёгелина, говорившего, что общество есть «маленький мир, микрокосм, освещаемый

изнутри смыслом благодаря людям, которые постоянно создают и носят его в себе как способ и условие своей самореализации». Подобное «освещение» происходит через разнообразные символы, поэтому они самая что ни есть существенная часть социальной реальности [19]. В факте «освещения смыслом» есть и личностный момент, так как важна именно индивидуальная интерпретация знаков и символов. Данный факт имел в виду У. Эко, говоря об отсутствующих структурах: знаки имеют прежде всего индивидуальный смысл, и на самом деле важна лишь интерпретация, а не стоящий за знаком мир. Согласно Эко, сознанию дана реальность не сама по себе, но реальность, стоящая за знаками [11]. При этом имеет место один любопытный факт, о котором говорил Р. Барт: мы строим мир значений, но затем стремимся замаскировать семиотическую природу реальности. Об этом рассуждает и радикальный конструктивист П. Ватцлавик, утверждающий, что сама постановка вопроса о наличии некоего априорного смысла в мире является бессмысленной: мир не содержит или не содержит какой-то смысл вообще [20, s. 190]. Не имея доступ к «реальной» реальности, люди как когнитивные существа не могут жить в бессмысленном мире, не могут не конструировать реальность в своем сознании. Конструктивизм убежден в том, что люди «придумывают» для себя порядок мира, забывая, что сами изобретают этот порядок, а затем переживают его как нечто «реальное».

Итак, мы приписываем миру некий смысл (который определяется лишь нами), при этом данный факт можно рассматривать и как создание таким образом своеобразного квази-мира: этот мир имеет для нас значение и смысл (пронизан значениями и смыслами), но к «миру в себе» никакого отношения не имеет. Подобное конструирование можно трактовать и как защиту от окружающего мира, который нам не дано познать, и как защиту от хаоса, который царит там, где нет смысла. Пренебрежительное отношение к знаку не оправдано: не знаки, но их интерпретация делает мир таким, какой он есть: упорядоченным и комфортабельным для существования. Люди защищают себя от самой жизни, от осознания того, что рано или поздно умрут, и язык дает им возможность замаскировать, забыть смерть. Повседневность и повседневное повторяются, но жизнь человека необратима, и именно мир знаков «спасает» нас от конечности бытия. Не все философы разделяют подобные идеи: для постмодернистов сама знаковость есть определенное отношение к смерти, выраженное в культуре. Однако знаки необходимы людям, поскольку они «ре-презентируют» действительность, которую люди способны постигать лишь в знаково-символической форме, и, как отмечает К. Ажеж, мы не сможем полностью освободиться «от тирании семантического» [1]: наша жизнь состоит из знаков, значений, которыми они обладают (вернее, которые мы им приписываем), а процесс коммуникации состоит в интерпретации знаков, их понимании.

Под термином «ре-презентация» (*Vorstellung*) мы, вслед за Глазерсфельдом, подразумеваем автономную внутреннюю конструкцию, а не структуру, являющуюся отражением, отображением чего-либо (*Darstellung*). Глазерсфельд подчеркивает, что и Кант, и Зиммель, и Шопенгауэр говорили о ре-презентации именно в первом смысле, но ввиду отсутствия в английском языке эквивалентов вышеупомянутым немецким терминам, их перевод принял вид термина «representation», который способен существенно исказить понимание эпистемологических основ теорий данных философов [15; 16].

Важно также и то, что знаки и символы не существуют изолированно, но организуются в системы, значат только постольку, поскольку включены в эти системы – таким образом происходит упорядочивание мира. Знаки и символы – это те способы, с помощью которых люди вынуждены искать смысл в мире, и они охотно это делают, поскольку полагают, что являются их создателями, конструкторами, хозяевами. Используя логику радикального конструктивизма, можно утверждать, что если мир, в котором мы живем и который познаем, конструируется нами, то нет ничего удивительного в том, что нам самим он кажется относительно стабильным.

Итак, мы конструируем свою реальность, но эта реальность конструируется исключительно для нас самих, т. е. эта реальность – не совсем (и совсем не) объективная реальность. Отражение – не совсем удачный термин для познания, так как люди воспринимают реальность лишь в той мере, в какой их органы восприятия позволяют делать это. Отражение есть точная копия чего-либо, но мы не в состоянии производить такую копию, мы делаем лишь свою конструкцию мира.

Эта конструкция должна функционировать, для этого прежде всего она не должна входить в противоречие с тем, какие данные мы получаем от реальности, с нашим опытом. Отрицать существование мира бесполезно, поскольку каждую секунду человек испытывает на себе его влияние, но понять, что есть мир на самом деле, он не может. Поскольку люди имеют возможность создавать конструкции, они пользуются этим механизмом для того, чтобы примириться с непознанностью мира. Однако каждому из нас, живущему в мире людей, важно и то, чтобы конструкции более или менее совпадали, поскольку нам необходимо установить взаимодействие между собой, без него невозможна интерсубъективность. Это обеспечивается, во-первых, за счет того, что все мы принадлежим к одному роду *homo sapiens*. Действуя по аналогии, пытаюсь поставить себя «на место» другого, мы стремимся понять другого. Однако для организации успешных взаимодействий этого зачастую, увы, недостаточно. Поэтому возникает потребность в организации мира с помощью типизаций, ритуалов, традиций, важнейшей из которых является язык – таким образом мы искусственно (но с помощью естественных средств) создаем социальную реальность.

Важно не только то, как наша конструкция позволяет нам существовать в мире, но и то, как она позволяет нам сосуществовать. Для этого нам необходимо убеждаться в том, что наши конструкции согласованы. Но познание другого возможно лишь при помощи знаков и символов, следовательно, согласование реальностей также будет происходить при помощи знаков и символов, и по преимуществу оно происходит именно при помощи языковых средств.

М. Блюменкранц утверждает, что человечество сегодня при помощи магии слова «творит фантомное бытие, тем самым обрекая себя на фантомное существование» [4, с. 182]. В каком-то смысле это верно. Но иного способа существования, понимания другого у человека нет. Однако подобную «фантомность» существования человек постоянно старается привести в соответствие с опытом, который получает из мира. Более того, человечество коллективно поддерживает эту «фантомность», что придает ей вполне реалистические черты (разумеется, «реалистический» в данном контексте означает не существующий на самом деле в объективной реальности, но воспринимаемый нами как существующий).

Язык есть также конструкция. Она существует в виде системы и разнообразных подсистем, входящих в нее, и, вступая в мир, люди осваивают эту сложнейшую систему для того, чтобы сосуществовать с другими. Данная система важна не только ввиду ее необходимости для коммуникации, она важна еще и потому, что с ней тесно связано мышление, его высшие формы. Говоря словами А. Потебни, однажды вступив в «стройный мир» языка, мы уже не выходим за его пределы. Но существует один весьма важный момент: освоение системы языка уникально в отношении любого из нас, так как любой личностный опыт оригинален и неповторим, поэтому необходимо говорить не о *homo loquens*, а о языковой личности, которая в любом случае избирательно использует язык в соответствии с особенностями социализации, социальными ролями, социальным статусом, потребностями и т. д. Тем не менее люди пытаются освоить или выработать некие общие значения, которые позволят им понимать друг друга настолько, насколько этого требует повседневное взаимодействие.

Язык, которым мы овладеваем в детстве, содержит некие типизации, но течение жизни не позволяет использовать их механически: жизнь постоянно изменяется, постоянно изменяются и собеседники, поэтому необходимо ежесекундно заниматься интерпретацией, использовать язык для воссоздания имеющихся типизаций и создания новых. С помощью речи люди имеют возможность договариваться друг с другом. Здесь человек наталкивается на большое количество препятствий: значения слов неточны, размыты, каждый из нас имеет в той или иной степени «свои» значения. Если мы хотим эффективно взаимодействовать, каждый день мы вынуждены бороться за свое понимание, бороться с помощью языка против него же самого.

Наши операции с языком не столь безуспешны, а попытки построения взаимодействий не так тщетны: с помощью языка нам удастся поддерживать сплоченность групп, обеспечивать функционирование институтов. При помощи одного конструкта (языка) воспроизводятся и создаются иные конструкты. Конструкции представляют собой системы, они организованны, состоят из различных категорий, множества элементов, связанных между собой, они позволяют людям ориентироваться в мире и поддерживаются в той мере, в какой выполняют данную функцию.

Однако подобного рода конструирование имеет и обратную сторону, на чем акцентировали внимание П. Бергер и Т. Лукман в своей работе «Социальное конструирование реальности»: конструкции объективизируются и воздействуют на нас своей фактичностью [3]. Это отчетливо видно и в случае с социальными институтами, и в случае с языком. Как пишет Э. Акерманн, «будучи однажды “запущенным”, артефакт начинает жить своей жизнью» [12, р. 253]. При этом данный факт принимается обществом, его вполне устраивает «заточенность» в структурах, поскольку они защищают его от страха перед хаосом.

С этим связано и обвинение Б. Латура в том, что те, кто называют себя конструктивистами, недооценивают роль вещей. Латур убежден в том, что нет ни одного программиста, считающего, что он полностью владеет программой, которую пишет, как нет и повара, который, рассказывая про сырное суфле, определяет его субстанцию с помощью понятий «эластичность», «сопротивление», «простое подчинение силам природы». Данные примеры, согласно автору, иллюстрируют необходимость возвращения к практике для спасения конструктивистского подхода [8]. Несмотря на то, что примеры Латура довольно спорны, конструктивист действительно не может творить из ничего, ему нужны вещи, поэтому вещи будут неизбежно оказывать влияние на создателя: они будут и источником конструирования, и его результатом, который, объективируясь, превратится в очередной источник.

Есть и еще один аспект конструирования, который необходимо признать: неуправляемость самого процесса. Несмотря на то, что в европейской философии издавна существует точка зрения, согласно которой человек способен вполне познать лишь то, что создано им самим и что, следовательно, для него прозрачно по своей природе [7, с. 42], главная проблема состоит в том, что мы сами не знаем, что творим и сами не знаем, что сотворили: расхождение между проектом деятельности и ее результатом – весьма распространенное явление в рамках конструирования.

В первую очередь, необходимо ответить на вопрос, насколько сознательна деятельность по конструированию реальности, насколько она осознается живущими и творящими личностями. Безусловно, для совместного конструирования реальности нужны некие типизации и конвенции, но насколько согласован и спланирован процесс конструирования –

это вопрос, на который сложно найти ответ, поскольку речь идет не о научной деятельности, а об обыденной жизни, к которой, как свидетельствуют исследования повседневности, идеалы рациональности применимы незначительно. Социальное конструирование реальности во многом осуществляется спонтанно, «по наитию», и организация этого процесса не отличается точностью и ясностью, ей свойственны отсутствие четких целей, отсутствие продумывания ходов, отсутствие выбора подходящих методов, поэтому конечный результат может не соответствовать желаниям отдельных людей.

Однако даже в случае признания сознательности данного процесса, его полной осознанности и спланированности, остается еще одно обстоятельство: планы и действия, эмоции и разум в социальном пространстве переплетаются, и образуемая таким образом «ткань» порождает такой порядок, который оказывается сильнее воли и разума отдельных индивидов, и такие изменения, которые не планировал и не создавал ни один из них. Таким образом, исходный проект может значительно отличаться от результата деятельности и ожиданий индивидов.

А. Шутц объясняет данное явление с помощью понятия «горизонт»: планируя и проектируя наши действия, мы не можем ожидать того, что все произойдет именно так, как мы предполагали, поскольку проектирование всегда несет «открытый горизонт значений», заполняемый по мере реализации проекта, и эти предвосхищения носят неизбежно типизированный характер, т. е. наши ожидания образуют открытый горизонт будущего опыта, и данный горизонт постоянно изменяется [10].

Но поскольку общество – это динамичный процесс, то неудовлетворенность конечным результатом побуждает людей к дальнейшим действиям: в случае если сконструированный продукт общественных отношений значительно расходится с замыслом, всегда возможно его «переконструирование». Другими словами, если людей не устраивает, к примеру, институт семьи, который они создали, они рано или поздно внесут в него необходимые изменения, что отчетливо наблюдается в последние десятилетия.

Возможны два подхода к конструированию реальности: согласно первому из них, конструкции, созданные нами, нас поработили; язык, с помощью которого мы пытаемся конструировать мир, нас предает, поскольку завладевает нашим мышлением и мировоззрением. Второй подход предполагает, что конструкции созданы нами для нашего же удобства, подчиняемся мы им лишь потому, что они нас устраивают, а язык, несмотря на его могущество – лишь инструмент в наших руках.

Мы действительно должны быть осторожны с конструкциями, поскольку они имеют свойство объективироваться. Необходимо также бережное отношение к языку, так как он является не только инструментом, но и главным орудием мышления, сокровищницей культуры как национальной, так и общечеловеческой. Но, прежде всего, мы должны береж-

но относиться друг к другу, поскольку, если каждый из нас является творцом мира (как своего, так и общего), он должен быть ответственным за свое творение, иначе творчество теряет смысл. По словам Б. Перксена, этика предполагает свободу и необходимость выбора: если все предопределено, то об ответственности за свое поведение не может идти речи [18, р. 101]. Поскольку социальный мир, как было показано ранее, есть наша конструкция, наше творение, то мы должны постоянно ощущать ответственность за свою деятельность, контролировать ее процесс и результаты, причем данный тип этики связан не со страхом быть наказанным некой высшей силой, а скорее со страхом быть наказанным самим собой.

### Список литературы

1. Ажеж К. Человек говорящий: Вклад лингвистики в гуманитарные науки. – М.: Эдиториал УРСС, 2003.
2. Антонов В.И. Символизация как социокультурный феномен // Проблемы теоретической социологии. Вып. 2: сб. ст. / под ред. А.О. Бороноева. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. – С. 233–250.
3. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Медиум, 1995.
4. Блюменкранц М. Мир после смерти вещей (К непримиримой толерантности) // Вопр. философии. – 2003. – № 2. С. 181–184.
5. Борботько В.Г. Принципы формирования дискурса: от психолингвистики к лингвосинергетике. – М.: Ком Книга, 2007.
6. Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структурации. – М.: Академический Проект, 2003.
7. Копылов А.В. Перевод как проблема философской герменевтики (Пролегомены к исследованию). – Мурманск: МГПУ, 2008.
8. Латур Б. Надежды конструктивизма // Социология вещей: сб. статей / под ред. В. Вахштайна. – М.: Изд. дом «Территория будущего», 2006 (Сер. «Университетская библиотека Александра Погорельского»). С. 365–389.
9. Шмерлина И.А. Семиотическая концепция социальности: постановка проблемы // Социологический журнал. – 2006. – № 3–4. URL: <http://www.socjournal.ru/article/631> (дата обращения: 16.08.2009).
10. Шутц А. Символ, реальность, общество // Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М.: Российская политическая энциклопедия («РОССПЭН»), 2004. – С. 456–532.
11. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – СПб.: Петрополис, 1998.
12. Ackermann E. K. Experiences of Artifacts // Key Works in Radical Constructivism. Rotterdam: Sense Publishers. P. 249–257.
13. Bourdieu P. Language and Symbolic Power. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991.
14. Elias N. The symbol theory. London : Sage Publications, 1991.
15. Glaserfeld E. von Reconstructing the Concept of Knowledge // Key Works in Radical Constructivism. Rotterdam : Sense Publishers. P. 21–29.

16. Glasersfeld E. von Facts and the Self From a Constructivist point of View // Key Works in Radical Constructivism. Rotterdam : Sense Publishers. P. 32–42.

17. Hałas E. Symbolism and Social Phenomena: Toward the Integration of Past and Current Theoretical Approaches // European Journal of Social Theory 5(3). P. 351–366. URL: <http://club.fom.ru/books/halas.pdf> (дата обращения: 12.01.2009).

18. Varela F.J., Poerksen B. Truth is What Works // The Certainty of Uncertainty: Dialogues Introducing Constructivism. UK : Imprint Academic. P. 85–107.

19. Voegelin E. The New Science of Politics: An Introduction (Charles R. Walgreen Foundation Lectures) URL: <http://www.ou.edu/cas/psc/bookvoegelin.htm> (дата обращения: 15.02.2009).

20. Watzlavik P. Münchhausens Zopf. München: Piper Verlag GmbH, 1997.

### **Смысл по ту сторону значения**

В статье дается характеристика реальности смысла в рамках коммуникативной сферы общества, проводится различие между смыслом и значением. Анализируя идеи Х.У. Гумбрехта и Ф.Р. Анкерсмита, автор обнаруживает экстраинтерпретативные компоненты смысла, понимая последний как модификацию возвышенного опыта, открывающую человеку новые бытийные горизонты.

The article characterizes the reality of meaning within a communicative sphere of society, a distinction between the meaning and significance. Analyzing the ideas of H.U. Gumbrecht and F.R. Ankersmit, the author discovers the extra-interpretive components of meaning, understanding the latter as a modification of the sublime experience that enables a person new existential horizon.

**Ключевые слова:** социальная философия, смысл, коммуникация, понимание, значение, присутствие, возвышенное.

**Key words:** social philosophy, sense, communication, comprehension, meaning, presence, sublime.

В социальной философии последнего столетия происходило несомненное возрастание актуальности понятия смысла. Для таких исследователей, как К.-О. Апель, Ж. Бодрийяр, А. Шюц, Н. Луман и др., понятие смысла оказалось ключевым. Не в последнюю очередь такое положение вещей стало возможным благодаря широкомасштабному и влиятельному проекту феноменологии Э. Гуссерля. Последний реформировал и усугубил трансцендентализм Канта, введя понятие смысла и провозгласив, что «между сознанием и реальностью поистине зияет пропасть смысла» [6, с. 11]. Фактически это означало, что мир не дан нам непосредственно, но лишь сквозь призму смыслов. Если с точки зрения Гегеля понятия являются не только специфической чертой мышления познающего субъекта и его инструментом, но и реально несущими конструкциями мира, что и обуславливает возможность истинного познания, то у Гуссерля все принципиально меняется: в самом мире смыслов нет. Начиная с Гуссерля, смысл начинает пониматься как специфический способ взаимодействия человека с миром, его данности и зависимости от нас.

Подобное понимание смысла имеет два существенных следствия. Ясно, что оно, с одной стороны, предоставляет субъекту некоторую власть над реальностью: субъект может изменять ее, меняя смыслы. Обратная сторона этой медали: проблематичность соотношения с реальностью самой по себе, ибо последняя оказалась заключена в смыслы, как в скафандр.

Последнее обстоятельство лишь усугублялось в дальнейшем в ходе развития представлений о смысле, продолженном лингвистическим и прагматическим поворотами в философии XX века, а также герменевтикой. Смысл оказывался поставленным в зависимость от дискурсивных практик и языковых игр. Но авансцену было выведено новое представление о языке, который приобрел трансцендентальный статус и был осмыслен как самостоятельно работающая структура, имеющая все для того, чтобы без воли человека генерировать значения и новые смыслы. И Л. Витгенштейн, и М. Хайдеггер подошли, как замечает Апель, к «тайне языка, согласно которой мы, в сущности, не можем говорить о его внутренней форме, а, в конечном счете, можем лишь выявлять эту форму, повторяя его набросок... и путем вслушивания пуская в ход имманентную ему “энергию”» [2, с. 58]. Те же мотивы мы находим и в философской герменевтике Г.-Г. Гадамера, в рамках которой не столько люди говорят на языке, сколько язык-игра вовлекает человеческих индивидов в свою стихию: «отношение играющего не следует понимать как отношение субъективности, поскольку, скорее, играет сама игра, втягивая в себя игроков и таким образом делаясь собственным *subjectum* игрового движения» [4, с. 565]. По Гадамеру, язык преобразует реальность в новый мир – человеческий мир с его обстоятельствами и фактами. Этот мир всегда пред-истолкован и дан в лингвистической обработке, так что в герменевтике Гадамера доступ к реальности, какая она есть сама по себе, вновь оказался заблокированным. О чем же мы можем говорить? Парадоксальный ответ Гадамера: о мире, который «есть, таким образом, общее основание, на которое никто не вступает, которое все признают и которое связывает между собой всех тех, кто разговаривает друг с другом» [4, с. 516].

Гипотетическая объективная реальность, в конце концов, исчезла, оказавшись замененной реальностью смыслов и значений. В постмодернизме все есть текст. Ярким выразителем такого мировоззрения является Ж. Бодрийяр, предлагающий «скромный отказ от иллюзии реальности», так что задача философа теперь – в укоренении в реальности значения и языка: мышление «радикально настолько, насколько оно не ищет для себя доказательств и не стремится «сбыться» в реальности» [8, с. 56]. Отказ от гипотезы реальности означает и отказ от представления о существовании репрезентации, т. е. о знаках, указывающих на что-то, отсылающих к чему-то в «самом мире», и постижении последнего. Исчезновение знака – одна из основных тем другого представителя постмодернизма, Ж. Деррида:

«...означаемое здесь всегда уже функционирует как означающее. Вторичность, которую всегда считали признаком письма, на самом деле относится ко всякому означаемому как таковому – причем это происходит «всегда-уже» (*toujours déjà*), с самого начала игры... В конечном счете все это означает разрушение понятия «знака» и всей его логики» [7, с. 120].

Этот плоский мир без репрезентации и означаемого есть чистый «мир значения», в котором сами значения вступают в отношения не с чем-то объективным, а друг с другом. В этом мире понятие смысла и понятие значения сливаются воедино, так что оба они взаимозаменяют друг друга и используются как синонимы. Фактически торжество «уровня значения» – вот та точка, к которой нас подвела в своих радикальных воплощениях философия постмодернизма, поставив современную философию перед выбором: принять ли безоговорочно трансрепрезентативную гиперреальность или сделать шаг в сторону.

Итак, концентрируясь преимущественно на понятии смысла, попытаемся наметить тот путь, по которому можно было бы пойти в сложившейся ситуации. Одна из целей, преследуемых нами, заключается в том, чтобы вновь провести различие между смыслом и значением, отрываясь от обезличенного понимания смысла, который связывается в некоторых философиях, пропитанных семиологией, с работой структур. Мы хотели бы вернуться к мысли книги «Бытие и время» Хайдеггера о том, что осмысленно в конечном счете всегда присутствие (Dasein). Проводя различие между смыслом и значением и возвращая смысл субъекту, мы заручимся поддержкой двух современных философов, вслед за Ханси повторяющих, «как надоедливо нынешнее производство все новых и новых нюансов значения, “еще немножко смысла”» [5, с. 109], каждый из которых по-своему восстает против господства уровня значения – Ханса Ульриха Гумбрехта и Франклина Рудольфа Анкерсмита. По сути, решение нашей задачи означает, прежде всего, обнаружение экстраинтерпретативных компонентов, входящих в состав смысловой реальности. Наш тезис состоит в том, что в какой-то степени смысл не только не является близким или синонимичным значению, но и противостоит ему, ибо его рождение предполагает разрыв в цепочке значений. Напряжение и противоречие между элементами, принадлежащими уровню значения, и элементами, устремляющимися от него прочь, и характеризует смысл с его существенной стороны.

В книге «Бытие и время» Хайдеггер предлагает взглянуть на человека, освободившись от расхожих и традиционных представлений о нем. Немецкий философ настаивает на необходимости выявления «того априори, которое должно проявиться, чтобы стал возможен философский разбор вопроса “что такое человек?”. Экзистенциальная аналитика присутствия лежит до всякой психологии, антропологии и уж подавно биологии» [11, с. 45]. Из множества следствий, вытекающих отсюда, мы хотели бы остановиться на двух для нас ключевых.

Во-первых, существенным представляется то, как Хайдеггер определяет человека и как в связи с этим пониманием определяет смысл:

««Сущность» человека “*лежит в его экзистенции*”. Выделяемые в этом сущем черты поэтому суть не наличные “свойства” некоего так-то и так-то “выглядящего” наличного сущего, но всякий раз возможные для него способы быть и только это» [11, с. 42].

Таким образом, Хайдеггер определяет Dasein антисубстанциально и отдает предпочтение не наличному бытию, но возможностям: «присутствие есть по сути всегда своя возможность» [11, с. 42]. Через фундаментальную категорию возможного определяется у Хайдеггера и смысл. Последний неразрывно связан с феноменом понимания: он есть его артикуляция; понимание же, по мысли Хайдеггера, вернее всего определить как умение быть: «в понимании экзистенциально лежит бытийный способ присутствия как умения быть» [11, с. 143]. В конечном счете Хайдеггер приходит к чрезвычайно значимому выводу:

«Смысл “имеет” лишь присутствие, насколько разомкнутость бытия-в-мире “заполнима” открываемым в ней сущим. *Лишь присутствие может поэтому быть осмысленно или бессмысленно*» [11, с. 151].

Как замечает Е. Фалев, «получается, что смысл для Dasein – это возможность быть чем-то, очевидно, – чем-то иным, чем то, что оно уже есть, иначе это уже не возможность, а действительность. То есть смысл – это возможность стать иным» [10, с. 80].

Второй существенный момент аналитики Dasein состоит в преодолении целого ряда дихотомий, в рамках которых до Хайдеггера в той или иной степени развивались представления о человеке. Во-первых, теряет свое величие дихотомия рациональное-эмоциональное. Перечисляя экзистенциалы, Хайдеггер называет расположение, понимание, смысл и наряду с ними страх, ужас, заботу. В бытии человека они играют одинаково важную роль и все восходят к выбору возможности быть, к экзистированию. Поэтому дихотомия эмоциональное – рациональное – самим разговором об экзистенциалах снимается. Также снимается и дихотомия сознание – тело, ибо и сознание, и тело настолько сильно интерферируют, что их становится почти невозможно выделить, различить. При этом справедливость данного утверждения распространяется не только на самого человека, но и на мир. В самом деле: с одной стороны, Dasein есть всегда бытие-в-мире, при этом в самом что ни на есть вещественном; и в то же время мир является человеку в его набросках, таким, каким он его понимает и использует для определения и выбора своих бытийных возможностей, материя мира всегда уже обработана интерпретацией, сквозь которую смотрит на него человек. Таким образом, мы подходим к важному выводу о том, что смысл как возможность бытия предполагает материю и вещественность, смысл не есть некое идеальное понятие, находящееся в голове. Осмысленно в конечном счете само присутствие, поэтому можно сказать, что смысл в неразличимой и равной степени идеален и материален.

Следовательно, все представления о смысле, которые находятся лишь в плоскости имманентной идеальности, рассматривающие его как свойство структур и погружающие его в обезличенный уровень значе-

ния, оказываются принципиально недостаточными. Более целостное и комплексное представление о смысле должно включать в себя и вещество мира, и тело субъекта как бытия-в-мире. Однако это не может быть вещество в чистом виде, само по себе, так как оно всегда уже дано нам сквозь призму репрезентации (интерпретации). О каком же веществе тогда можно говорить? И как именно оно соотносится со смыслом как вспышкой возможности нового бытия? В постхайдеггерианской мысли философия Гумбрехта предстает как более мягкий вариант противоречия между уровнем значения и «веществом» мира, а вариант Анкерсмита – как более радикальный.

В книге «Производство присутствия: чего не может передать значение» Гумбрехт подчеркивает важный для нас момент вещественности в рамках бытия-в-мире:

«Хайдеггер заменил субъектно-объектную парадигму новым понятием “бытия-в-мире”, призванным, можно сказать, восстановить контакт между человеческим самоопределением и вещественным миром» [5, с. 56].

Однако философия постструктурализма и постмодернизма в целом элиминирует материальность мира, а понятие смысла под влиянием структурализма и семиотики сменилось другим словом – значением. Именно на уровне значения отныне ведется львиная доля философской работы, имя ей – толкование (интерпретация). Гумбрехт сетует на то, что «вера в возможность референции в мире иначе, чем через значение, стала синонимом крайней интеллектуальной наивности» [5, с. 62]. В результате желания Гумбрехта наметить путь исследования «негерменевтической» территории центральным понятием его философии становится понятие присутствия.

«Словом “присутствие” [presence] обозначается (по крайней мере, по большей части) не временное, но пространственное отношение к миру и его предметам. Предполагается, что до чего-то “присутствующего” можно дотронуться рукой, откуда вытекает, что оно, в свою очередь, может оказывать непосредственное воздействие на человеческое тело» [5, с. 10].

Анализ философских идей Гумбрехта приводит к выводу о том, что производство присутствия является такой же важной составляющей коммуникации, как и производство значения. С этой точки зрения то, что представлялось только формой, факторами, условиями коммуникации, становится содержанием и ее центральным событием, а то, что казалось содержанием и ядром (производство значения), выступает лишь в качестве формы коммуникации. В таком случае смысл, рождающийся в ходе коммуникации, будет связан уже не с уровнем значения, а с присутствием, приоткрывающим завесу над горизонтом новых бытийных возможностей.

Однако, введя понятия присутствия, Гумбрехт вводит в связи с ним некоторую сложность, уточняя, что для нас явления присутствия «всегда случаются как “эффекты присутствия”, так как они неизбежно окружены, окутаны, можно даже сказать, опосредованы облаками и подушками значения» [5, с. 110]. Почему так происходит? Как мы уже заметили выше, наше восприятие мира всегда уже «почато» (как говорит Деррида) интерпретацией, мир важен нам в той мере, в какой представляет собой плацдарм для наших набросков. В «мир значения» человек, равно как и на путь понимания, вступает фактически с рождения, усваивая языковые игры, заучивая правила поведения, типичные ситуации и т. п. Представляется, что существенным здесь оказывается постижение поведения и мотивов других людей, приобретение способности различать за поверхностью скрытую глубину, за поведением человека – его мотивы. Именно с этого момента маховик интерпретации окончательно устанавливает свою бесперебойную работу, и все оказывается пронизанным ею. Следовательно, присутствие вынуждено каждый раз буквально пробиваться сквозь эшелоны значения, но тем ярче и ценнее становится каждая его эпифания. Отсюда же Гумбрехт выводит и то, что «присутствие и значение всегда появляются вместе и всегда *находятся в конфликте* (курсив наш. – В.Р.). Невозможно сделать их взаимно совместимыми или объединить в рамках какой-то одной “сбалансированной феноменальной структуры”» [5, с. 109]. Присутствие как бы вступает в схватку со значением, то и дело прорывая его оборону и озаряя собой мир. Очевидно, что в таком случае именно присутствие оказывается обладающим истинным значением, понятым в более исконном смысле как значимость, важность для кого-то, тогда как то, что мы называем здесь уровнем значения, оказывается не более чем фоном, необходимым для его проявления. Присутствие становится чем-то, что потрясает человека, оставляет в нем след, заставляет измениться – именно присутствие рождает смысл.

В связи с этим у нас есть все основания полагать, что именно присутствие имплицировано в рассуждении Гадамера о подлинном разговоре как встрече:

«Разговором для нас было нечто такое, что потом оставило в нас какой-то след. Разговор не потому стал разговором, что мы узнали что-то новое... Разговор способен преобразовать человека» [3, с. 87].

Гадамер чутко уловил, что именно разговор, отношение с другим (в противовес одиночеству) содержит в себе потенциал преобразования, именно в ходе разговора перед человеком могут открыться новые горизонты его бытия. И возможным это становится не благодаря тому, что мы в ходе разговора узнаем что-то новое, напротив, уровень передачи информации здесь не так важен и отброшен на второй план. В отличие от акта коммуникации как голой передачи информации разговор содержит компонент присутствия. Именно в разговоре возникает колебание между присутствием и значением, что является важным условием рождения смысла.

Удивительно схожей по своим устремлениям «преодолеть» торжество уровня значения оказывается книга голландского философа Франклина Рудольфа Анкерсмита «Возвышенный исторический опыт». Если работа Гумбрехта противопоставляет значению присутствие, то книга Анкерсмита отстаивает самобытность опыта в противовес репрезентации; фактически же мыслители говорят о схожих вещах, лишь называя их разными словами. Рассмотренное Анкерсмитом противостояние исторической репрезентации и исторического опыта, разыгрывающееся в душе историка, представляет собой частный случай противоречия между опытом и уровнем значения вообще.

Анкерсмит отмечает, что «ни в коем случае не следует недооценивать драматизм этого противостояния» [1, с. 246], критикуя герменевтику Гадамера как раз за примирение опыта и языка (значения), в результате чего первый оказался неизбежно в подчинении у второго:

«Там, где есть язык, опыта нет, и наоборот. Мы владеем языком, чтобы у нас *не* было опыта, чтобы остерегаться опасностей и страхов, обычно вызываемых опытом; язык – это щит, ограждающий нас от ужасов прямого контакта с миром, который происходит в опыте» [1, с. 33].

Анкерсмит, разводя опыт и репрезентацию, стоит на совсем иной позиции, нежели Гадамер: с реальностью мы сталкиваемся лишь в том случае, когда у нас нет слова для ее описания, когда она дана в чистом виде, без оболочки репрезентации. Но тогда это столкновение с реальностью неизбежно носит характер травмы, под которой следует подразумевать не обязательно некое увечье или боль, но силу, яркость опыта, который обрушивается на нас в тот момент, когда мы утрачиваем всякую защищенность и подготовленность к нему.

Находясь в поле реальности самой по себе, мы находимся в области чистого означаемого. Как только мы выстраиваем репрезентацию ситуации, в которой оказываемся, мы приобретаем репрезентацию с полной утратой реальности, ибо опыт и репрезентация, как подчеркивает Анкерсмит, несоизмеримы. В сущности, об опыте столкновения с реальностью нельзя ничего сказать. В компетенции языковых категорий – лишь возможность указания на определенный вид опыта, на определенную область, по отношению к которой язык некомпетентен, так что лучшее, что он может сделать, это очертить ее круг апофатическими утверждениями. Однако драматичность противоречия между опытом и репрезентацией продуктивна. Анкерсмит постулирует, что человек, переживающий внутри себя это напряжение между опытом и репрезентацией, испытывает новый опыт – опыт возвышенного. При этом он оказывается как бы опытом второго порядка, ибо для его возникновения необходимо первичное переживание (опыт первого порядка), и стихия репрезентации, стремящаяся любой опыт преобразовать в слова, не всегда с этим справляется.

«Мы сталкиваемся с возвышенным... когда эпистемологические инструменты, обычно нами используемые для осмысления мира, внезапно оказываются более этой задаче не соответствующими» [1, с. 246].

Возвышенное представляет собой «когнитивный тупик: можно сказать, что возвышенное сохраняется, пока сохраняется тупик... и исчезает в момент завершения, когда его заново истолковывают как нечто приносящее нам новое прозрение о мире или о самих себе» [1, с. 227]. Вслед за Кантом, определяющим чувство возвышенного как возникающее, когда мы имеем дело с идеями, представление которых невозможно, т. е. с идеями, не дающими никакого познания опыта, ибо воображению не удается представить объект, который мог бы согласовываться с данными понятиями, Анкерсмит делает акцент на опыте, не репрезентируемом понятием.

Таким образом, Анкерсмит выявляет некий третий феномен, помимо опыта (первого порядка) и репрезентации: это возвышенный опыт. Между опытом и репрезентацией, с одной стороны, не может быть никакого моста, и, с другой стороны, мост все же оказывается наведенным, так как он единственно и может быть наведен в виде творческого колебания между ними, переживаемого человеком внутри себя. Крайне важно, что опыта возвышенного нет на уровне репрезентации (значения), напряжение возвышенного может возникнуть только в душе человека, но никак не в текстах, структурах, языке.

Обобщая сказанное, мы приходим к более ясному представлению о различии смысла и значения. Смысл, понятый как возможность бытия (Хайдеггер), открывающаяся в акте конкретной коммуникации, так что собеседники изменяются в ходе разговора (Гадамер), помимо самих слов, при помощи которых, как правило, развивается коммуникация, предполагает наличие экстраинтерпретативных компонентов. Если и в самом деле признать, что язык является структурой, способной самостоятельно порождать новые значения, то никоим образом нельзя сказать того же о смыслах. Разрастание уровня значения, умножение практик, приумножающих значение, увеличение количества коммуникантов и коммуникаций не ведет механически к усилению смыслопорождения, как можно было бы полагать<sup>1</sup>. Напротив, увеличение уровня значения может вести, скорее, к сокращению количества смыслов, ибо есть опасность, что каждый будет выстраивать свою жизнь исключительно вдоль линий значения, что сделает эпифании присутствия все более редкими, а опыт все менее аутентичным.

---

<sup>1</sup> Подобная точка зрения предложена, например, в статье А.Е. Серикова [9].

В конечном счете уровень значения должен пройти через личность человека, и даже он должен быть пережит не только сознанием, но и телом; но для рождения смысла необходимо еще что-то, что укажет по ту сторону значения и поселит в душе человека творческое напряжение, разрыв между тем, кем он был, но кем внезапно перестал являться, открывая еще неясную, неоформленную перспективу становления иным. Это может быть как шокирующий травматический опыт, так и легкое прикосновение присутствия, дарящее чувство счастья, но общим здесь будет одно: разрыв в цепи репрезентации, размеренно текущей и набрасывающей себя на мир. Гумбрехт и Анкерсмит сходятся в представлении о возможности прорыва сквозь мир значения, мы же полагаем, что такие прорывы не только существуют, но и представляют собой самую суть реальности смысла. Последний не только не является близким значению, но оказывается, скорее, противоположным, противоречащим ему, ибо рождается в тот момент, когда цепь значения прорывается. В конечном счете такая ситуация приводит «к одновременному преобразению личности и мира» [1, с. 476], что неудивительно, так как мир и личность как бытие-в-мире состоят в неразрывной связи, и изменение это становится возможным благодаря смыслу.

#### Список литературы

1. Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт. – М.: Европа, 2007.
2. Апель, Карл-Отто. Трансформация философии. – М.: Логос, 2001.
3. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991.
4. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988.
5. Гумбрехт Х.У. Производство присутствия: Чего не может передать значение. – М.: Новое литературное обозрение, 2006.
6. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М., 1999.
7. Деррида, Жак. О грамματοлогии. «Ad Marginem». – М., 2000.
8. Дьяков А.В. Жан Бодрийяр: Стратегии «радикального мышления». – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008.
9. Сериков А.Е. Конечность событийных смыслов как основа модели социальной реальности // Вестн. Самарс. гуманитарной академии. – 2006. – № 1(4). Выпуск «Философия. Филология».
10. Фалев Е.В. Герменевтика Мартина Хайдеггера. – СПб.: Алетейя, 2008.
11. Хайдеггер М. Бытие и время. – СПб.: Наука, 2006.

**Структурные основания современного пространства повседневности**

В статье рассматриваются фундаментальные основания современного повседневного опыта. Развитие средств коммуникации приводит к появлению сетевого «пространства» взаимодействий. Повседневный опыт сетевой коммуникации формирует специфическую хронотопическую модель, описать которую можно при помощи предлагаемых М. Кастельсом концептов «пространства потоков» и «вневременного/одновременного времени». Новая система представлений о времени и пространстве как структурных основаниях повседневности включает как сетевой, так и не-сетевой опыт, что приводит к конституированию новых порядков реальности.

The article discusses the fundamental bases of modern everyday experience. The development of means of communication leads to a network “space” of interactions. Everyday experience of network communication forms specific chronotopic model, which can be described using the concepts of “space of flows” and “timeless” / “simultaneous time”, proposed by M. Castells. The new system of ideas about “space” and “time” as the structural basis of everyday life includes both network and non-networked experience, which leads to the constitution of the new orders of reality.

**Ключевые слова:** сеть, коммуникация, медиа, интерсубъективность, опыт, «жизненный мир», повседневность, виртуальность.

**Key words:** network, communication, media, intersubjectivity, experience, “Lebenswelt”, everyday life, virtuality.

Мы можем утверждать, что повседневность, характеризуемая через феноменологическую определенность «жизненного мира» [7, с. 136–139], обладает структурными основаниями, аналогичными наличествующим в опыте мировосприятия. Данный опыт существует для нас в хронотопической определенности, фиксируемой в представлениях.

Истоком современных представлений о пространственно-временной структурированности реальности в нашем опыте является философия И. Канта. Сквозь призму данной концепции формируется общая схема восприятия, для которой существуют различные способы познания мира через чувственность, переживание, сознания и т. д. В рамках решаемых задач обоснования познавательных способностей человека И. Кант в своей трансцендентальной эстетике вводит пространство и время как «две чистые формы чувственного созерцания как принципы априорного знания» [9, с. 49], формирующие наш опыт.

Дальнейшая существенная разработка пространственно-временной проблематики осуществляется в неокантианской философии в целом<sup>1</sup> и в гуссерлианской – в частности. Э. Гуссерль в ряде своих произведений приходит к пониманию времени как особой формы синтеза сознания, представляющей собой «абсолютный темпорально-конститутивный поток сознания» [8, с. 77]. Время понимается как «поток внутреннего сознания-времени» [6, §18], где «единство [потока переживания] не постигается нами в сингулярном переживании, но как идея в кантовском смысле» [5, §83]. Поток внутреннего сознания-времени являет возможность бесконечно осуществляемого единения бытия (сознания как такового) и языка (сознания как исследующего) как способа подачи бытия. Пространство же в философии Э. Гуссерля как воспринимаемая пространственная протяженность физического объекта, после феноменологической редукции выступает как «простертость», принадлежащая к имманентной сущности такого-то конкретного содержания ощущения (например, визуального в поле визуальных данных ощущения). То есть время в феноменологии Э. Гуссерля имеет фундаментальное значение как то, что обеспечивает внутренний синтез сознания, а пространство выступает как внешнее, воспринимаемое в ощущениях.

В сравнении с трансцендентальной эстетикой И. Канта, отводившей одинаковое «место» пространству и времени в структурировании нашего опыта, в гуссерлианской философии происходит изменение соотношения элементов выстраиваемой в рефлексивном порядке пространственно-временной схемы, где время начинает «доминировать» над пространством. В связи с этим Х.У. Гумбрехт в историко-философском контексте замечает, что в первые десятилетия XX в. «время как философская тема обсуждалась повсеместно как в академическом мире, так и в широких интеллектуальных кругах, поскольку в западной мысли лишь недавно возникла та идея, что время – это условие человеческой жизни, которое не дано изначально, но должно быть создано» [4, с. 521]. Данный подход, центрировавший проблематику времени, унаследовал и последователь Э. Гуссерля, М. Хайдеггер, сделавший ее предметом онтологического рассмотрения.

В философии М. Хайдеггера бытие человека разворачивается преимущественно в повседневности, и временность является его фундаментальной чертой: «Смыслом бытия сущего, которое мы именуем присутствием, окажется *временность*» [13, с. 17], поскольку последняя выступает как горизонт всякой понятности бытия.

---

<sup>1</sup> Так, напр., Э. Кассирер отмечает, что еще в философии Дж. Беркли пространственно-временные представления связывались с развитием языка. См. [10, с. 194]. Кроме того, они зависят от типа сознания. Например, «мифологическое мышление обнаруживает вполне самобытный взгляд на пространство, своеобразный способ пространственного расчленения и "ориентации" мира, который резко отличается от пространственного расчленения космоса в эмпирическом мышлении» [10, с. 189].

Пространство же понимается в онтологии М. Хайдеггера как особое экзистенциальное пространство повседневного «бытия-в-мире» присутствия [13, с. 113]. Оно не находится в субъекте как априорная форма, но обнаруживается «в» мире как в «бытии-в-мире». Пространственность бытия-в-мире присутствия расщеплена на «места» как взаимосвязь «отсыланий» внутримирно подручного в «окружающем мире», и объективные расстояния наличных вещей не совпадают с «отдаленностью» или «близостью» этого внутримирно подручного, определяемой «усматривающим озабочением» человека. «Окружающий мир» как пространство повседневного бытия «не устраивается в заранее данном пространстве, но его специфическая мирность артикулирует в своей значимости деловую взаимосвязь всегдашней целостности отводимых усмотрением мест» [13, с. 104]. Пространственность присутствия не имеет отношения к физическому пространству естественно-научной картины мира, поскольку пространство как физическая протяженность в рамках экзистенциально-онтологического анализа, проводимого М. Хайдеггером, не имеет сущностного отношения к специфическому «бытию-в-мире» человека [13, с. 112].

Интерпретируя М. Хайдеггера, Ф.-В. фон Херманн говорит об определенном бытийствовании человека в повседневной реальности [14, с. 66], порядок функционирования которой в системе наших представлений в основании своем структурно имеет систему пространственных и временных «координат». При обращении к этой системе мы апеллируем к культурной практике нашего существования и через призму этой практики получаем представление об истории, что позволяет в достаточной мере свободно разворачивать в воображении картину действительности.

В целом онтология Хайдеггера полагает специфическую пространственность и временность, связанную с повседневным бытием человека в его «мире». Пространственные и временные «структуры», отмеченные М. Хайдеггером и феноменологическим направлением в философии в целом, могут быть использованы в интерпретации пространственно-временной «схемы», полагаемой в современной «картине мира» при соответствующем применении данных построений к актуальной социокультурной действительности.

Общий феноменологический подход был как методология «адаптирован» к исследованию социокультурной реальности в рамках так называемой феноменологической социологии. В рамках последней формирование интересующих нас представлений о пространстве и времени было рассмотрено посредством анализа социальных взаимодействий. «Пространство» и «время» как «схема», формирующаяся в порядках социокультурной коммуникации в рамках «жизненного мира», были рассмотрены в исследованиях А. Шюца [15], П. Бергера, Т. Лукмана [1], И. Гофмана [2, 3] и др.

Так, рассматривая социальное измерение повседневности, А. Шюц говорит, что в опыте индивида образуется структура типизаций, посредством которой через intersубъективное соотнесение опыта формируются взаимодействия повседневного порядка [15, с. 10–11]. «Ситуация» нахождения человека в мире предполагает «положение» во времени и пространстве [15, с. 371]. Первоначальной точкой отсчета в мире как непосредственной данности является наше тело, задающее «пространство ориентации» и формирующее уникальную позицию «здесь». Далее человек обнаруживает себя в пространстве и времени «природы», а также – уникальной биографии. Единство пространственно-временных представлений, по А. Шюцу, задается в ситуации отношений «лицом-к-лицу», в обнаруживаемом intersубъективном «здесь и сейчас» [15, с. 21].

Дальнейшие исследования в рамках феноменологической социологии принадлежат П. Бергеру и Т. Лукману. Авторы исследуют конституирование «реальности» повседневной жизни. Последняя понимается как цельный «intersубъективный мир, который я разделяю с другими людьми» [1, с. 43]. Повседневность, по П. Бергеру и Т. Лукману, – «высшая реальность», поскольку ее присутствие переживается наиболее интенсивно, так как она является миром, который каждый человек разделяет во взаимодействии с другими через общность «естественной установки» [1, с. 44].

Данная intersубъективная реальность мира повседневной жизни, воспринимаемая как сама собой разумеющаяся (т. е. дорефлексивно), всегда определенным образом упорядочена. Прежде всего, сформирована напрямую – через язык и его значения, и опосредованно – через географию, наличные инструментальные практики, образцы взаимодействий и т. п. Повседневность структурируется хронотопической позицией «здесь и сейчас» [там же]. Первично она организуется вокруг «здесь» моего тела и «сейчас» моего настоящего времени. Однако очевидно, что «пространство» повседневности организуется различными уровнями непосредственности присутствия и воспринимается в зависимости от степени пространственной и временной приближенности или удаленности. Выход за непосредственность взаимодействия «лицом к лицу» «здесь и сейчас» осуществляется через язык. Последний в силу этого соединяет различные зоны реальности повседневной жизни и интегрирует их в единое смысловое целое, что позволяет «создать эффект присутствия» множества объектов, которые в пространственном, временном и социальном отношении отсутствуют «здесь-и-сейчас» [1, с. 69].

Интересующие нас современные хронотопические представления проанализированы также в рамках социологического дискурса, связанного с анализом информационного общества.

Современное пространство повседневных взаимодействий имеет тенденцию к новой структуризации в порядках пространственно-временных представлений под влиянием развития современных мульти-

медиа. В ряде исследований речь идет о тенденциях формирования нового пространства повседневности, которому соответствует модель социокультурной коммуникации и соотносящаяся с ней «схема» пространственно-временных представлений как структурное основание «картины мира». Так, М. Кастельс полагает, что новая сетевая коммуникативная система радикально трансформирует «пространство» и «время», выводимые им, исходя из анализа структуры социальных взаимодействий, утверждая, что «материальный фундамент новой культуры есть *пространство потоков и вневременное время*» [11, с. 353].

Так, обосновывая «пространство потоков», автор исходит из того, что «пространство есть выражение общества», поскольку «пространственные» формы и процессы формируются динамикой общей социальной структуры. «Пространство» понимается как «материальная» опора социокультурных практик «разделения» времени, сводя эти практики одновременно в повседневном пространстве существования человека. При этом «одновременность» взаимодействий, «локализуемая» в конкретной «пространственной» связанности социокультурных практик, не обязательно предполагает непосредственную физическую близость, которой, допустим, не имеют формирующиеся социальные практики современного общества, вступающего в «информационную эпоху». Согласно концепции М. Кастельса, в современной ситуации формируется особая «пространственная» форма взаимодействий, характерная для повседневных практик, доминирующих в сетевом обществе – «пространство потоков». «Потоки» представляют собой целенаправленные, повторяющиеся, программируемые последовательности обменов и взаимодействий между *физически разъединенными позициями*, которые занимают социальные акторы в экономических, политических и символических структурах общества [11, с. 386]. «Пространство потоков» основывается на *сетевом* принципе коммуникации, формируемом благодаря современным мультимедиа-технологиям, прежде всего, Интернету. Сетевое пространство потоков информации имеет тенденцию к дополнению и, предельно, замещению, географического пространства мест в коммуникативном опыте «информационного общества».

Концепт «пространства потоков» фактически отражает характерные для современной ситуации важные сдвиги в формах реализации коммуникативного опыта. Речь идет именно об опыте взаимодействий, складывающемся в актуальной коммуникативной среде, представляющей собой «жизненный мир» повседневности. Исходя из данного непосредственного опыта взаимодействий как на обыденном, так и на рефлексивном уровне «возникают» специфические представления, формирующие пространственно-временной «каркас» «картины мира». «Пространство», рефлексивируемое как элемент кантовской трансцендентальной схемы, т. е. как условие чувственного восприятия, очевидно, остается тождественным себе, но *опыт непосредственных взаимодействий и возникающие в*

ходе него представления о «пространстве» претерпевают трансформацию или дополняются новыми. И в именно этом смысле, на наш взгляд, можно говорить о «пространстве потоков» как новом представлении, структурирующем соответствующие коммуникативные повседневные практики в «картину мира».

Так, в аспекте современного опыта взаимодействий можно утверждать, что развитие электронной коммуникации позволяет все более уменьшать зависимость между «пространственной» близостью (т. е. конкретными местами на «сетке» географических координат) и выполнением функций повседневной жизни: работой, покупками, развлечениями, заботой о здоровье, образованием, и т. п. Это приводит в повседневном опыте к представлениям о «сжатии пространства», которое как бы теряет свою привязку к конкретным «местам». Для нашего современника пользование мобильными коммуникационными устройствами приводит к специфической двойственности «присутствия/отсутствия» в пространстве социальной коммуникации в плане принадлежности к «месту». Принадлежность к географической локации перерождается в чувство принадлежности к своей коммуникативной сети, пишет Г. Рейнгольд, приводя, таким образом, хороший пример «функционирования» «пространства потоков» [12, с. 275]. О «раздвоенности» «пространств» повседневных взаимодействий как о специфическом моменте современной ситуации пишет и М. Кастельс.

Формирующееся «пространство потоков» взаимодействий информационно-сетевого общества существует в своем новом поле повседневности как «жизненном мире» «онлайн». Но развертывающийся под воздействием развивающихся современных мультимедиа новый опыт «потоков» взаимодействий, очевидно, не пронизывают всю область человеческого опыта, сосуществуя с прежней социокультурной реальностью. Отсюда следует неизбежное «шизофреническое» структурное раздвоение между двумя «пространственными» логиками взаимодействий и соответствующими им системами представлений, которое ставит под вопрос коммуникативную целостность социокультурного пространства. Развивающаяся тенденция, по мнению М. Кастельса, направлена к преобладанию сетевого «пространства потоков», стремящегося навязать свою «логику» рассеянным сегментированным «местам», все менее и менее способным воспринимать коды культуры «информационного общества».

Представления о «географической» пространственности мест, накрытой сеткой координат, имеет тенденцию уступать свое место представлениям о пространстве потоков коммуникации, связанных «узлами», в котором само непосредственное «физическое» присутствие человека в обмене образами и представлениями и в основанных на последних совместных практиках более не требуется. Коммуникация в «онлайн»-среде превращается в «прямую» символическую, т. е. собст-

венно культурную, взаимосвязь в рамках единой глобальной символической среды, направленность которой выбирает человек, исходя из своей жизненной ситуации.

Связанность культурного опыта как системы представлений, образов и т. п. и соответствующих практик в «информационном обществе» начинает реализовываться в рамках «экстерриториального» медиапространства повседневности. Для интерпретации последнего можно, с необходимыми оговорками (учитывая некорректность прямого применения онтологического подхода в рамках социокультурного анализа), использовать элементы экзистенциально-онтологического подхода М. Хайдеггера. В рамках подобного рассмотрения бытие и «со-бытие» человека в мире, «озабоченность» как направленность на подручное в своей «окружности мира», сам этот «мир» как целостность экзистенциальных взаимосвязей начинает приобретать в современных условиях отличные от прежней ситуации очертания.

Так, экзистенциальная пространственность присутствия, разработанная в онтологии М. Хайдеггера, может выступать интерпретативным «ключом» для понимания сетевой ситуации взаимодействия, поскольку можно усмотреть определенный параллелизм между ней и концептуализированным М. Кастельсом «пространством потоков». Но и сама специфика современной коммуникации может, в свою очередь, проливать свет на истоки философских построений М. Хайдеггера. Экзистенциальная пространственность предполагает связанность повседневного бытия человека, исходя из бытийственной, со-бытийственной и подручно-озаботившейся целостности жизненного мира как взаимосвязи отсыланий «мест», имеющих значимость. Анализ М. Хайдеггера выносит за «скобки» физическое и географическое пространство естественнонаучной «картины мира», обнаруживаемое в рамках координатной «сетки» локаций и «объективных», подлежащих вычислению расстояний и т. п. По сути, философ понимает пространство экзистирования человека как взаимосвязанные в целостную систему «чистые» отношения и взаимодействия. «Образом» последних может выступать Сеть.

Эти построения М. Хайдеггера, разрабатывавшего новую онтологию, исходя из горизонта своего времени, на наш взгляд, концептуально «предвосхитили» повседневность современного, формирующегося, «пространства потоков» как в прямом смысле взаимосвязи «мест» (т. е. «сайтов») во Всемирной сети. К обстоятельствам данного «предвосхищения» отсылает нас современный феноменолог Х.У. Гумбрехт: «любопытно отметить, что общая тенденция Хайдеггера к снижению значимости пространственного измерения не обязательно основана на отрицании пространственных отношений между миром и *Dasein*. Скорее, она может быть одним из тех мотивов в *Sein und Zeit*, которые свидетельствуют, что современная культура оказывала прямое влияние на мышление. Мы видели, как в 1926 году самые разные реакции на новые

технологии транспорта и связи производили впечатление взрыва и уменьшения пространства, и как этот опыт вызывал активное переосмысление временных структур на разных уровнях. Таким образом, не исключено, что попытки Хайдеггера затушевать пространственные коннотации собственных метафор и концепций – это обратная сторона того конкретного опыта, который во второй части *Sein und Zeit* побудил его вывести на первый план "время" как значение *Dasein*» [4, с. 508–509].

Как отмечалось, «время» является другим структурным основанием повседневности. Как и в случае «пространства», мы можем говорить об опыте социокультурной коммуникации, в котором «время» присутствует в порядках взаимодействий, артикулированное в соотносящихся с последними представлениях.

Темпоральное измерение «жизненного мира» нашего современника, формирующееся в коммуникативном поле наличных мультимедиа, рассмотрено в рамках социологического дискурса в концепции М. Кастельса. Современная мультимедийная коммуникация, согласно автору, приводит к «трансформации» представлений «времени», которое полагается в порядках «одновременности» и «вневременности».

Представления об «одновременности», возникающие в рамках повседневного коммуникативного опыта нашего современника, связаны с технологической возможностью взаимодействия в «реальном времени» (условно-мгновенная коммуникация между участниками). Новые коммуникационные технологии позволяют создавать интерсубъективную связанность представлений и практик между любыми «точками» ойкумены в актуальном времени. Опыт такого взаимодействия приводит к представлению о «сокращении» времени, за которым стоит предельное сокращение времени «ожидания» ответного сообщения.

«Вневременность» связана с появлением технологической и мировоззренческой (вследствие, например, крушения «больших нарративов» и культурной глобализации) возможности произвольной препарации и микширования в рамках, прежде всего, цифровой среды наличных систем и блоков коллективного социокультурного опыта, закрепленного в традиции [напр., 11, с. 451]. Фактически речь идет о возможности трансформировать конструкт, допустим, «исторического времени» с его контекстуальностью, а также, допустим, в рамках игрового пространства, – обращать каузальность созданных игровых миров (но не саму временность, понимаемую как необратимый поток сознания-времени (Э. Гуссерль).

Представление о линейном, необратимом, измеримом и предсказуемом времени, постулированное естественно-научной установкой, в рамках опыта коммуникации, основанного на возможностях современных медиа, имеет тенденцию если не к «сворачиванию», то к дополнению иными видами темпоральных представлений. Так, М. Кастельс пишет о произвольном «смещении» в рамках сетевого опыта взаимодействия «времен» и «контекстов» для потребностей «вечно настоящего»

[11, с. 431], которое, понимаемое как «здесь и сейчас», становится «точкой отсчета».

Позиция «здесь и сейчас» центрирует повседневность, которая в современной ситуации становится артикулированной в своей фундаментальной значимости. И микширование временных контекстов, оформленных в традициях, а также фантазирование, или проектирование, будущего, дают потенциал для расширения опыта индивидуальных представлений в «здесь и сейчас» как непосредственном бытии человека в его «жизненном мире».

В определенном смысле человек как носитель системы представлений впервые освобождается от «диктата» историко-идеологического образа времени и любых историко-культурных «временных» «логик», и не только освобождается, но начинает выстраивать биографию своей Самости условно-произвольно, исходя из собственного целеполагания. В этом смысле человеку открываются возможности собственно культурной деятельности как реализации своей творческой сущности в «произвольно» конституированном intersубъективном «пространстве» представлений, где избранные смыслы и ценности будут воплощаться в соответствующих совместных практиках.

Представления о «вневременном / одновременном» времени как и о «пространстве потоков» становятся структурными основаниями «картины мира» лишь в ситуации «погружения» индивида в соответствующую систему опыта, основанную на коммуникации через современные мультимедиа. Очевидно, что такая система опыта невозможна в чистом виде, соответственно, данные представления не могут стать единственными основаниями «картины мира». Кроме того, существование человека необходимо предполагает линейность и последовательность восприятия, что ограничивает «свободу» темпоральных и пространственных представлений. «Пространство» взаимодействий неизбежно включает в себя конструкторы природных ритмов, представления об астрономическом времени, о рабочем времени, о психофизиологических инвариантах процессов и т. п., далее – историчность и конечность собственной Самости и т. п., что вполне конкретно ограничивает представления о, допустим, «вневременности». Отсюда можно усмотреть специфическую раздвоенность и сосуществование нескольких «пространств» повседневности и соответствующих им структур представлений, при этом вопрос об их взаимодополняемости и дальнейшем «со-существовании» остается неясным. Подобную ситуацию можно квалифицировать как «шизофреническое раздвоение» социокультурного пространства, констатированное, например, в рамках постмодернизма. Речь также может идти о плюралистической форме конституирования «жизненного мира».

Конструкт «жизненного мира», структурированный через «сетевое» «пространство» и «время», отражает важные тенденции трансформации системы представлений, упорядочивающих повседневность в «картину

мира» под воздействием нового коммуникативного опыта. С феноменологической точки зрения, здесь можно увидеть изменение границ взаимодействий, когда выстраиваются новые порядки границ, что приводит к появлению новой структуры представлений, конституирующих, в свою очередь, новые порядки реальности. Так, специфика « сетевого » пространства повседневности приводит, например, к появлению метафоры « реальной виртуальности » [11, с. 351], с помощью которой описывается современная социокультурная ситуация. Парадоксальный термин « реальная виртуальность », с одной стороны, отсылает нас к коммуникационно-технологическим изменениям, когда медиатехнология становится « орудием », с помощью которого человек создает свою символическую среду. С другой стороны, он акцентирует специфическое раздвоенное « пространство » повседневности и сложную динамику современных социокультурных процессов. « Реальная виртуальность », имеющая комплексные хронотопические основания, раскрывается в сетевой повседневной коммуникации, которой свойственны « гибкие », расширенные возможности выстраивания представлений и образа Самости, а также в целом реализации жизненного потенциала человека, позволяющей расширить горизонты опыта.

#### Список литературы

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. – М., 1995.
2. Гофман И. Анализ фреймов: Эссе об организации повседневного опыта. – М., 2004.
3. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. – М., 2000.
4. Гумбрехт Х.У. В 1926: На острие времени. – М., 2005.
5. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. [3] – М.: ДИК, 1999.
6. Гуссерль Э. Картезианские размышления / пер. с нем. Д. В. Складнева. – СПб.: Наука, 1998.
7. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Пер. В. И. Молчанова // Логос. – 2002. – № 1. – С. 132–143.
8. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Собр. соч. – М.: Гнозис, 1994. – Т. 1.
9. Кант И. Критика чистого разума. – М., 1994.
10. Кассирер Э. Философия символических форм: Введение и постановка проблемы // Культурология XX век. – М.: Юрист, 1995.
11. Кастельс М. Информационная эпоха. М., 2000.
12. Рейнгольд Г. Умная толпа: новая социальная революция. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006.
13. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В.В. Бибихина. – М.: AD MARGINEM 1997.
14. Херрман Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. – Томск: Водолей, 1997.
15. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М.: РОССПЭН, 2004.

### Память: смысловое поле

Понятие памяти включает в себя три области значений, но границы между ними условны. Память – это всегда некий след, некая история, а также основа человеческой личности. Память невозможно рассматривать вне ее отношения со временем. Память – это ответ на вопрос «как?»: как сущее существует во времени? Как осваивает его или ему сопротивляется?

The concept of memory includes three areas of meaning, but the boundaries between them are conditional. Memory is always a trace, a sort of history, as well as the foundation of human personality. Memory cannot be considered beyond the time. Memory is the answer to the question "how": how things exist in time? How things develop it or resist to it?

**Ключевые слова:** философская антропология, память, время, история, психология, след, знак, вечность.

**Key words:** philosophical anthropology, memory, time, history, psychology, trace, sign, eternity.

Разные исследователи, задавая и отвечая на вопрос, что есть память, понимают и говорят о связанных между собою, но различных значениях этого слова. Анализ смыслового поля понятия *памяти* позволяет выявить, по крайней мере, три значимых области его применения. Это, во-первых, *память как история*, которой принято приписывать свойство или стремление к объективности. Во-вторых, это *память как психический феномен*, присущий человеку как индивиду; свойство, которое неизбежно отсылает к понятию субъективности. И третья смысловая область, которой в данной статье уделяется большее внимание, есть *память, понимаемая как след*, который остается от любого сущего как временного, преходящего. Каждая из этих дискурсивных областей имеет право на существование, и ни одна из них не может подчинить, заменить или исключить другую. В данной статье ставится задача показать взаимосвязь различных дискурсов о памяти.

### Память как история

Ближайшее значение слова «память» – это «*память о...*» чем-то, например, воспоминание о каком-либо событии. Хотелось бы обратить внимание на различие между *памятью* как инструментом и содержательной стороной памяти. Говоря «мы помним о...», мы говорим *о том, что было* когда-то действительным, что происходило с нами или с кем-то другим. Так мы отождествляем память с историей в ее различных

формах и видах, начиная со всемирной истории и заканчивая историями жизни отдельных людей. Проблема соотношения истории как памяти с историей реальной деятельности (историческими событиями) есть, на деле, проблема несоответствия различных историй-воспоминаний предположительно об одном и том же.

Исторические события уже произошли, состоялись, и мы не в силах их изменить. Они объективны в том смысле, что находятся вне нас и от нас не зависят. Но надо помнить, что мы имеем дело не с самими историческими событиями, но с их материальными остатками, присутствующими в сегодняшнем дне: памятниками, документами, совокупностью текстов, содержащих некоторую их интерпретацию. История же как память об исторических событиях всегда субъективна, поскольку всегда является интерпретацией, вызванной современными потребностями и задачами. Эта интерпретация, конечно же, не произвольна, поскольку неизбежно ограничивается объективными данными, которыми располагают историки. Но таких интерпретаций может быть одновременно несколько. И это зависит не только от идеологических и политических настроений сегодняшнего дня и политических интересов различных общественных групп, но и от изменения самого предмета исторической науки.

История, рассматриваемая с точки зрения памяти, есть человеческая деятельность, направленная на понимание себя и сохранение культурного наследия.

### **Память как психическая способность**

Второй круг значений слова *память* связан с рассмотрением памяти как психического явления, присущего человеку. В этом аспекте память изучается психологией, которая исследует память как составную часть высшей нервной деятельности и мозговые структуры, участвующие в процессе запоминания. В структуре памяти когнитивная психология выделяет первичную память, кратковременную и долговременную, декларативную и недеklarативную, семантическую и эпизодическую, моторную, процедурную память и прочие ее «виды». Память в контексте такого рода исследований понимается как одна из человеческих способностей наряду с восприятием и воображением. Такое понимание было унаследовано психологией от философии.

Это узкое значение *памяти* как вспомогательной по отношению к мышлению способности человека в ренессансном «искусстве памяти» было расширено до поистине вселенских масштабов. Как пишет Ф. Йейтс, «искусстве памяти» стремилось воспроизвести универсум (космос) в человеке (микрокосме), причем не только в целом, но и в каждой его детали [4]. Эту традицию можно проследить от греков, через Августина, ренессансных философов-алхимиков, до Лейбница с его монадами, обладающими памятью и отражающими гармонию универсума.

Смысловая нагрузка *памяти* у различных мыслителей различна. Например, Августин практически отождествляет память с душой, с личностью человека. Более того, для него память – самое загадочное и непостижимое в человеке, потому что память – то «место», в котором обитает бог [1].

Переворот в понимании памяти произвел З. Фрейд. Он отказался от общепринятого мнения о линейном, последовательном, «накопительном» характере памяти. В теории Фрейда ключевым для описания процесса, происходящего в психике в противовес запоминанию и несводимого к простому забвению, стало понятие «вытеснения» [6, с. 184–188]. «Я-сознание неявным образом отождествлялось с тем, что я помню, в чем отдаю себе отчет, с тем, что для меня действительно и действует на меня. Бессознательное – это то, что мной не просто забыто, а вытеснено как не соответствующее моему Я-идеалу. Неверно понимать память как просто хранилище воспоминаний, некий склад» [5, с. 104–119]. Когда психоаналитик побуждает пациента «вспомнить» некое травматическое переживание из глубокого детства, действительно ли человек вспоминает забытое, или, быть может, конструирует его?

Итак, как и что бы ни говорилось о человеке, его душе, его истории, разговор неизбежно имеет отношение к памяти. И не важно, ставится ли вопрос о ней явным образом или нет. Верно и обратное: если мы хотим говорить о памяти, нам неизбежно придется говорить о человеке, его душе, его истории. Поскольку не существует абстрактного обособленного индивида, понять функционирование памяти в искусственных лабораторных условиях не удастся. Каждый человек является результатом как собственного развития (взросления), так и результатом исторического развития поколений людей, предшествующих ему. Память не есть нечто простое, она не сводима к функционированию некоторого материального органа – мозга или даже человека как биологического индивида в целом. Память – деятельность, направленная на самосохранение и самовоспроизведение. Ее можно назвать субъективной, но лишь в том смысле, что она связана с усилием или желанием некоторого субъекта деятельности, под которым можно понимать не только конкретного человека, но группу людей, поколение, общество, народ в его историческом развитии.

### **Память как след**

Прежде чем указать третью область значений слова *память*, надо уделить внимание отношению между памятью и временем.

#### ***Внутреннее сознание времени у Э. Гуссерля***

Говоря о памяти, нельзя не говорить о времени, и наоборот. В силу своей всеобщности эти «предметы» сложны для определения. В «Феноменологии внутреннего сознания времени» Э. Гуссерль признается: «Для всего этого не хватает названий!» [3, с. 79]

Поскольку феноменологический анализ специально ограничивает себя областью феноменов, вынося за скобки вопрос о реальности, Гуссерль говорит именно о внутреннем сознании времени. И результатом такого подхода оказывается фактическое отождествление времени и сознания. Гуссерль выявляет и утверждает не просто темпоральность сознания. Он утверждает, что сознание работает так, что результатом его деятельности является конституирование времени. Иначе говоря, деятельность сознания создает время и находит себя в нем.

Как говорит Гуссерль, *ретенция* (сохранение памяти о прошлом) обладает двойной интенциональностью: она направлена на переживания, актуальные и удерживаемые в первичной памяти, с одной стороны, и на сам временной «поток», на длительность как таковую, – с другой стороны [3, с. 84–85]. «Поток» – это метафора, образ. Мы можем назвать его временем, потому что в нем время конституируется. Но этот «поток» не есть нечто темпорально объективное. Напротив, это есть абсолютная субъективность, т. е. сознание.

Думается, утверждения Гуссерля нуждаются в одном существенном уточнении. То, что он отождествляет с сознанием, есть не само время, но память о нем – память в широком смысле слова. Сознание воспринимает самого себя и окружающий мир в его временных проявлениях и сохраняет образы-восприятия в памяти-ретенции. Время не есть нечто, что может быть дано нам непосредственно. Непосредственно нам дана только память-сознание. И только посредством памяти нам дано время. Способность помнить позволяет нам осознавать течение времени. Но, конечно, память-сознание не тождественно времени.

Отождествление времени и сознания заставляет Гуссерля говорить об абсурдности временного потока [3, с. 78], который и не поток вовсе, потому что постоянен: он длится, но не изменяется, оставаясь всегда тождественным самому себе. И каждое наше восприятие (внешнее) или переживание (внутреннее) имеют в этом неизменном «потоке» абсолютную, постоянную временную позицию [3, с. 67–76]. Ирония в том, что Гуссерль доказывает философскими средствами теорию абсолютного времени, в то время как физика в лице А. Эйнштейна выдвигает идею относительности пространства-времени.

### ***Пациент Н.М. и утраченное время***

Восприятие окружающего мира, существование в нем невозможно без памяти. Именно память дает нам время. Там, где нет памяти, нет и восприятия времени. Поразительный пример того, как это возможно – история пациента Н.М. [7].

В 27-летнем возрасте после операции на головном мозге Генри Молашен потерял способность запоминать что-либо с ним происходящее, он не смог больше формировать новые воспоминания. Он мог удерживать в кратковременной памяти зрительный образ или явление не более

чем 10 минут, по истечении которых все только что произошедшее «стиралось». Во всех остальных отношениях здоровый человек (он прожил до 82 лет) он стал недееспособным и всю оставшуюся жизнь провел в клиниках.

Вместе с потерей возможности создавать новые воспоминания Генри Молашен утратил восприятие времени и способность меняться самому. Конечно, он старел, но не мог запомнить этих изменений и до самой смерти считал себя 27-летним. Его словарный запас не пополнился ни одним новым словом, он не мог запомнить ни одного нового зрительного образа. Единственное, что ему удавалось запомнить, было связано с моторикой: он смог научиться играть на гитаре, но сыграв песню, никогда не мог вспомнить, откуда он ее знает. Случай Генри Молашена уникален: трудно даже вообразить жизнь, в которой время остановилось. Именно благодаря нему ученые впервые смогли узнать многое о структуре памяти.

### *Память в природе*

Как известно, способностью к произвольной памяти обладают многие высшие животные и птицы. Они могут сохранять некоторую память о событиях, с ними происходящих, осваивать территорию, запоминать и узнавать своих соседей, обучаться новым видам деятельности, накапливать жизненный опыт, изобретать новые формы поведения, передавать приобретенные знания своему потомству или членам своей группы. Сложное поведение животных невозможно объяснить действием «слепого» инстинкта. Да и само инстинктивное поведение, как показал Конрад Лоренц и другие исследователи, невозможно описать простой формулой: «*стимул*» (определенное изменение в окружающей среде) – «*реакция*» (определенное поведение особи).

Мы мало знаем о механизмах памяти у животных. Но именно они – и наследственная, и благоприобретенная память – играют роль двигателя в процессе эволюции биологических видов. Одно из ключевых «изобретений» природы – *генетическая* память, с помощью которой все живое воспроизводит само себя. Слово «память» употребляется здесь в самом своем прямом значении. Я не расширю понятие человеческой памяти, но, напротив, понимаю человеческую память как один из видов памяти вообще. Памяти в самом широком значении этого слова как способности к самосохранению и/или самовоспроизведению в процессе взаимодействия с окружающим миром.

Все сущее, как живое, так и неживое, временно. Однажды возникнув, все должно когда-нибудь исчезнуть (умереть), все преходяще. Но все, что проходит, проходя, оставляет *след*. Возможность оставить *след* и способность, «пройдя» по следам, продлить и/или повторить свое существование во времени можно считать *памятью* в самом широком значении этого слова.

### **Цикличность и уникальность**

С давних времен люди обращали внимание на повторение и периодическое возрождение всего живого. Ритм этого воспроизведения (годовой цикл) отождествлялся с самим временем, которое понималось как бесконечный круговорот. Но уже Аристотель отличал бесконечное возвратное движение природы (космоса) от времени как числа движения. Сделать мыслительное усилие по отделению времени от того, временем чего оно является, не просто. Природа возрождается и оказывается молодой каждую весну, но это движение природы нельзя отождествить со временем как таковым. Потому что, как с горечью и сарказмом заметил Аристотель, от времени еще никто не помолодел [2, с. 152].

Еще в древности некоторые полагали, что все сущее в целом однажды возникло, и значит, когда-нибудь исчезнет. Другие полагали, что, в сущности, не меняется ничего, и космос есть бесконечное совершенное движение по кругу, в котором все повторяется. Именно вторая точка зрения, подкрепленная ссылкой на вневременного бога, создателя и устроителя мира, стала доминирующей в истории европейской мысли. В том числе и в возникшей в Новое время науке, в которой Универсум понимался как (часовой) механизм, все части которого движутся согласованно, целесообразно, одним и тем же раз и навсегда заведенным порядком. Отсюда и стремление, движущее некоторыми учеными до сих пор, – найти единый Универсальный закон, описывающий движение Универсума как целого.

«Открытие» *времени*, начавшееся в конце XIX в. и не завершённое еще до сих пор, требует пересмотра всех привычных представлений о мире. Мы теперь знаем, что абсолютного повторения быть не может. Мы все с большим основанием начинаем подозревать, что наша Вселенная не вечна и неизменна, но когда-то возникла и есть явление уникальное. Ее существование есть развитие, появление нового и исчезновение старого. Но то, что мир изменчив, не означает, что он нов в каждое следующее мгновение времени. Все в мире сущее обладает некоторой «инерцией» существования: собственной длительностью и своим особым темпом изменений.

### **Следы и знаки**

Мир не есть нечто целостное, законченное, совершенное. То, что существует в нем сейчас, это отчасти то, что живет или возникло уже какое-то время назад и несет на себе следы происшедших с ним событий, отчасти зародыши того, что при благоприятных условиях будет жить завтра, а по большей же части то, что является останками прошлых существований. Все, что существует сейчас, есть некоторые *следы* того, что существовало когда-то в прошлом. Эти *следы* не потому следы, что они следы для *нас*. Эти следы могут быть поняты нами как *знаки*, посредством которых мы можем узнавать нечто, потому что они *уже* яв-

ляются следами. Потому что во всем сохраняется некоторая память о том, что было раньше – *до* настоящего, *до* мгновения «сейчас». Таким образом, мир есть след самого себя.

Все слова, созданные людьми для сохранения памяти-информации о мире, какие бы «строгие» понятия они ни выражали, в конечном счете являются метафорами: средствами переноса одних искусственно созданных следов (знаков) на другие нами выделенные и ограниченные следы (представления о) реальности. Не все то, что обозначается именем существительным, является отдельным существом или видом существ. Когда мы говорим, например, о памяти, *что это нечто*, или о времени, *что оно проходит*, мы не обязаны представлять себе действительно нечто сущее, вмещающее или вмещаемое.

### **Время, вечность и память**

*Время есть способ существования сущего.* Поскольку для сущего нет никакого другого способа существования, эта фраза – тавтология. Сказать, что нечто *существует*, все равно, что сказать: нечто возникло когда-то и когда-нибудь исчезнет, нечто *временно*. Или: нечто обладает своим временем или находится в своем времени. Смысл этих слов лишь в том, чтобы провести границу между тем, что я считаю реальным, и тем, что я реальным не считаю. Этим я утверждаю, что ничто не существует *вечно*, что нет ничего вечного, но все, что существует, существует временно.

«Вечность» претендует быть особой, высшей ценностью. Основной первичный смысл этого понятия состоит в утверждении существования чего-то, что неподвластно времени, чего-то неизменного, постоянного, на что можно опереться, на чем можно обосновать существование сущего. Свойство вечности приписывалось и приписывается бытию как Абсолюту, космосу, природе, идее, богу, универсуму, естественному закону, наконец, самому времени как совокупности всех времен. Эти «вечные» сущности выражают стремление человека к самоутверждению и желание прочно обосновать собственное существование. Философы, и наиболее убедительно это сделал Кант, стремились избавить идеи, истину и мораль от влияния времени. Более гибкие концепции предложили Кьеркегор, Ницше и Делез, говоря о повторении и вечном возвращении. Однако нельзя не согласиться с теми, кто уверен, вера в вечность есть разновидность самообмана, возможно, исторически оправданного. Единственную, хоть и не абсолютную опору, человек может обрести в памяти. Человек осваивает время всеми возможными способами, подражая окружающей природе и на ее основе изобретая что-то новое, сугубо человеческое. Однако, как бы мы ни отделяли себя от природы, наше существование все так же негарантировано, подвержено времени с его неизбежной реальностью изменений и смерти. Потому забота о памяти – одна из основных людских забот.

---

### Список литературы

1. Августин. Исповедь // Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1. Ч. 2. – М., 1969.
2. Аристотель. Сочинения. Т. 3. – М.: Мысль, 1981.
3. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Собр. соч. Т.1. – М.: Логос, 1994.
4. Йейтс Ф.А. Искусство памяти. – СПб.: Фонд поддержки науки и образования «Университетская книга», 1997.
5. Фрейд З. Забывание иностранных слов: хрестоматия по общей психологии. Психология памяти / под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер, В. Я. Романова. – М.: Изд-во МГУ, 1980.
6. Фрейд З. Я и Оно: хрестоматия по истории психологии / под ред. П.Я. Гальперина, А.Н. Ждан – М.: Изд-во МГУ, 1980.
7. Corkin S. What's new with the amnesic patient H.M.? / NATURE REVIEWS // NEUROSCIENCE, Volume 3, February 2002 – Macmillan Magazines Ltd. P. 153–160. URL: (<http://www.nature.com/reviews/neuro>).

### **Онтология целеполагания как проблема концептуализации в античной философии образования**

Анализ онтологии целеполагания в античной философии раскрывает единство целей бытия и образования. Превращение целесообразности в логический принцип в учении Сократа приводит к появлению различных образовательных концепций, онтологическим содержанием которых является тождество цели, блага, знания и красоты.

The analyses of ontology of teleology in the ancient philosophy of education disclose the unity of being and education. In Socratic teaching turning of purpose conformity into the logical principle leads to the appearance of various educational strategies. The ontological contents of these strategies consist in the coincidence of purpose, blessing, knowledge and beauty.

**Ключевые слова:** онтология, целеполагание, концептуализация образования, античная философия, телеология.

**Key words:** ontology, teleology, conceptualization of education, ancient philosophy.

Адекватное решение жизненно важных вопросов во многом зависит от того, на какой мировоззренческой основе люди смогут обеспечить управление общественной жизнью, какими целевыми установками будет руководствоваться человечество. Все это делает актуальным философский анализ сущности целеполагания и в деятельности человека вообще, и в сфере образования в частности. Философия возникает как дело образования в широком смысле слова, как преобразование человека в ходе сознательной и целенаправленной деятельности, в творческом процессе мироустройства. Как же происходит процесс целеполагания в деле образования человека? Каковы его онтологические основы? Как соотносится целеполагание с концептуализацией образования?

Для концептуализации образования был необходим не только жизненный опыт, но и совокупность знаний, убеждений, определённых установок и целей. С развитием языковых средств стало возможно формулировать обобщения, не прибегая к мифологическим метафорам. Миф стал вступать в противоречие с рационально-логическими общими понятиями. Начался медленный и неизбежный процесс сужения сферы функционирования мифотворчества. Развитие самостоятельной личности предполагало развитие самостоятельного мышления. Г. Гомперц характеризует этот период античности как «время критического экзамена, устремленности к реформам, всепроницающего движения к

рациональности» [8, s. 54]. Пайдейя получила значение образования высочайшей человеческой доблести (ἀρετή) вместо обычной заботы о детях и послужила «высшей аксиомой всего образования человека» [9, s. 364].

Образовательная концепция софистов представляла собой соединение двух видов обучения: формальное образование – выработка абстрактных определений и развитие субъективной диалектики понятий, и передача энциклопедического знания, т. е. образование молодежи с помощью изучения различных наук, которое было в то время чем-то новым и уже потому привлекательным. В дальнейшем именно энциклопедизм стал основой классического образования. За общей «гуманной» основой философии – поворотом философского интереса от природного космоса к человеческому – стоят принципиальные разногласия в понимании Сократом и софистами главных целей и задач пайдейи [5, с. 34]. Софист отличается от философа как «обычаями», например, брать с юношей плату за обучение, так и избранным предметом занятий, ибо «философ обладает вечно тождественным и неизменным бытием, а софист хлопочет о небытии, удаляясь туда, где мрак не позволяет ничего разглядеть» [1, с. 100]. Причем небытие считается вовсе не отрицанием бытия, а, скорее, частью бытия.

Требование примата духовной культуры у софистов было связано с достижением успеха в жизни. На деле софистика была лишь воплощением здорового человеческого рассудка [8, s. 55]. В эпоху, когда успех ценился выше всего, естественным было смещение акцентов с прежних этических ценностей доблести, чести, славы, связанных с благополучием родного города, к интеллектуальным, сведенным к здравому смыслу. Для гражданской жизни, основы которой были поколеблены, необходима была высшая цель, которая наложила бы обязательства на всех граждан и связала их воедино, ибо такое требование отражало внутреннюю природу человека. Только опираясь на эту природу, воспитатель мог выполнить свою основную задачу – обучить человека истинной арте. Сократ восстановил связь образования с воспитанием высоких моральных качеств.

Сначала Сократ проявил интерес к новым физическим теориям своего времени. Его захватила мысль Анаксагора о том, что первопричиной Вселенной был Ум (Платон. Федон. 97 С–98 D)<sup>1</sup>. Сократ полагал, что согласно этой мысли Вселенная была организована наилучшим образом с точки зрения заложенной в ней высшей цели. Тем не менее идеи Анаксагора о том, из чего состоит Вселенная и что приводит её в движение, не служили объяснению того, что с точки зрения Сократа больше всего нуждалось в объяснении. А именно: ради какой цели Вселенная была создана? Можно ли показать, что Ум создал Вселенную наилучшим образом

---

<sup>1</sup> Здесь и далее Платон цитируется по изд. [7].

с точки зрения выполнения ею своей цели? Каковы цель и смысл человеческого существования? [4, с. 61].

Древнее натурфилософское представление о природе претерпело у Сократа значительное изменение: в природу включается и духовное начало. Он противопоставляет открытому ионийскими философами физическому космосу такой порядок, в котором главенствуют человеческие ценности. Сократ сумел приблизиться к нравственному космосу человеческой души, полагая, что в природе действует принцип «благотворности и целесообразности» и «все устроено наилучшим образом». С таких же позиций Сократ изучал природу, отыскивая добро и целесообразность в устройстве космоса, доказывая, что в основе мира лежит конструктивный духовный принцип. Основная мысль диалога «Горгий» состоит в том, что риторика вместе с прочими искусствами должна основываться на определенном образце для достижения «высшего блага». Именно поэтому она становится универсальной и применяется к отношениям между людьми в государстве, к космосу в целом и к богам.

«Мудрецы учат, что небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядок, воздержность, справедливость, по этой причине они и зовут нашу Вселенную "порядком" ["космосом"], а не "беспорядком" или "бесчинством" (Платон. Горгий. 508 А).

Но более всего Сократ стремился постичь внутреннюю закономерность человеческой деятельности, глубинные причины и цели. В центре внимания снова оказывается смысл и цель жизни, которые софисты исключили из рассмотрения.

В учении Платона разумность и целесообразность основываются на познании объективных законов и следуют им. Основная категория Платона – Единое, и поэтому цель – это не просто категория, а выражение всеобщей связи. Все категории – благо, добро, прекрасное, мера, идея и т. д. – телеологизированные, т. е. представляют собой стремящиеся к единству составные моменты цели. Нечто имеет смысл лишь в стремлении к цели, к некоему всеобщему, к концу, или «телосу»<sup>1</sup>. Цель оказывается принципом создания, существования и развития конечных предметов, их нематериальной связью с целым, с космосом. Закономерность природы проявляется в ее «телосе». Вопрос «ради чего» проистекает не из настоящего, а из высочайшей и постоянной возможности человеческого бытия, ибо понимания настоящего невозможно достичь, опираясь на само настоящее. Всякое знание обосновано в понятии блага, и только через него оно может быть оправдано. Но само благо связано с поиском некоторого единого «исходя-из-чего» и оправдания

---

<sup>1</sup> Древнегреческий термин «телос» (τέλος) многозначен. Это – свершение, завершение, предел, высшая точка, священный обряд, цель, смерть, кончина и др.

бытия [3, с. 79]. В диалоге «Кратил» на вопрос Гермогена: «А что ты скажешь о целесообразном?» – Сократ поясняет:

«Видимо, ... "целесообразное" имеет не тот смысл, какой вкладывают в него торговцы, когда хотят возместить расходы, но тот, что оно быстрее всех вещей, и не позволяет им стоять на месте. Порыв не прекращается в своём движении и не задерживается именно потому, что целесообразное отвращает от него всё то, что может привести его к завершению и делает его неустанным, бессмертным: вот поэтому, мне кажется, и нарекли доброе "целесообразным", ведь целесообразным называют то, что сообразует порыв с целью, её отдаляя» (Платон. Кратил. 417В – С).

Онтология целеполагания связана у Платона с диалектикой бытия и становления, блага и удовольствия. Удовольствие – область становления и потому не есть благо, понимаемое как нечто самодовлеющее и как цель всеобщего стремления. Благо как самоцель выше удовольствия. Ум, знание и искусство тоже относятся не к становлению, а к бытию (Платон. Филеб. 63 D – 65 E).

В «Государстве» Платон установил три рода благ. Справедливость относится ко второму роду блага, который Платон называет «самым прекрасным» и который «и сам по себе, и по своим последствиям должен быть ценен человеку, если тот стремится к счастью» и в котором человек оказывается и «блаженным» и практически заинтересованным в жизненной пользе от этого блага (Платон. Государство. 357 А – 358 D). Социальный инстинкт жителя полиса был сильнее природного инстинкта. У политики и педагогики общая этическая цель. Излагая в «Законах» свой проект воспитания, Платон называет его «мусическим» и «хороводным»: обучение надо давать двоякое: тело следует обучать гимнастическому искусству, а душу – для развития её добродетели – мусическому. «Надлежащее воспитание должно оказаться в силах сделать и тела и души прекраснейшими и наилучшими» (Платон. Законы. 788 С). Общность цели позволяет законодателю подчинить педагогику политике.

По мнению Платона, воспитание гражданина предполагало обретение мудрости, способности души созерцать подлинное бытие. Такое понимание цели определило содержание предложенной Платоном образовательной программы, состоящей из трёх основных частей: государственная практика, научное знание и мудрость. В академии были представлены три образовательных уровня: обучение в гимназии, получение высшего образования в рамках академических занятий с философами и учёными и, наконец, дальнейшее совершенствование в науках в коллективе философов-единомышленников. Вместо разнообразных знаний-умений, которым обещали научить софисты и риторы, пользуясь в первую очередь эмоциональной убедительностью, Платон предложил «логическую убедительность», т. е. организацию образовательной про-

граммы в единое органическое целое, в котором ясность всей структуры достигалась подчинением многого Единому.

По замыслу Аристотеля, основанный им в 336 г. до н. э. Ликей должен был решить иную задачу, чем Академия Платона. В отличие от Платона целью образования Ликей становится получение более полного, энциклопедического знания о природе. Именно в Ликее впервые осуществляется дифференциация научных дисциплин, ранее составляющих нерасчлененное синкретическое целое науки о «природе». Систематическая разработка всех областей знания на основе метода Аристотеля, координация научной работы между отдельными членами школы позволяет говорить о ней как о новом научно-образовательном институте, который явился фундаментом всего последующего образования в Европе [6, с. 30–31].

В противоположность Платону Аристотель утверждал, что идеи существуют не в каком-то умопостигаемом мире, а в самих конкретных, эмпирически существующих вещах, являясь их внутренними движущими причинами – целями. Анализируя целевые причины, Аристотель писал: «...о причине говорится в смысле цели, а цель – это то, ради чего» [2, с. 79]. Причем цель тождественна благу, ибо «то, для чего» должно быть наилучшим и целью для другого, идет ли речь о подлинном благе или о видимом [2, с. 80]. «Телос» Аристотель трактует как организующий принцип, специфическую природу вещи, движущую ее вперед, к «конечной» цели, и вместе с тем как то, что служит сохранению данной вещи, ее устойчивости. Всякое стремление также проявляется ради чего-нибудь. То, ради чего возникает стремление, составляет исходную точку практического разума: предельная цель и есть источник деятельности. В его «Метафизике» и природа, и элемент, и замысел, и решение, и сущность, и цель «суть начала». В то время как понятие эйдоса служит у Аристотеля для обозначения устойчивости в биологическом процессе, новое понятие телоса или цели служит для того, чтобы объяснить воспроизводство, репродукцию как результат направленного генетического процесса [10, s. 9]. Именно поэтому Аристотель постоянно сравнивает процессы становления в живой природе с процессами возникновения искусственных вещей (фюзис и технэ). Подражая природе, технэ действует по образцу и по аналогии с природой. Аристотель говорит, что отличие технэ от природы заключается в том, что источником технэ является другой, а источник природы в ней самой. Прежде всего, это относится к производству человека человеком: при возникновении человека его образ заложен уже генетически, но технэ дополняет то, что природой не дано [10, s. 51].

В эллинистическую эпоху философия становится школьным делом. Возникают отдельные философские дисциплины, которые могут стать и самостоятельными науками: логикой, этикой, физикой. Наряду с ними обособляется и собственно философия, первая философия, которая изла-

гается после физики и получает название «метафизика». Первая фраза «Метафизики» Аристотеля гласит: «Все люди от природы стремятся к знанию». Тут есть повод подумать о том, как связано познавательное стремление и возможность образования. Суть в том, что возможность обучить другого знанию входит в само определение знания. «Вообще, – говорит Аристотель, – признак, отличающий знающего от незнающего – способность обучать, и потому мы считаем, что искусство (техне) в большей степени является знанием, нежели опыт: в первом случае люди способны обучать, а во втором – не способны» [2, с. 20].

Для понимания онтологических основ целеполагания в концептуализации античного образования важным является осознание того, что начиная с деятельности софистов и Сократа образование могло осуществляться по разным программам, появился выбор, а с ним и проблема выбора. Появляются альтернативные концепции воспитания и образования. Пайдейя софистов дает начало общему формальному и энциклопедическому образованию; «забота о душе» Сократа основана на взаимопонимании воспитателя и воспитанника, на личностном общении через диалог как совместный поиск истины. Образовательная программа Сократа, таким образом, представляет собой своеобразное единство теории и практики, которое онтологически задаётся через целеполагание. Каждая из предложенных образовательных концепций имеет свою структуру и состоит из определенных концептов – интуитивно и логически схватываемых и проговариваемых в диалоге. Онтологическим содержанием античных концепций образования является тождество цели, блага, знания и красоты. Целесообразно то, что добродетельно и прекрасно, что способствует единству бытия. И, наоборот, прекрасно то, что разумно, что имеет смысл, что целесообразно.

Таким образом, античная телеологическая традиция, выступившая необходимым условием концептуализации образования – это, во-первых, выражение единства онтологии и гносеологии, поскольку именно оно изначально задает амбивалентную трактовку цели: и как объяснительного принципа, и как онтологической характеристики бытия. Оба эти вектора интерпретации цели находят свое развитие в новоевропейской историко-философской традиции. Во-вторых, это выражение единства, почти тождества природного и социального, и, в-третьих, это выражение активной позиции человека в европейской (и вообще западной) культурной традиции в целом.

### Список литературы

1. Алкиной. Учебник платоновской философии // Учебники платоновской философии. – М.; Томск, 1995.
2. Аристотель. Метафизика. – М.; Л., 1934.
3. Гадамер Х.-Г. Диалектическая этика Платона. – СПб., 1999.

4. Гудинг Д., Леннокс Дж. Мировоззрение: человек в поисках истины и реальности. Т. 2. Кн. 1 / пер. с англ. Т. В. Барчуновой. – Ярославль, 2004.
5. Кессиди Ф. Х. Сократ. – М., 1976.
6. Мочалова И. Н. Академия Платона и ликей Аристотеля: философские школы как два типа научно-образовательных институтов // Философия и будущее цивилизации: тез. докл. и выступл. IV Рос. филос. конгресса (Москва, 24–28 мая 2005 г.): в 5 т. Т. 1. – М., 2005.
7. Платон. Сочинения: в 3 т. / под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1968–1971.
8. Gomperz H. Die Lebensauffassung der griechischen Philosophie und das Ideal der inneren Einheit. Jena; Leipzig, 1904.
9. Jäger W. Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Bd. 1. Leipzig, 1936.
10. Kullmann W. Die Teleologie in der aristoteleschen Biologie. Heidelberg, 1979.

## ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 111.12 : 821.14'02

*Л. В. Иванова*

### Древнегреческая трагедия о нравственной природе человека

В статье исследуются нравственные ценности человека в греческой классической трагедии. На основе анализа трагедий Эсхила, Софокла и Еврипида раскрывается статус ценностей: если для человека Эсхила и Софокла этические нормы являлись божественным установлением, то Еврипид полагает в качестве творца ценностей самого человека.

The article investigates the moral values of people in a Greek classical tragedy. Based on the analysis of the tragedies by Aeschylus, Sophocles and Euripides the article reveals the status of values: if ethical norms for a man according to Aeschylus and Sophocles are considered as the divine setting, Euripides believes that the creator of values is a man.

**Ключевые слова:** трагедия, человек, этические ценности, объективная необходимость, Эсхил, Софокл, Еврипид.

**Key words:** tragedy, man, ethical values, objective need, Aeschylus, Sophocles, Euripides.

Одна из особенностей древнегреческого искусства состоит в том, что в нем находила отражение не столько реальная жизнь древнегреческого полиса, не столько жизнь его гражданина, сколько человек изображался таким, каким он должен быть. Наиболее ярко эта черта искусства древней Греции выражена в творчестве великих греческих трагиков – Эсхила, Софокла и Еврипида, стремившихся увидеть в настоящем человека будущего, указать современникам ориентиры на пути к более совершенному обществу.

Впервые в центр мироздания человек был поставлен Эсхилом, который пришел к выводу, что именно человек является основой общественной жизни. Несмотря на полную несправедливости и страданий жизнь человека его времени, Эсхил был уверен в том, что конечная цель мироздания – торжество справедливости. Опору существования человека он

видел в устойчивом коллективе – полисе, и полисные связи воспринимались им как божественное установление («Орестея», «Прикованный Прометей»). В трагедиях Софокла причинная связь между поведением людей и высшей волей богов понимается уже не столь однозначно. Однако трагический конфликт Софокл не связывает с природой человека, это не результат внутренней раздвоенности или противоречивости, а следствие нарушения человеком – сознательно или бессознательно – бесспорных нравственных норм. Именно оно приводило к наказанию даже в тех случаях, когда в действиях человека отсутствовал элемент субъективной вины («Царь Эдип», «Электра», «Аякс», «Трахинянки»).

Переосмысление сущности божественного, имевшее место у Эсхила и Софокла, не означало отрицания божественного как глубинной основы бытия. В своем новом качестве олимпийские боги, не вмешиваясь непосредственно в происходящее на земле, являлись последней инстанцией, гарантирующей этическую сторону миропорядка. Это свидетельствует о том, что вера Эсхила и Софокла в справедливость и разумность богов не была поколеблена. Осознавая трагичность борьбы человека за претворение в жизнь наиболее значимых для него ценностей (справедливости, свободы, добра), Эсхил и Софокл глубоко верили в возможность победы человека, считая эти ценности соответствующими наличной в мироздании божественной, а следовательно, и разумной закономерности, которая гарантировала в конечном итоге торжество этических норм.

Подобной веры нет у Еврипида. Божественное в трагедиях Еврипида лишалось разумности, и как следствие теряло разумность и все происходящее в человеческой жизни. В связи с этим В. Йегер отмечает:

«Разочарованность, свойственная мышлению и действиям персонажей Еврипида, вытекает из глубокого скепсиса. Больше нет религиозного оправдания мирового процесса. Человек более не согласен, и не в состоянии подчиниться мирозерцанию, которое бы по-протагоровски не представляло его как последнюю меру вещей» [5, с. 408].

Однако признание того, что закономерности универсума не имеют этического характера, как это представлялось Эсхилу и Софоклу, не заставило поэта отказаться от поиска основ жизни, опираясь на которые, человек мог бы определять для себя ценностные ориентиры. Эти ориентиры Еврипид находит в сознании конкретного индивида. Они устанавливаются соответственно той реакции на жизненную ситуацию, которая возникает в сознании человека и заставляет его, сделав выбор, действовать, сообразуясь лишь со своим внутренним императивом. Так, в творчестве Еврипида единственным критерием всего существующего становится человек, не имеющий более иной моральной основы кроме самого себя.

Однако жизнь человека зависит не только от его разума и знаний, но и от ряда случайностей. Идея о неотвратимости судьбы, в столкновении с которой погибает герой (хотя нравственно одерживает верх над ней), была одной из главных тем трагедий Еврипида. По мнению В. Йегера, «случай, судьба приобретают черты нового божества, доминирующего в трагедиях Еврипида, вытесняя старую религию, в которых Тихе<sup>1</sup> выступает как сила, управляющая всем и затевающая игру с человеком» [5, с. 409]. Так, например, в «Ифигении в Тавриде» парадоксальность человеческого счастья и несчастья Еврипид представляет нам в диалоге Ореста и Ифигении: «Жребий / Был лют для нас и жизни отравил» (ст. 850) и далее: «О, сколько здесь нитей сплелось / Случайностей сколько» (ст. 870)<sup>2</sup>. Противоречие между ролью богов и значением случая в трагедиях высказывает и сам Еврипид: «Коль существует случай, нет нужды в богах. Где боги в силе, места нет для случая» (фр. 154, 4–5)<sup>3</sup>.

Можно сказать, что единство божественного и случайного нашло выражение в появлении в трагедиях Еврипида так называемого «бога из машины», иногда встречающегося у Софокла и ни разу у Эсхила. Видел ли драматург в боге-спасителе гаранта мировой справедливости или же для него *dues ex machine* служил не более чем техническим приемом? Известные французские филологи Альфред и Морис Круазе полагали, что «Еврипид находит в этом средстве то преимущество, что может показать некоторые еще скрытые в будущем последствия того или иного факта, а также предоставить богам долю влияния, которое требовалось общественным мнением и которое он не всегда предоставлял им в драме»<sup>4</sup> [6, с. 251].

В целом созерцание бессмысленного существования человека не раз наводило Еврипида на мысль о том, что не было ли какой-то страшной ошибкой само появление на свет человеческого рода. Однако «пессимизм» в мысли Еврипида, по нашему мнению, был обусловлен, прежде всего, тревожной атмосферой войны, вызывавшей не у одного Еврипида ощущение «распада связи времен». Если у Эсхила в «Просительницах» столкновение Пеласга с сыновьями Египта отражало противодействие афинян восточному деспотизму и варварству, то в «Гераклидах», «Умоляющих» и «Финикиянках» Еврипид показывает сражение уже в самой Элладе. Мы видим, как в трагедиях меняется отношение поэта к войне,

<sup>1</sup> Тихе – богиня судьбы, случая, символизировала неустойчивость и изменчивость мира, случайность любого факта жизни.

<sup>2</sup> Здесь и далее Еврипид цитируется в пер. И.Ф. Анненского по изд. [4].

<sup>3</sup> Цит. по работе В.Н. Ярхо «Незнакомый Еврипид...» [10, с. 254].

<sup>4</sup> Ср. мнение И.Ф. Анненского по поводу *dues ex machine*: «Сложный драматический узел вместо того, чтобы осторожно распутываться, разрубается машинным появлением бога, который наскоро примиряет требования мифа с осложнениями драмы» [1, с. 615].

воинскому героизму, к славе: ранее признаваемые нормальными жизненные ситуации раскрываются в его творчестве как бесчеловечные.

Оторванный войной от привычного, освященного вековыми традициями труда, опустившийся от нарастающей бедности человек Еврипида на собственном опыте постигает драму бытия и открывает истину. Так, в «Гекубе» с героиней происходит трагическая метаморфоза, в результате которой из азиатской царицы она превращается в рабыню (ст. 58). На примере Гекубы Еврипид, следуя тезису Протагора, доказывает, что даже на самом дне бедствий и унижений человек остается человеком, что единственное спасение для него – это чистая совесть и благородная душа. В уста жены Приама поэт вкладывает рассуждения об относительности человеческого счастья (ст. 625). Трагедия завершается парадоксом: заявляя о своих правах на свободу, Гекуба понимает, что все люди абсолютно несвободны: «Свободы нет меж смертными: один / Богатства раб, а тот – судьбы» (ст. 864–868). Таким образом, раскрывается трагическое противоречие человеческой природы: человек стремится к свободе, но не может быть свободным, вынужденный повиноваться Случаю.

Отказ Еврипида от изображения людей цельных и гармоничных знаменовал принципиальный отход от идеала человека, созданного в трагедиях Эсхила и Софокла. Для последних деяния и страдания человека служили торжеству объективной необходимости, имманентно присущей миру справедливости, цель же Еврипида заключалась в демонстрации самопротиворечивости как природы человека, так и природы самого мироздания. Как полагает В. Йегер, анализируя образ Эдипа, для Еврипида этот вопрос везде является решающим, и «субъективное страстное сознание его героями своей невинности проявляется в его драмах как многоголосое, горькое обвинение кричащей несправедливости рока» [5, с. 403]. Отметим, если в «Орестее» Эсхила и в «Электре» Софокла правомерность убийства Клитемнестры не вызывала сомнения у драматургов, то Еврипид прямо ставит вопрос о том, в какой мере Орест имеет право быть судьей чужих поступков, и можно ли кровью собственной матери платить за пролитую ранее кровь. Дети Агамемнона, бессильные объяснить, как свершилось такое преступление, понимают, что вместе с матерью погибли и сами. Таким образом, отдельный индивид оказывается самостоятельным нравственным субъектом, способным устанавливать этические нормы, лишаемые в этом случае общезначимости, гарантом которой у Эсхила и Софокла выступали либо божественные, либо государственные установления.

Обращаясь к внутреннему миру человека, Еврипид расширяет его границы за счет придания особенной значимости чувствам. Как подчеркивал И.Ф. Анненский, «поэтическая речь Еврипида открыла свободную арену для бесконечного развития языка человеческих чувств, когда они проходят через призму анализирующего ума» [1, с. 626]. Заметим, что ценностные ориентиры человека у Эсхила и Софокла устанавливались

разумом и основанном на нем знании, в то время как чувства были источником не разумного, не соответствующего истине и справедливости поведения, играя в жизни человека чаще всего отрицательную роль. Для Еврипида разум перестает быть единственной и последней инстанцией, от которой зависит решение всех жизненных проблем и выбор ценностных ориентиров. Реабилитируя чувства и признавая их разумность, Еврипид стремится восстановить гармонию человека с природой. И хотя в ней отсутствует этическая упорядоченность, природа может ориентировать человека господствующей в ней мерой, гармонией, красотой.

Однако и область человеческих чувств, и сама природа раскрываются Еврипидом как наполненные драматическими противоречиями. Яркий пример этому – трагедия «Ипполит», в которой две богини, Артемида и Киприда, олицетворяют два вида чувств или две стихии природы: «умиротворяющую» и «разрушающую». Первая выражена в таком эмоциональном состоянии человека, которому соответствуют чувства любви к природе, связанные с ясностью ума, идущие от самой природы. Однако природа содержит в себе разрушающее, «дионисийское» начало, которое в природе человека представлено его наиболее иррациональным чувством – чувством любви.

В трагедии внутренний конфликт в сфере чувств образно выражен и в терзаниях Федры, и в неприятии Ипполитом чувства любви к женщине, повлекшим гнев Киприды. Можно согласиться с Е.И. Топуридзе, назвавшего Ипполита одним из первых «антигероев» древности, сознательно не желающим жить по общему мужским законам» [7, с. 111]. Именно в юноше Еврипид видел идеал человека, уверенного в своем праве выбирать жизненный путь в соответствии с собственными желаниями и порывами. Выбор Ипполита несет в себе трагический конфликт, отчасти разработанный Эсхилом в «Просительницах». Отречение девушек от супружества представляло в глазах Эсхила нарушение естественного закона природы, потому в конечном итоге в трагедии торжествовала любовь, которую благословляла Афродита. Почему Артемида не предотвратила мщение Афродиты, приведшей к гибели Ипполита? По Еврипиду, ни одна стихия природы не может остановить действия противоположной стихии (ст. 1328). Как гнев Киприды, так и «благоволение» Артемиды к Ипполиту в целом указывают на их непричастность к человеческой судьбе и как следствие на отсутствие в мироздании этической упорядоченности. Можно согласиться с выводом В.Н. Ярхо:

«Мудрые боги, правившие миром по закону справедливости в трагедиях Эсхила и отчасти Софокла, навсегда ушли из трагедий Еврипида, как ушли они из общественного сознания и этики афинян уже в первые годы Пелопоннесской войны» [9, с. 580].

Поиск ценностных ориентиров во внутреннем мире человека сделал возможным трагический образ Федры. Еврипиду с психологической достоверностью удалось показать, что источник страданий Федры находится в ней самой: «Где разум? Где стыд мой? Увы мне! Проклятье! / Злой демон меня поразил... Вне себя я / Была...» (ст. 240). Анализ фрагмента позволил Е.И. Топуридзе прийти к выводу, что «трагедия разума Федры представляет собой трагедию ориентирующегося на утерявшие свою былую всезначимость традиционные идеалы и ценности разума, который поэтому оказывается бессильным предотвратить грозное наступление зла и несправедливости» [7, с. 110]. Позиция Еврипида, представившего конфликт чувства и разума в душе Федры, осознавшей свое бессилие перед преступной страстью, приводит и нас к выводу о неспособности разума и даваемого им человеку знания быть надежной основой и ориентиром жизни.

В этом плане трагедия «Медея» знаменовала окончательный разрыв Еврипида с традицией Эсхила и Софокла, герои которых, полагая основой моральных ориентиров разум, находили нечто жизненно значимое, прежде всего, для человеческого общества в целом. Если бы Медея в жажде мести сравнивалась с эсхилловской Клитемнестрой, нам легче было бы поверить в последовательность ее размышлений, хотя и труднее оправдать ее. Однако соединение в облике Медеи коварной мстительницы с несчастной матерью ставило перед Еврипидом совершенно новую задачу, не имеющую прецедентов в античной драме. Медея до конца осознает, что она преступница, что убийство детей есть зло, но иного средства, как бросить вызов установлениям греческого полиса, у нее нет: если наказывать неверного мужа, так непременно убивая собственных детей и сжигая соперницу [3, с. 48].

Медея, в которой материнские чувства борются с жаждой мести, четырежды меняет решение, пока окончательно не осознает неизбежность гибели детей: «Я не смогу, о нет... Ты сгини, гнет / Ужасного решения!» (ст. 1045). Независимый нрав Медеи напоминает нам Клитемнестру из «Орестей» Эсхила, но между этими женщинами есть существенное различие. Внутренняя борьба в душе Медеи носит совершенно субъективный характер; изображаемый Еврипидом человек, находясь во власти своих чувств и мыслей, не пытается соотнести их с объективно существующими нормами: в нем самом находится источник трагического конфликта:

«Ты, рука / Злосчастная, за нож берись... / ... на сегодня ты / Не мать им, нет, но завтра сердце плачем / Насытишь ты. Ты убиваешь их / И любишь» (ст. 1244–1250).

Образ Медеи, убивающей своих детей, чтобы уязвить супруга-предателя, позволил Еврипиду раскрыть стихийное начало женской души, заявляющей о своих правах. Именно этот момент подчеркивает В. Йегер, оценивая еврипидовский замысел:

«В конфликте безграничного мужского эгоизма и безграничной женской страсти «Медея» представляет подлинную драму своего времени, в которой человеческое Я заявляет о своих правах» [5, с. 399].

А. Боннар в своем понимании «Медеи» идет еще дальше, указывая на единство природы женской души и природы космоса:

«Ясная воля Медеи уступает ее страсти, а это элемент демонического. Еврипид подчеркивает в демонической страсти Медеи нашу принадлежность к миру в целом, нашу зависимость от "космоса". Но осознать это – значит, в некотором роде освободиться от этой зависимости» [2, с. 33].

Таким образом, в эпоху классической Греции в трагедиях Еврипида рождается новый герой – свободный человек, готовый заплатить за свою свободу наивысшую цену. Стремление к свободе как высшей ценности и утверждение самодостаточности Я означает и признание личной ответственности за совершенные поступки. Только в этом случае, как показывает анализ трагедий Еврипида, можно говорить о справедливости наказания. Однако стремление к свободе – это удел лишь немногих и лишь немногие готовы нести всю тяжесть ответственности, выступая тем самым гарантами справедливости. Но даже их усилия дают надежду хотя бы отчасти добиться этической упорядоченности мира и допустить, что в человеке «добро преобладает, а не зло», иначе: «... мир как уцелел доселе?» («Умоляющие». ст. 200). На этих людей Еврипид возлагает задачу если не этического переустройства мира, то сохранения в нем завоеванных эллинской цивилизацией моральных и духовных ценностей, ибо «один справедливый пересиливает тьму несправедливых» (Фр. 584 N)<sup>1</sup>.

#### Список литературы

1. Анненский И.Ф. Античная трагедия / Древнегреческая трагедия. – СПб.: Азбука-классика, 2005.
2. Боннар А. Греческая цивилизация: в 3 т. Т. 3 / пер. с франц. Е.Н. Елеонской; ред. и предисл. Л.З. Поляковой. – М.: Иностранная литература, 1962.
3. Васильева Т.В. Комментарии к курсу истории античной философии. – М.: АСТ, 2002.
4. Еврипид. Трагедии: в 2 т. Т. I, II / пер. И.Ф. Анненского; изд. подготовили М.Л. Гаспаров, В.Н. Ярхо. – М.: Ладомир. Наука, 1999 (Литер. памятники).
5. Йегер В. Пайдейя. Т. 1. / пер. с нем. Ф.И. Любжина. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001.

<sup>1</sup> Цит. по: [8, с. 246].

6. Круазе А.и М. История греческой литературы / пер. с фр. В.С. Елисейвой; изд. подгот. С.И. Межерицкая; под ред. С.А. Жебелева. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008.

7. Топуридзе Е.И. Человек в античной трагедии. – Тбилиси: Мецниереба, 1984.

8. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I / пер. А.В. Лебедева. – М.: Наука, 1989.

9. Ярхо В.Н. Драматургия Еврипида и конец античной героической трагедии / Еврипид. Трагедии: в 2 т. / пер. И.Ф. Анненского; изд. подгот. М.Л. Гаспаров, В.Н. Ярхо. – М.: Ладомир. Наука, 1999 (Литер. памятники).

10. Ярхо В.Н. Незнакомый Еврипид. Трагедии интриги и случая // Вестн. др. истории. – 1995. – № 3.

**Идея человека в философии Ренессанса:  
гуманность – образование – наука**

В статье рассмотрено становление идеи человека в учениях Н. Кузанского, М. Фичино и Дж. Бруно. Для раскрытия идеи человека рассматривается понятие «гуманность». Гуманность как выражение истинной природы человека заключается в требовании самообразования личности. Делается вывод, что гуманность становится двигателем философской рефлексии Ренессанса и в конечном счете основой новоевропейской науки и образования.

The article reviews the development of the idea of a man in the teachings of N. Cusa, M. Ficino and G. Bruno. For disclosing the idea of a man it considers the concept of "humanity". Humanity as an expression of the true nature of a man is the main requirement for self-education of a person. The article concludes that humanity is becoming the engine of philosophical reflection of the Renaissance and eventually the foundation of a new-European science and education.

**Ключевые слова:** гуманность, гуманизм, Николай Кузанский, идея, интеллект, Марсилио Фичино, воля, Джордано Бруно, образование, наука.

**Key words:** humanity, humanism, Nicholas of Cusa, idea, intellect, Marsilio Ficino, will, Giordano Bruno, substance, education, science.

Предельно актуализированный современностью вопрос о сущности человека вовлекает в свою сферу всю основную философско-антропологическую проблематику, которая изначально присуща философской мысли как таковой. В связи с этим имеет смысл проследить формирование ключевых *философско-антропологических констант*, значимость которых имеет не только «ретроспективный» характер, но принципиальным образом определяет топологическое поле сегодняшних размышлений о человеке. Именно в эпоху Возрождения возникает тема человека как особая сфера философского познания – человек определялся не только как особый род бытия, но и как носитель *гуманности*, понимание и развитие которой является его личным делом и ответственностью. Следует иметь в виду, однако, что, хотя идея уникальности каждого человека необыкновенно созвучна современным гуманистическим лейтмотивам, именно практический гуманизм сегодня переживает кризис.

Гуманизм как общее настроение, присущее людям Ренессанса, чаще всего определяется как раскрепощение творческих сил и утверждение индивидуальности человека, которая проявлена в активном преобразовании мира и освобождении мысли от схоластических ограничений. В то

же время многие исследователи отмечают ограниченность такого подхода. Например, А.Ф. Лосев, который считал Ренессанс эпохой стихийного самоутверждения индивидуальности, отмечает, что «эстетику Возрождения необходимо излагать не только в виде учения о примате стихийно-свободного человеческого самоутверждения, но и со всей той самокритикой, которая невольно возникла у такого абсолютизированного субъекта, сразу же обнаружившего невозможность подобного рода абсолютизации» [7, с. 60]. Лосев особо указал на диалектическую взаимосвязь индивидуализма и порождаемого им чувства ограниченности – это отношение двоякое: не только самоутверждение является следствием стихийного творческого порыва, но и сам творческий порыв возможен только в результате кризиса нравственного целого средневековой религиозной жизни. Чувство обособленности и изолированности человека изначально присуще Ренессансу как эпохе возникновения неизвестного Античности и Средневековью противоречия между человеком и миром. Таким образом, в основе гуманизма лежит не пафос личностного самоутверждения, а *рефлексия*, в которой человек обособляется в бытии и стремится познать себя в своей автономии.

Характерное для гуманизма представление об особом *достоинстве человека* (гуманности) есть новый идеал гармонии, к которому именно и стремился обособившийся человек. Первый гуманист Петрарка пытался синтезировать христианскую и античную добродетель, его последователи сформулировали новый идеал человека как культурного существа, приобщившегося к словесности. Однако, будучи идеалом, гуманность также являлась и своеобразным критико-порождающим импульсом – характерной чертой ренессансного взгляда на человека является требование постоянного самообразования. Именно поэтому за периодом восхищения *словесностью* и *поэзией* следует период переосмысления оснований *философии* и *теологии*.

«С начала XIV столетия наблюдается комплексное взаимодействие между схоластикой и гуманизмом, в котором первая обогащалась за счет методологических и лингвистических достижений последнего» [12, р. 57]. Соответственно, потребность в самопознании в духе гуманистической традиции приводит к разрушению антично-средневековой концепции абсолюта как неподвижного, вечного, неизменного бытия. Мышление постепенно занимает позицию безусловного основания философии – тем самым закладывается основа новоевропейской науки. Это приводит к тому, что место религии (знания как исходящего из откровения) начинает занимать наука, знание «само-по-себе». Таким образом, в эпоху Возрождения возникает фундаментальная для новоевропейской культуры концепция человека как существа создающего самого себя, которая определяет развитие классической философии и науки, также позиционирующих себя как знание само по себе. Именно благодаря гуманистической направленности из синтеза христианства и античной

философии и возникает, по мысли А.Ф. Лосева, собственный философский тип Возрождения, «свободомыслящий и индивидуалистически преобразованный антично-средневековый неоплатонизм» [7, с. 104], из которого впоследствии рождается новоевропейская философия и наука, имеющая в основе принцип абсолютного самосознания.

Первым шагом к этому становится разрешение проблемы творения, противоположности конечного и бесконечного, Бога и его познания в философии Николая Кузанского. Он рассматривает Бога как абсолютную возможность, превосходящую всякую форму, однако абсолютная противоположность между конечным и бесконечным становится у него основанием познания. Противопоставление мышления и бытия, творца и вещи принадлежит *конечному* – задача мистики (к которой был близок Кузанский) состоит в снятии этого ложного (конечного) отношения. В акте «ученого незнания» различие между вещью и творцом снимается путем логического восхождения: каждая вещь, если устранить ее границу, есть бесконечное, одновременно бесконечное есть то, что включает границы в себя. В ученом незнании преодолевается разрыв между Богом и познающим разумом, в то же время оно есть именно «незнание», т. е. непосредственное чудесное озарение. С позиции ортодоксальной схоластики, которая изначально мыслит Бога вне мира, Кузанский совершает недоказанный переход от бытия к мышлению: действительно, то, что в мышлении противоположности совпадают, не означает, что так же обстоят дела и в бытии: при изначальном противопоставлении Бога и человеческого разума этого нельзя доказать. Таким образом, новаторство Кузанского состоит не столько в методе доказательства, сколько в интенции его мысли: он изначально полагает разум как в самом себе реальный. Не Бог получает доказательство своего бытия, а само доказательство, т. е. развитие определений мышления становится возможным благодаря интуитивному (диалектическому) постижению единства противоположностей.

В трактате «О предположениях» познание представлено как *целое*, включающее три момента – *чувственное познание*, *рассудок* и *разум*. Чувство само по себе не предоставляет знаний, в его области все смутно и неопределенно, рассудок разделяет чувства и формирует из них множество вещей. Там, где есть множество, есть сравнение, которое в свою очередь предполагает единство – разум. Эти три единства не существуют сами по себе, а только друг в друге, следовательно, разум должен предполагать единство, существующее само по себе – Бога. Его бытие, доказывается из самого процесса мышления: каждый поставленный вопрос предполагает наличие всей цепочки и Бога как ее основы.

Познание представлено не как случайное по отношению к Богу, а как *откровение*, объективное развертывание его самого. При этом Бог как бытие, так же как и его противоположность – вещь, в познание не входят, а ограничивают его как крайние пределы, о них можно сказать

только, что они есть, но *что* есть вещи и Бог сказать невозможно. Поэтому интеллект, являющийся связующим звеном между неопределенным единым и таким же неопределенным множеством, есть действительно сущее, Вселенная, Единое. «Подобная теоретико-познавательная установка характеризует Кузанца как первого мыслителя Нового времени» [6, с. 17]. Действительно, философия Кузанского дает первый в новой философии пример рефлексии интеллекта в себя как абсолютного. «Истина для Николая Кузанского – это не просто бездна незнания, не просто некое не-имение (не-умение), которое можно восполнить, преодолеть усилием ума; скорее, это некая умная бездна, бездна знания, которая постоянно подстрекает человека («взывает» к нему) исследовать ее глубины» [4, с. 38]. Таким образом, Бог и познающий его интеллект качественно одинаковы: то, что интеллект познает в Боге, есть он сам.

Кузанский, следовательно, утверждает разум как познающий истинное, что означает также, что истинное, т. е. действительное, единое, есть только мыслимое. В то же время содержание мышления остается у Кузанского неопределенным. Ведь поскольку Бог (сам по себе) есть абсолютная возможность, он не может быть полностью постигнут в интеллекте. Также и мир в обычном смысле слова – как система предметов и отношений – не имеет у Кузанского своей определенности. Если средневековая традиция мыслила мир как неизменный порядок форм, то у Кузанского он представляется, скорее, бесконечным порождением новых форм.

«Каждая вещь содержит в себе некоторым образом всю природу и вместе с тем она только узел всеобщих связей, момент развертываемого ряда, частное значение некой общей функции» [1, с. 338].

Мир вещей есть беспредельное экстенсивное распространение: «здесь, по сути говоря, впервые намечается фундаментальная для всего мышления Нового времени картезианское разделение двух субстанций – мыслящей (субъект) и протяженной (объект))» [1, с. 389]. Протяженная субстанция как раз и есть лишенная разума, определяемая извне *материя* – таким образом, интеллект, который представляет собой универсальный инструмент соединения конечного и бесконечного, лишен собственного содержания. Истина вещи состоит в том, что в перспективе она есть абсолют, а бесконечность абсолюта в свою очередь заключается в том, что он есть «все». В итоге предметом рефлексии становится только возможность свертывания / развертывания, произвольно направляемая человеком.

Соответственно, сам человек как предмет познания также занимает в учении Кузанского двойственное положение. Если рассматривать его с позиции «ученого незнания», человек становится целью творения: в нем Бог созерцает самого себя, однако этот человек «совсем не обязательно

должен выделяться какими бы то ни было привходящими свойствами, за исключением того, что относится к интеллекту» [9, с. 155]. Человек в его единичном существовании является конечным, так же как и прочие вещи. Таким образом, утверждая гуманность как интеллект, Кузанский не достигает целостности самопознания. Содержание мышление может взять только из *опыта*, через обращение к материальному миру.

У Марсилио Фичино связующим звеном между интеллектом и сложным многообразием предметного мира является учение о любви и красоте – разум рассматривается не только как направленный исключительно на единое, но и как инструмент творчества и упорядочивания космоса. В нем появляется то, чего не было у Кузанского – взгляд на вещи как внутренне определенные, разумно устроенные.

«Когда мы говорим о любви, ее надо понимать как желание красоты, ибо в этом заключается определение любви у всех философов. Красота же является некой гармонией, которая рождается по большей части от сочетания как можно большего количества частей» [8, с. 148].

Красота бестелесна, предмет красоты не сама форма, а *единое*, проявляющееся в ней – красота души выше красоты тела именно потому, что более ясно выражает единое. Но такое единое есть уже различенное: красота по природе своей есть «проявленность» – вещь прекрасна за счет содержащегося в ней намека на единство, которое не может полностью быть равно вещи и также не может быть полностью неведущим.

«Ведь душа, которая не восприняла образ прекрасной вещи, не любит эту вещь, как ей неизвестную. А кто обладает полной красотой, тот не затронут чувством любви – ибо кто же стремится к тому, чем уже обладает? Стало быть, душа только тогда пылает огнем любви, когда, повстречав некий прекрасный образ прекрасной вещи, от предвкушения ее устремляется к полному обладанию красотой» [8, с. 190].

Таким образом, здесь, как и в случае с Кузанским, сущность состоит в единстве противоречий конечного и бесконечного – бесконечное становится самим собой только благодаря явлению, т. е. конечному. Красота представляет собой разделенное в пространстве выражение любви, и, наоборот, любовь есть единое (идея) красоты.

«Идея красоты и симпатии, проникающей во всё сущее силой "любовного тока", оказалась основой, так сказать, недифференцированного эстетического континуума, в коем осуществлялась перестройка средневекового вертикально-иерархического мироздания в горизонтально перспективный *universum*, одушевленный в каждой своей части и пронизанный универсальным принципом становления и преобразования всех вещей во времени» [10, с. 97].

Это обращение любви и красоты осуществляется в пространстве *воображения*, которое благодаря опыту *художественного* творчества Ренессанса входит в современную и последующую *философскую* мысль.

Эстетическое восприятие, т. е. непосредственное улавливание сути в образе, лежит в основе характерной для Ренессанса веры в *магию*, благодаря которой размывается граница между интеллигибельным и чувственно-воспринимаемым. Магия не только наделяет вещи душой, но также делает духовные явления материальными: например, добродетели – суть качества самой души и одновременно некие планетарные истечения, которые можно определенным образом «уловить». Воображение убеждает «ренессансного неоплатоника, что "древний" образ – дошедший к нему из незапамятно древних, как он полагал, традиций – действительно заключал в себе отражение Идеи. Древний образ Справедливости был не просто картиной, но действительно заключал в себе какой-то отзвук, привкус, субстанцию божественной Идеи Справедливости» [5, с. 63]. Так благодаря вере в симпатическую связь между идеями и вещами сами вещи приобретают в глазах человека разумное определение и художественное оформление, а интеллект – предметное содержание.

Единство и различенность абсолютного Фичино выражает посредством образа «мировой души», который является центральным в его космологической системе. Душа, занимающая место между Богом, неподвижным бытием и вещью, абсолютной изменчивостью, есть более высокая форма единства, чем вечный Бог. Она есть начало жизни, в то время как Бог выполняет функцию абстрактной основы. Действительно, Бог не может быть живым – он сама вечность, «жизнь, говорю я, там, где есть сама внутренняя сила движения» [11, с. 188]. Движение души есть мышление. Для *бесконечного* она то, что побуждает к творению, для *тела*, наоборот, то, что включает его в единое. Душа, следовательно, есть движение в двух направлениях, она имеет двойную природу – волю и разум. Поскольку мир есть красота, направленная на прекрасное воля внутри себя уже божественна, так как предмет воли и сама воля суть одно. Обращаясь ко *многому*, человек на самом деле стремится к *единому* – воля (а, следовательно, и тело) в себе божественна. Таким образом, если в учении Кузанского признавался реальным только разум, то у Фичино всеобщее определение получает также волящая индивидуальная сторона человеческого существа. Одновременно философия приобретает пафос религиозного служения.

В отличие от Кузанского, для которого диалектика была подтверждением истины откровения, Фичино философствует с целью личного самоопределения.

«Ведь он (ум) отправляется не для достижения какого-то предела вовне, дабы, обретя его, успокоиться: он обращается вокруг собственной субстанции, алкая самого себя. Алкание же самого себя никогда не прекращается» [11, с. 184].

Это подводит к мысли, что единство противоположностей, которое у Кузанского было только логическим приемом, должно быть рассмотрено как содержание любого знания, в том числе и познания человека, как это и происходит в философии Джордано Бруно.

Бруно рассматривает сущее как единство противоположностей – материи и формы. Он придерживается аристотелевского определения бытия как формы, развернутого.

«Действительно, Аристотель со своими последователями обычно предпочитает говорить, что формы выводятся из возможности материи, а не вводятся в нее; скорее, что они из нее возникают, а не проникают в нее. Но я скажу, что Аристотель предпочитал называть действительность скорее развертыванием формы, чем ее свертыванием» [2, с. 295].

В то же время Бруно считает, «что бытие выраженное, чувственное и развернутое не есть главное основание действительности, но является ее следствием и результатом» [2, с. 295]. Единое, следовательно, не есть чистое бытие, так как бытие – это форма, ограниченность. Но единое не есть также и возможность, находящаяся в отношении вещей как предел, что было у Кузанского. Сама постановка вопроса: как из единого появляются вещи? – предполагает рассмотрение единого как некоего бытия, наряду с вещью, поэтому опять множественного.

Чтобы вне единого не было ничего, само конечное (т. е. материя) должна рассматриваться как в себе единое. «Бруно еще рассуждает о форме и материи, действительности и возможности, но он рассматривает их (как позже Спиноза будет трактовать Декартовские мышление и протяжение) как моменты единого, всеобщей субстанции, чьи акциденции суть воспринимаемые нами конкретные предметы» [13, р. 44]. Рассмотренная таким образом материя (возможность, начало) одновременно есть форма самой себя, так как бесформенное не есть сущее. Быть сущей материя может, только имея форму, но поскольку она вечна, а форма конечна, материя в ней вечно сменяется. Единое (субстанция), таким образом, есть вечная смена формы. Каждая вещь содержит в себе всю субстанцию целиком, и именно в силу этого она конечна, смертна – субстанция в ней преодолевает свою форму. Для Бруно конечность и ограниченность вещей не является признаком их несовершенства, поскольку Бог во всех вещах есть Природа – бесконечное изменение, постоянное умирание конечных форм, в котором за счет кажущегося несовершенства осуществляется бесконечная жизнь.

Творением при таком взгляде является также познание и самопознание человека. Интеллект представляет собой действительное единство противоположностей – в процессе познания конечное преодолевается и сохраняется. При этом под познанием не понимается абстрактный интеллект, как это было у Кузанского. В сочинении «О героическом энту-

зиазме» Бруно показано, что героический энтузиазм состоит «не в умеренности ничтожества, а в чрезмерности противоположностей» [3, с. 64]. Потребность в познании Единого начинается до мышления из переживания столкновения противоположных стремлений чувства и воли. Эти случайные стремления суть «акцидентальные формы» [2, с. 261] личности, присущие человеку, и есть материя, т. е. не тронутый мышлением, не приведенный в единство первичный *хаос*. В мышлении, которое постигает за многообразием единое, то, что было бесформенной «материей», становится «всеобщим умом», материей и формой себя самой и всех форм, субстанцией, являющейся единственной истинной формой мыслящего существа. Так же как и у Кузанского, у Бруно процесс мышления связывает бесконечное и конечное, но Кузанский полагает Бога вне творения как абсолютную возможность. Поэтому движение мысли к нему происходит во времени, а сам Бог превращается в особенное. Бог Кузанского зависел от мышления, он существовал в перспективе: каждая вещь, если ее рассмотреть в абсолюте, есть Бог, но абсолютное здесь есть само мышление, которое, по сути, есть единство противоречий. Бруно как бы переносит весь космогонический процесс формообразования в существование вещи: момент жизни есть момент творения. Человек должен сотворить сам себя не только как интеллект, но также преобразовать свои чувства и волю, привести их в единство со стремлением к познанию Бога. Бруно представляет человеческую жизнь как объективный процесс снятия акцидентальных форм, в котором осуществляется истинная форма – субстанция. Мышление становится содержательным и предметным только при наличии единичных акцидентальных форм, но оно не оставляет их как есть в разрозненном состоянии, а преобразует в мыслящее себя единство: природа человека есть *образование*, понимаемое в широком смысле слова как превращение акцидентальных форм в субстанцию. Таким образом, божественное творение по отношению к человеку нельзя понимать как «физический» акт, но как внутреннее самообразование. Соответственно, поскольку Бог осуществляется в *образовании*, т. е. в сфере духа – он есть *идея*.

Жизненный путь человека представляет собой диалектический процесс осуществления идеи, результатом которого и является *гуманность*, т. е. познанная человеком его собственная идеальная сущность. В итоге гуманность можно определить как единство всей целокупности человеческого бытия как познанного им самим и тем самым переработанного в духовное содержание его сущности. Процесс становления идеи осуществляется в ассимиляции всего внешнего, но это и освобождение от него. Познание в таком смысле включает в себя не только рациональность как таковую, но и чувства, волю и пр., являясь специфической стихией, в которой только и существует человек.

*Гуманизм* как критическое переосмысление догмата переводит категорию абсолютного из бытия в мышление – идея Бога обретает изменчивость, текучесть, т. е. свойства самого мышления. Так, в философии Кузанского гуманность предстает в качестве самооправдания интеллекта, познавательной способности в целом, а в эстетическом учении Фичино благодаря обращению к предметному миру раскрывается его красота, и оправдание получает воля человека. В итоге человек познается не как агрегат качеств, а как *конкретное существо* со свободной волей, способное к самоопределению и самообразованию. Содержание познания, единое, Бог мыслятся как имманентные человеческому самопознанию, как цель образования, т. е. как наука, которая есть совершенное образование – *осуществленный Бог*. Именно выражением такого завершеного образования является понятие субстанции у Бруно. Субстанция познается как дух – начало, содержание и единство человеческой сущности, а человек – как совершенное выражение и конкретизация божественного бытия. В этом контексте *наука* как субстанция в сфере духа заменяет в философии Бога как субстанцию в сфере бытия. Именно в этом смысле *научность* становится основанием новоевропейской науки, которая выступает как *самопознание*.

В заключение нужно отметить, что становление *идеи* человека в Ренессансной философии можно определить в трех ключевых моментах – в *гуманности, образовании и науке*. Гуманность как цель и сущность человека обретается в образовании, которое в своей максимальной конкретности есть наука. Цель науки при этом состоит в достижении *гуманности* – одновременно же максимальная гуманность возможна только на пути науки как образования. В эпоху Возрождения наука (в широком смысле как преобразование всего окружающего бытия) рассматривается как сущность человека и стихия его жизни и одновременно становится доминирующей в обществе. Следовательно, пафос новоевропейской науки как *чистого знания* происходит из ренессансного *гуманизма* – своему возникновению наука обязана не только и не столько потребности накопления чисто технических знаний. Напротив, сама потребность возникает из необходимости познания человеком своей идеальной природы, выражающейся в понятии гуманности. Именно поэтому новоевропейское понятие науки изначально имеет своим содержанием гуманность – продуктивное развитие науки невозможно без философии человека и его интеллектуального и нравственного образования.

#### Список литературы

1. Ахутин А.В. Поворотные времена. – СПб., 2005.
2. Бруно Д. О причине, начале и едином // Бруно Д. Избр. – Самара, 2000.
3. Бруно Д. О героическом энтузиазме. – Киев, 1996.
4. Далмайр Ф. Николай Кузанский о вере, знании и ученом незнании // Вопр. философии. – 2007. – № 2.

5. Йейтс Ф.А. Джордано Бруно и герметическая традиция. – М., 2000.
6. Кассирер Э. Избранное. Индивид и космос. – СПб., 2000.
7. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. – М., 1982.
8. Марсилио Фичино. Комментарий на «Пир» Платона // Эстетика Ренессанса: в 2 т. Т.1. – М., 1981.
9. Николай Кузанский. Об ученом незнании // Николай Кузанский. Соч.: в 2 т. Т. 2. – М., 1979.
10. Сергеев К.А. Ренессансные основания антропоцентризма. – СПб., 2007.
11. Чаша Гермеса. – М., 1996.
12. The Cambridge History of Renaissance Philosophy. – New York, 2008.
13. Routledge History of Philosophy. Vol. 4: Renaissance and Seventeenth-century Rationalism. – New York, 2005.

### **Некоторые аспекты осмысления проблемы женской идентичности в истории европейской философии**

В статье рассматривается динамика философских взглядов на проблемы «женского» в истории европейской культуры, выделены уровни осмысления женской субъективности.

The article discusses the dynamics of philosophical views on the issues of "female" in the history of European culture, it also identifies the levels of understanding of female subjectivity.

**Ключевые слова:** женская природа, женская идентичность, нарративная идентичность, трансверсальность, психоаналитический подход.

**Key words:** feminine nature, female identity, narrative identity, transversal, psychoanalytic approach.

Говоря о женской идентичности, стоит отметить, что «женское» имеет совсем короткую историю в парадигме научного познания как проблема. Немногочисленные попытки изучения женской природы приводили к подмене объекта исследования. В качестве одной из первых такого рода попыток может быть рассмотрено исследование Аристотеля, определившее на столетия дальнейшие научные поиски. В частности, Аристотель рассматривает проблему женской сексуальности в рамках своего исследовательского интереса к зоологии в трактате «История животных» в книге X [1, с. 399–412]. С одной стороны, контекст исследования приводит Аристотеля к закономерному вопросу: следует ли считать женщин животными? С другой стороны, мы видим лишь «гинекологический» интерес философа, изучающего не женщину, а лишь ее репродуктивное тело с физиологической точки зрения.

Самое же главное, составляющее суть «женского» – чувства, эмоции, фантазии и фантазмы – всегда оставалось в молчании и в темноте невидимости. И даже психоанализ с его откровенностью, любовью к истине, какой бы она ни была, и глубинным проникновением в сексуальную природу человека оказывается почти бессильным в своем стремлении постичь женскую природу. «Черный континент», говоря словами Фрейда, по-прежнему не раскрывает нам тайны, не отвечает на вопрос, который задал З. Фрейд после 30-летних исследований женской души Мари Бонапарт в переписке: «Чего же хочет женщина?». Необходимы новые взгляды и идеи, способные приоткрыть плотные завесы-

паруса, укутывающие женскую субъективность. Используя эту аллюзию, нельзя не вспомнить Жака Деррида, наметившего оригинальные пути исследования женской природы [3].

Но, к сожалению, сегодня гендерные исследования, получившие интенсивное развитие на «жирной почве» феминистической идеологии, переформулируют вопрос о «женском» из интимного дискурса в социальный конструкт и изучают лишь формы его проявления. Перформативные теории гендера обрезают, «кастрируют» и стерилизуют глубинно-психологическую субъективность женской идентичности, оставляя «проекции на поверхность», лишая их внутреннего смысла, содержания и символически-метафорической наполненности<sup>1</sup>. [2, с. 422–441]. Стерилизованная женская сексуальная идентичность начинает принимать вид «социального экрана», отражая тенденции культуры. Новые способы «конструирования» феминного представляют его в качестве тонкой зеркального вида пленки, отражающей актуальное «социальное».

Другим полюсом борьбы за «признание» женского в рикеровском смысле становится противостояние идеям постструктурализма [10, с. 7–8] и постмодернизма о внутренней сущности женщины как не имеющей идентичности, как о «пустом месте», скрытым за чередой постоянно сменяющихся личин.

«...паника, охватывающая (мужской) субъект, который стоит перед этой угрозой, выражает ужас, что за многими масками, спадающими одна за другой, как слои луковицы, нет ничего, никакого женского секрета... За множеством слоев нет ничего, или почти ничего, кроме покрытой слизью материи жизни» [5, с. 47–48].

Ставя задачу проникновения в природу «женского», думается, плодотворным будет новое понимание идентичности, разрабатываемое в рамках трансверсальной философии, в частности, в учении В. Вельша о разуме. В этом случае исследовательские акценты и перспективы резко смещаются: «...главным больше не является вопрос о рефлексивном открытии самости или дорефлексивном обладании самостью, а центральной становится проблема внутреннего плюрализма и возможной трансверсальности» [7, с. 24]. Тогда женская субъективность, как и субъект В. Вельша, предстает как совокупность множественных внутренних образов, которая может организовываться через способность совершать переходы между частями своего тождества. Таким образом, в фокусе рассмотрения оказывается не анатомия-физиология и не социальные проявления, а внутренняя, текучая и изменяющаяся, определенным образом организованная идентичность, детерминированная «контентами» (содержаниями) «женского» – символами, образами, метафорами, чувст-

---

<sup>1</sup> Примером реализации такого подхода может служить программная статья одного из лидеров феминизма Дж. Батлера [2, с. 422–441].

вами, особым образом структурированными и влияющими на организацию бытия женщины и проявляющими себя во всем жизненном опыте женщины как комплекс базовых факторов.

Исследование вопроса женской идентичности неразрывно связано с осмыслением идентичности человека вообще. В этом плане наиболее плодотворными видятся идеи Поля Рикера о герменевтике Я, где вопрос о личностной идентичности как онтогенетическом конструировании личности рассматривается через призму свойственной ей внутренней диалектики тождественности и самости. П. Рикер предлагает нарративную идентичность в качестве осмысления внутренней сущности (самости) человека и во главу угла ставит рассказ, повествование как некоторую историю, рассказанную человеком о себе самом и отражающую реальность или вымысел, по результатам толкования которых можно сказать о его внутренней психической сущности: что этот человек из себя представляет, кто он? Поскольку о «женском» мы имеем много «философских историй», рассказанных как мужчинами, так и женщинами (последних значительно меньше), думается, возможно их использование в качестве исходных материалов для интерпретации женской идентичности.

Если рассматривать женскую идентичность по тем основным параметрам, которые в философии выделены в качестве определяющих понятие человеческой идентичности (так же их рассматривает и П. Рикёр [11, с. 172–185]), то можно выделить следующие ее особенности.

*Тождество Я* (сознания, разума) имеет «усеченный» формат, поскольку женской природе в большей степени характерно отождествление через подсознательные элементы (структуры) идентичности, чувственно-эмоциональные сферы.

*Сохранение единства своего Я в разное время и в разных местах.* Для женской идентичности характерна идентичностная двойственность, выраженная в ее существовании в двухкомпонентном составе: с одной стороны, отождествление во времени касается конкретной жизни женщины (онтогенетическая компонента), с другой – нельзя упустить отождествление с филогенетической частью, аспектами женского в историческом периоде народа, к которому женщина принадлежит. Женщина в этом плане отождествляет сама себя с собой как с тем женским, что она приобрела за время своей жизни, и с тем «историческим» женским – материнским, что она имеет в качестве образцов идентификаций, трансгенерационно передающихся от женщин ее рода. В данном случае «материнское-женское» ее идентичности включает в себя в латентном состоянии всю цепочку женских образов женской линии данной семьи.

*Сохранение постоянного, продолжающегося единства деятельности.* Вот здесь и намечается основной «слом» – кризис женской идентичности в современную эпоху. В наше время происходит бурная трансформация характера деятельности, определяющаяся изменением

ролей и функций: резко меняется баланс мужского-женского, что приводит к рассогласованности онтогенетическую и филогенетическую части женской идентичности.

Для дальнейшего изучения женской идентичности необходимо учитывать, что она включает в себя представления мужчин о женщине, собственные явные репрезентации женщины (как она представляла себя, проявляла себя в культуре, творчестве, философии), собственное имплицитное представление о себе женщины (кто Я как женщина?). Кроме того, в рамках французского направления психоаналитической мысли (Ж. Андре, Д. Винникоттом, Ж. Шаффер [12, с. 151]) «женское» рассматривается как совокупность двух составляющих: первичное женское материнское и вторичное женское эротическое. Продолжая данную двухуровневую концептуализацию «женского», можно сказать следующее: первое реализуется в статусе женщины как матери/дочери, второе – любовницы/любимой. Женское-эротическое и женское-материнское находятся в постоянном противодействии, борьбе и оказывают влияние друг друга. Диалектическое взаимодействие этих двух составляющих поля женской идентичности переходит границы внутреннего конфликта, становясь внешним основанием восприятия «женского»; от соотношения данных элементов и от специфики проявленности каждого из них зависит понимание «женского».

Механизм возникновения субъекта с именем «женщина» на арене социума и культуры аналогичен механизму актуализации человеческой идентичности вообще, раскрытому Ж. Лаканом:

«... субъект рождается, выходит к бытию, т. е. начинает представляться самообосновывающим означающим в языке – лишь при условии первичного вытеснения предшествующих индивидуации инцестуозных удовольствий, ассоциируемых (ныне вытесненным) материнским телом» [2, с. 424].

Таким образом, «женское» как эксплицитно существующее возникает в мужской культуре в процессе вытеснения предшествующих инцестуозных фантазмов мужчины, направленных на «женское», которое воспринималось до этого момента как «материнское». Джудит Батлер, американская представительница постструктурализма, размышляя над идеями Ж. Лакана, видит женщину в предельном поляризованном пространстве мужского восприятия, с одной стороны, как отвергаемую, с другой, – являющуюся «предметом стремлений мужского субъекта». Такую противоречивую ситуацию она обосновывает знаковой женщиной для мужчины как «неуместной метафоры материнского тела», обещающего, но не дающего мужчине желаемого возвращения в «индивидуационное наслаждение» [2, с. 424–425].

Динамику понимания проблемы «женского» от античности к современности в парадигме европейского философского мышления можно условно этапизировать, используя подход к формированию научного познания Сюзанны Лангер, сформировавшийся под влиянием идей Эрнста Кассирера. С. Лангер пишет:

«Идеи, поначалу смутно вырисовывающиеся в форме фантазии, лишь тогда становятся собственностью духа, когда к ним обращается дискурсивная речь. По этой причине миф непременно предшествует метафизике, а метафизика есть словесная формулировка фундаментальных абстракций, на которых покоится наше понимание будничных фактов» [8, с. 543].

Принимая во внимание утверждение Лангер, можно наметить/определить вектор осмысления «женского» от мифологического в эпохах античности и Средневековья – к метафизическому, начиная с этапа Просвещения, а от него – и к начинающему формироваться научному осмыслению в настоящее современном мире.

Анализ восприятия женской субъективности в истории позволяет, с одной стороны, проследить динамику становления и развития научных взглядов на проблему женской идентичности, с другой, – понять, менялась ли сама женская идентичность в исторической перспективе от античности до современности. Процесс кристаллизации специфической женской субъективности шел рука об руку с цивилизационным уходом от идентификации мужчины с «женским-материнским». Замена материнского начала отцовским позволила мужчине «освободиться от Матери и ее гинекратических нравов», когда он «перестал быть ребенком и стал взрослым» [4, с. 462].

Рассмотрение формирования полового аспекта человеческой идентичности в контексте религиозного устройства европейского общества позволяет говорить о следующей динамике: на первом этапе имеет место идентификация человека с животными (тотемизм), затем с материнским началом, отождествленным природным (раннее язычество); третий этап характеризует выделение из недр первичного бисексуального единства пантеона персонифицированных богов: мужчины и женщины (античное язычество); на четвертом этапе (христианская культура) формируется «мужское» и «женское», последнее, не будучи признанным в действительной жизни, продолжает ее как Идея (вытесненное идеализированное воспоминание).

Ревизия взглядов на женскую субъективность в истории европейской философии от «мужской перспективы» к женскому дискурсу обозначала динамику научной мысли по женскому вопросу. Трансформацию европейских философских взглядов в самом общем виде можно представить себе как движение мысли от восприятия женской субъективности

как телесно-ориентированного – репродуктивного (женщина как тело матери) в античности к представлению о женщине как Идеи (с большой буквы), основы мироустройства в Средневековье. Дальнейшее осмысление «женского» продвигалось в сторону создания социального конструкта с превалирующим акцентом на функциях, ролях в социальной, культурной, экономической и политической жизни социума. Данные перспективы зародились в эпоху Просвещения и актуальны до нынешнего времени. С этого времени начинают формироваться подходы, освещающие проблему женской идентичности как экзистенции, с акцентом на внутреннем мире, эмоционально-личностной сфере и сексуальности женщины [9]. Однако следует подчеркнуть, что выработанные ранее представления не вытесняются окончательно; ассимилируясь, они сохраняются как составляющие женской идентичности.

Говоря о женской идентичности, следует помнить, что исторически она определялась мужским взглядом на женщину. Лишь с конца XVI в. начинают появляться материалы, раскрывающие взгляды женщин на самих себя. С другой стороны, использование «мужских» взглядов на женщину при правильной их интерпретации может быть весьма информативно. В этом отношении хорошей иллюстрацией служит датированное 1472 г. письмо придворного поэта Луиджи Пульчи, ставшего свидетелем заочного бракосочетания Софьи Палеолог и Ивана III, состоявшегося в Ватикане:

«Мы вошли в комнату, где на высоком помосте сидела в кресле раскрашенная кукла. На груди у неё были две огромные турецкие жемчужины, подбородок двойной, щёки толстые, всё лицо блестело от жира, глаза распахнуты, как площадки, а вокруг глаз такие гряды жира и мяса, словно высокие дамбы на По. Ноги тоже далеко не худенькие, таковы же и все прочие части тела – я никогда не видел такой смешной и отвратительной особы, как эта ярмарочная шутиха. Целый день она беспрерывно болтала через переводчика – на сей раз им был её братец, такая же толстоногая дубина. Твоя жена, будто заколдованная, увидела в этом чудище в женском обличье красавицу, а речи переводчика явно доставляли ей удовольствие. Один из наших спутников даже залюбовался накрашенными губами этой куклы и счёл, что она изумительно изящно плюётся. Целый день, до самого вечера, она болтала по-гречески, но есть и пить нам не давали ни по-гречески, ни по-латыни, ни по-итальянски. Впрочем, ей как-то удалось объяснить донне Клариче, что на ней узкое и дурное платье, хотя платье это было из богатого шёлка и скроено по меньшей мере из шести кусков материи, так что ими можно было накрыть купол Санта-Мария Ротонда. С тех пор мне каждую ночь снятся горы масла, жира, сала, тряпок и прочая подобная гадость» [6, с. 110].

Содержащееся в письме описание Софьи Палеолог противоречит многочисленным историческим свидетельствам, согласно которым это была красивая и умная женщина. Используя психоаналитический инструментарий для истолкования данного письма, можно предположить, что Софья Палеолог вызвала у Луиджи Пульчи весьма сильный эмоциональный отклик, с которым ему трудно было иметь дело, не изменяя его. Ее образ оставил в его памяти неизгладимый отпечаток и будил запрещенные сознанием к реализации мужские желания, с которыми он справился путем обращения желая, трансформируя объект желая в объект отвращения, а образ царицы из манящего в безобразный. Сопоставляя исторические факты и отталкиваясь от фрейдовской метапсихологии сновидений, в центре которой тезис о сновидении как исполнении желая, можно извлечь скрытое истинное содержание. Нет сомнения в том, что Софья Палеолог произвела неизгладимое впечатление на поэта и вызвала сильное желание, что и стало причиной постоянного повторения сновидения, на которое он указывает, а «острый» язык маскирует невозможность реализации и жесткий запрет на желаемое, да так, что даже во сне он не может себе позволить исполнить его. Это яркий пример, демонстрирующий деформацию образа женщины в мужской ментальности под воздействием волевых сознательных установок мужчины, борющихся с бессознательными недопустимыми с точки зрения морали и культуры сексуальными желаниями.

Подводя итоги, можно констатировать, что женская самоидентичность в исторической перспективе трансформировалась от осознания женщины самой себя как субстанции к сущности и далее к экзистенции, т. е. изменение женской самоидентичности двигалось от субстанциального телесного ощущения, в большей степени имеющего отношение к репродуктивности/материнству, к функциональному определению собственной сущности через призму когнитивного понимания своего и мужского взглядов, к осмыслению и признанию специфики своей эмоционально-чувственной глубинной природы.

#### Список литературы

1. Аристотель История животных. – М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 1996.
2. Батлер Дж. Лакан, Ривьер и стратегии маскарада // Гендерная теория и искусство. Антология: 1970–2000. – М.: РОССПЭН, 2005.
3. Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше // Философские науки. – № 2, 3. – 1991. URL: [http://deja-vu4.narod.ru/Publ\\_Derrida\\_Spur.html](http://deja-vu4.narod.ru/Publ_Derrida_Spur.html) (дата обращения: 5.02.2009).
4. Джогурди Ст. Создание мифа о матриархате // История женщин на Западе: в 5 т. Т.1: От древних богинь до христианских святых. – СПб.: Алетейя, 2005.
5. Жижек С. Женская эксцессивность // Гендерные исследования. – № 11. – Харьков: ХЦГИ, 2004.

6. Клулас И. Лоренцо Великолепный (сер. ЖЗЛ). – М.: Молодая гвардия, 2007.
7. Кузьмин А.А. Трансверсальный разум как базовая ценность современной культуры // Вестн. Новгор. гос. ун-та. – №27. – 2004.
8. Лангер С. О процессе симвообразования // Энциклопедия глубинной психологии. Т. 1. Зигмунд Фрейд: жизнь, работа, наследие / пер. с нем.; общ. ред. А.М. Боковой. – М.: ЗАО МГ Менеджмент, 1998.
9. Марков Б.В. Предисловие // Бонапарт М. Женская сексуальность. – СПб.: Культурная инициатива, Русский мир, 2010.
10. Рикёр П. Путь признания: три очерка. – М.: Рос. полит. энцикл., 2010.
11. Рикёр П. Я-сам как другой. – М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 2008.
12. Шаффер Ж. Истерия: кризис либидо в связи с дифференциацией полов // Уроки французского психоанализа: Десять лет франко-русских клинических коллоквиумов по психоанализу. – М.: Когито-Центр, 2007.

## ФИЛОСОФИЯ ПЕРЕВОДА

УДК 1:82.03

*А. В. Дьяков*

### **Между социолектом и субъязыком: переводчик и его перевод**

Статья продолжает тему «философии перевода». Автор предлагает размышления о проблемах перевода философских текстов и о ситуации с работой переводчика в России. В тексте постулируется необходимость трёх стадий перевода и каждая из них раскрывается.

Article continues a theme of «philosophical translation». The author presents his thoughts about the problems of translation of philosophical texts and about a situation with the job of the translator in Russia. The article postulates the necessity of three stages of translation and it reveals each of them.

**Ключевые слова:** перевод, философия перевода, язык, интерпретация, семантика, текст, дискурс.

**Key words:** translation, philosophy of translation, language, interpretation, semantics, text, discourse.

За твой единый галлицизм  
Я дам своих славизмов десять.  
*В. Иванов*

Начну с нескольких трюизмов. Перевод – вещь нужная. Конечно, зачастую приходится слышать суждения о том, что специалист обратится к первоисточнику и всё, что ему нужно, прочитает на языке оригинала. Что же касается неспециалистов, то ради них и трудиться не стоит: всё равно перевод не замена первоисточнику и искажает оный. Согласиться с такой позицией невозможно, ибо она ведёт в никуда. По этой логике всякий желающий ознакомиться с идеями Платона должен выучить древнегреческий язык и заняться разбором платоновских текстов, а всякий желающий прочесть Канта должен сделать то же самое с немецким языком. И дело не только в том, что на это требуется огромное количество времени и сил (так что ни на что другое их уже не останется), но и в том, что при таком подходе в науке не останется никого, кроме узких специалистов, а философия будет полностью поглощена филологией.

Так что для занятий историей философии (а это и есть философия) переводы совершенно необходимы. Даже плохой перевод – это всегда лучше, чем никакого. Даже очень плохой. К примеру, после выхода киевского перевода «Археологии знания» Фуко многие неспециалисты предполагали, что книга, по всему виду, была написана наспех, а потому понять из неё что-либо трудно. И, тем не менее, хоть что-то понять из этого перевода удавалось. Поэтому позволю себе повторить первый тезис: плохой перевод лучше, чем ничего.

Перевод – это всегда пересказ. Передать в точности сказанное на одном языке средствами другого почти никогда невозможно. Ведь перевод представляет собой работу по нахождению соответствующих семантических гнёзд, а в разных языках они никогда не совпадают в точности. Кроме того, даже если такое соответствие найдено, никогда невозможно достичь того, что Р. Барт назвал бы нулевой степенью значения. Поскольку таковой попросту не существует. Всякий термин несёт с собой коннотации, которые порой очень трудно передать и от которых порой нелегко отделаться. В результате перевод оказывается в лучшем случае передачей смысла того, что было сказано на другом языке и по-другому.

Труд переводчика – дело не только трудное, но и неблагодарное. Ведь именно переводчик является тем, из-под чьего пера (учитывая сегодняшние технологии, вернее было бы сказать – из-под пальцев) выходит текст, который будет напечатан под именем иноязычного автора. И вместе с тем переводчик должен смиренно убраться, уйти с дороги того, чьё имя будет стоять на обложке. Если же он этого не сделает и станет артачиться, пострадает текст. Как ни прискорбно для переводчика, свой талант он должен таить. Вернее, пустить его на то, чтобы полностью раствориться, исчезнуть.

Всё это порождает ряд вопросов. Прежде всего, что такое хороший перевод и чем он отличается от перевода плохого. Критериев множество, и все они амбивалентны. Кроме того, плохой перевод может заметить даже тот читатель, который не читает на языке оригинала и не занимается переводом – как известно, чтобы судить о качестве яиц, не обязательно быть курицей. Само собой, хороший перевод должен не только максимально точно передавать мысль, но и сохранять стилистические особенности источника – ритм, темп, характер языка и т. п. Однако стиль – это, как выразился Ж. Делёз, изобретение иностранного языка внутри языка собственного, национального. И при переводе такой иностранный язык приходится изобретать заново. Можно, конечно, воспользоваться уже существующими образцами дискурса, но, скорее всего, с оригиналом это будет иметь мало общего. Куда сложнее обстоит дело с переводом специфической терминологии, особенно если автор изобретает новые слова или, того хуже, использует старые в новом значении. Здесь хочется уже не столько переводить, сколько объяснять, и, тем не менее, переводить-то надо, одними комментариями не обойдёшься.

Впрочем, это бывает сравнительно нечасто. Многие вообще не требуют перевода (благодаря тому, что прежние поколения переводчиков со своей задачей так и не справились, так что пришлось вводить чужие слова в русскую речь), и переводчик оказывается в ситуации героя М. Брэдбери – лингвиста, который «владеет богатым международным субъязыком – социолектом, как сказал бы он сам, – состоящим из множества замечательных терминов, таких как *идиолект* и *социолект*, *langue* и *parole*, *обозначающее* и *обозначаемое*, *Хомский* и *Соссюр*, *Барт* и *Деррида*» [1, с. 46]. Впрочем, такое положение чуть ли не неизбежно, ведь «чистого» языка вообще не существует. Как написал Ж.-Л. Нанси, «язык всегда является смешением языков, чем-то на полпути между Вавилонской башней как тотальным смешением и глоссолалией как непосредственной транспарентностью» [3, с. 228]. Язык – это всегда смешение, и в то же время – семантическая система, отличная от прочих. Поэтому не всё требует перевода, не всё поддаётся переводу и не всё следует переводить.

Перевод философского текста – вопрос особый. Здесь недостаточно передать лингвистическую конструкцию и подыскать соответствующие семантические гнезда. Как заметил П. Рикёр, «философия берёт начало не в улучшении словаря, предназначенного для того, чтобы описывать обыденный язык в соответствии с повседневной практикой. Она протекает из рождения собственно философских проблем, которые отличаются от простой регуляции обыденного языка характерным для них способом выражения» [5, с. 22]. В разных языках этот процесс, понятное дело, протекает различно. И в этом, пожалуй, главная трудность с переводом философских текстов. Язык-получатель зачастую оказывается просто не готов принять ту или иную терминологию из языка-отправителя.

Перевод – это всегда интерпретация. Более того, сам перевод нуждается в интерпретации. Как писал Хайдеггер, «только тот перевод, который прошёл через истолкование, может в какой-то мере говорить за себя» [6, с. 30]. Прислушаемся к тому, что говорит нам Хайдеггер. А говорит он очень важные для нас вещи:

«Принято считать, что "перевод" – это как бы перенос одного языка в другой, чужого в родной или наоборот. Говоря так, мы не понимаем, что уже свой собственный, родной язык мы постоянно переводим в его же собственное слово. Говорение и сказывание в самом себе является переводом, сущность которого ни в коей мере не проявляется в том, что переводящее или переводимое принадлежит различным языкам. В любом разговоре, в любом монологе уже царит изначальный перевод, причём дело не только в том, что, заменяя одно выражение другим в одном и том же языке, мы пользуемся полученной "перифразой". Замена слов уже является следствием того, что то, о чём надо сказать, *пере-вело*сь в другую истину, в другую ясность или же по-другому стало достойным вопроша-

ния. Это *пере-*ведение может совершаться и без изменения собственно языкового выражения. Стихи поэта, трактат мыслителя имеют своё собственное, однократное, неповторимое слово. Они заставляют нас всякий раз вновь и вновь так прислушиваться к нему, как будто мы слышим его впервые. Каждый раз эти слова-первенцы переносят нас на новый берег. Так называемый *пере-вод* и перифраза всегда лишь следуют за *пере-*водом всего нашего существа в сферу изменившейся истины. Только после того как мы оказываемся во власти этого *пере-*вода и становимся как бы его собственностью, мы начинаем подыскивать слова. Только в том случае, если у нас есть это чуткое отношение к языку, мы можем приступить к почти всегда более лёгкой и ограниченной задаче перевода чужой речи в свою собственную» [6, с. 36].

В практическом отношении это означает, что переводить всегда приходится трижды: во-первых, переводить с чужого языка (при этом получается текст на некоем *промежуточном* языке, который переводчик всякий раз изобретает заново); во-вторых, переводить на свой язык, чтобы получить текст на своего рода *диалектном* наречии, уже не чужом, но ещё не родном; наконец, в-третьих, совершать перевод внутри своего языка, в качестве конечного продукта получая приписываемый иноязычному автору текст на языке, на котором тот никогда не писал, но на котором переводчик заставил-таки его заговорить, т. е. собственно, то, что и называется переводом. Здесь-то и происходит то изобретение иностранного языка внутри своего собственного, о котором говорил Делёз. Теперь остаётся лишь подсчитывать, что мы приобрели и что потеряли. Баланс не должен быть положительным, он должен стремиться к нулю. В противном случае переводчик занимается приукрашиванием языка оригинала. Если иностранный автор заговорит *слишком* по-русски, мы имеем дело с ненужными приобретениями. Если он говорит на иностранный манер, – имеет место какой-то «сухой остаток» – то, что так и осталось непереверждённым. Поэтому, например, нельзя оставлять галлицизмы в переводе с французского, англицизмы – в переводе с английского и т. п. Сбалансированный перевод – это (в нашем случае) русский текст, но написанный на таком языке, который нельзя считать однозначно русским.

Борхес и Павич утверждают, что хорошему роману плохой перевод не помеха. Конечно, не помеха, если речь о «Дон Кихоте» и «Хазарском словаре» (именно эти примеры приводят соответственно аргентинский и сербский авторы). А что можно сказать, если речь о «Бытии и Ничто»?<sup>1</sup> Выдержит ли этот текст плохой перевод (особенно первая часть), не превратится ли в бессмыслицу? Или, быть может, станет лучше, ведь даже французские читатели нередко говорят о его непонятности? Но если пе-

---

<sup>1</sup> Этот текст у нас, по счастью, переведён хорошо, но взять в качестве примера хочется именно его. Автору этих строк выпала честь писать кандидатскую диссертацию под руководством переводчика шершавого сартровского шедевра Виталия Ивановича Колядко, а потом много беседовать с ним, в том числе о переводе [4, с. 138–137]

реводчик *улучшит* этот текст, придав недостающей ему ясности, останется ли он текстом Сартра? Едва ли. Битва полоумного идалго с ветряными мельницами пройдет через самый скверный перевод без особых потерь, ожидающий Пьера в кафе сартровский персонаж, называемый попросту «я», пожалуй, тоже, но вот диалектика в-себе и для-себя может быть повреждена безнадежно.

Умберто Эко начинает свою книгу о переводе с заявления о том, что переводить – значит «сказать то же самое на другом языке» [7, с. 7]<sup>1</sup>. Однако, поскольку *то же самое* сказать никогда не получается, приходится говорить *почти то же самое*. В дело вступает делёзианское различие. Перевод говорит то же самое, но несколько иначе. Как заметил тот же Эко, всё дело здесь в этих «почти» и «несколько» – насколько они растяжимы и какую степень отличия допускают? Поэтому итальянский автор приходит к такому определению: «...Переводить – значит понять внутреннюю систему того или иного языка и структуру данного текста на этом языке и построить такую текстуальную систему, которая *в известном смысле* может оказать на читателя аналогичное воздействие – как в плане семантическом и синтаксическом, так и в плане стилистическом, метрическом, звукосимволическом, – равно как и то эмоциональное воздействие, к которому стремился текст-источник» [7, с. 16–17]. Но при этом нужно удержаться на тонкой грани и сказать не больше и не меньше сказанного в оригинале. «Идеал перевода состоял бы в том, чтобы передать на другом языке не меньше, но и не больше того, на что намекает текст-источник» [7, с. 269].

С Эко трудно не согласиться. И то, что касается художественной литературы, в равной мере относится к философским текстам. Ведь философия – это тоже литература. Её отличие лишь в том, что, как выразилась Ю. Кристева, здесь ставится знак равенства между производством критических текстов и критическим производством текстов. Здесь с особой остротой ставится вопрос об интенции автора переводимого текста: стоит ли вообще эту интенцию искать. Герменевтический подход однозначно утверждает, что нужно: перевод, говорит Гадамер, это всегда интерпретация, а ситуация интерпретатора предполагает поиски изначальной интенции. При этом обостряется риск понять автора слишком хорошо и сказать больше и лучше, чем он. Этим мы, конечно, окажем услугу автору (хотя сам он и может остаться этим недоволен), но навредим тексту. Ведь текст не должен говорить больше, чем он говорит. Интерпретации хороши лишь для интерпретаций, а переводу они порой мешают. Конечно, здесь стоило бы говорить скорее о верных и ложных интерпретациях, ибо, чем же может повредить верное понимание и тол-

---

<sup>1</sup> Книга У. Эко «Сказать почти то же самое. Опыты о переводе» симпатична мне тем, что говорит о конкретных трудностях переводческого дела, не впадая в лишнее теоретизирование.

кование? Случаи, когда автор не хочет, чтобы его понимали «верно» и однозначно, а стремится нарочно запутать читателя, бросив его на произвол судьбы и предоставив самому вчитывать в текст какие угодно смыслы, не так уж часты, особенно в философии. Понять мысль, выраженную в одной семиотической системе, и без потерь выразить её в другой – это, несомненно, работа интерпретации. Однако переводчик должен не то чтобы «остерегаться понимать», но понимать с осторожностью. Особенно это касается философских текстов, где самым важным оказывается не изречение каких-то истин, а дискурс. И дискурсом ни в коем случае нельзя жертвовать ради сколь угодно хорошо понятой интенции.

Такой пантекстуалистский подход был характерен для структуралистского дискурса, который рано списывать со счетов. Структурализм, заявивший о «смерти автора», позволил нам увидеть, что текст может своевольничать, игнорировать намерения автора и переводчика и диктовать им свою волю. Кроме того, тексты никогда не существуют изолированно, но всегда составляют некую интертекстуальность, которую можно изучать средствами эпистемологии. Практический вывод, напрашивающийся в такой ситуации, давно известен: каждое время требует своих переводов. То есть, во-первых, в разные времена и переводить нужно по-разному, а во-вторых, каждые полвека надо переводить тексты заново.

Но здесь возникают трудности, так сказать, внешнего порядка: кто за это будет платить и кто всё это будет читать? Ведь переводчик должен быть уверен, что его труд будет оплачен, а для этого издателю нужна уверенность в том, что перевод раскупят. Если у нас уже есть перевод хотя бы и достаточно популярного (насколько это слово вообще применимо к философским текстам) текста, заново переводить, как правило, никто не берётся. Даже если существующий перевод оставляет желать лучшего, он уже стоит на полках, а кому хочется большей точности, пускай читает подлинник. Если же существующий перевод ругают – пускай себе ругают: те, кто не умеет переводить, всегда ругают тех, кто это делает. Плохой перевод, как мы уже говорили, лучше, чем никакого. Однако в наших конкретных условиях плохой перевод становится препятствием для появления лучшего.

Особого разговора заслуживает *старый* перевод. Конечно, *старый* не всегда значит *устаревший*, и уж вовсе не обязательно значит *плохой*. Однако то обстоятельство, что Платона мы до сих пор читаем в переводах, сделанных в XIX в., несколько смущает. Философский текст использует повседневный язык в качестве концептуального инструментария, но этот самый повседневный язык изрядно меняется с течением времени и за полтора столетия хоть и не становится иным до неузнаваемости, но и тем же самым не остаётся. А значит, хорошо бы каждые полвека получать новый перевод классических текстов. Вот только кто их будет делать?

Так мы выходим на проблемы совсем не философского порядка. Две киношные цитаты: «Философия... Как же, мелкий шрифт, длинные слова и плохие продажи» (Хичкок); «Месяе, уважайте труд переводчика! Это тяжёлая, унижительная и плохо оплачиваемая работа» (Блие). Другими словами, философские тексты в наши времена не расходятся, как горячие пирожки. А потому и доходы переводчика несравнимы с гонорарами популярного писателя-детективщика. Спору нет, тема пошлая: не пристало рассчитывать на то, что философией можно зарабатывать на хлеб. И тем не менее к философии перевода, о которой мы толкуем, это имеет самое непосредственное отношение: в дело вступает пресловутая экономическая сверхдетерминация, о которой так долго говорили марксисты.

Во-первых, оказывается, что на положение дел с переводом самое непосредственное влияние оказывает общественно-экономическая формация. Во-вторых, перевод как бы выпадает из потока «быстрого» капитализма, оказываясь (воспользуемся терминологией Делёза и Гваттари) древесным фрагментом в ризоматической сети.

«Перевод, – пишут Делёз и Гваттари, – следовало бы понимать не просто как способность одного языка “представлять” неким образом данные другого языка, но и, кроме того, как способность языка – с его собственными данными на его собственной страте – представлять все другие страты и, таким образом, достигать научной концепции мира» [2, с. 104–105]. Такое достижение даётся ценой детерриторизации языковых потоков. Детерриторизованные потоки языка пересекаются с быстрыми потоками капитала, что и должно было бы порождать современную модификацию науки со всеми её прелестями вроде грантов и целевых проектов, т. е. сверхбыстрое воспроизводство пустоты, однако в случае с переводом философских текстов происходит остановка, вместо интерференции двух типов потоков – их взаимное гашение. Ретерриторизации не случается. И это самая большая проблема с переводами в России на сегодняшний день.

#### Список литературы

1. Брэдбери М. Обменные курсы. – М.: АСТ, 2006.
2. Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / пер. Я.И. Свирского. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.
3. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное / пер. В.В. Фурс под ред. Т.В. Щитцовой. – Мн.: Логвинов, 2004.
4. Продолжить мысль автора (Беседа с В.И. Колядко) // Хора. – 2007. – № 1–2. – С. 138–137.
5. Рикёр П. Путь признания. Три очерка / пер. И.И. Блауберг и И.С. Вдовиной. – М.: РОССПЭН, 2010.
6. Хайдеггер М. Парменид / пер. А.П. Шурбелева. – СПб.: Владимир Даль, 2009.
7. Эко У. Сказать почти то же самое. Опыты о переводе / пер. А. Ковалея. – СПб.: Symposium, 2006.

## ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 111.12 : 80 (470)

*А. Ю. Григоренко*

### Литература новгородских еретиков

Известие архиепископа Геннадия о «библиотеке» новгородских еретиков – важный исторический источник. В статье анализируется содержание книги еретиков «Сильвестр». В результате исследования можно прийти к выводу, что в центре внимания еретиков была проблема человека.

Evidence by archbishop Gennady, regarding the “library” of the Novgorod heretics is an important historical resource. The article analyses the content of the heretics’ book “Sylvester”. As a result of the study it can be concluded that the focus of the heretics attention was the problem of man.

**Ключевые слова:** новгородские еретики, архиепископ Геннадий, книга «Сильвестр».

**Key words:** Novgorod heretics, archbishop Gennady, book “Sylvester”.

В науке широко известно свидетельство новгородского архиепископа Геннадия о литературе новгородских еретиков:

«Да есть ли у вас в Кирилове, или в Ферафонтове, или на Каменном, книги: Селивестр папа римскы, да Афанасей Александрейскы, да Слово Козмы прозвитера на новоявльшуюся ересь на богумилю, да Послание Фотeya патриарха ко князю Борису болгарскому, да Пророчьства, да Бытия, да Царьства, да Притчи, да Менандр, да Иисус Сирахов, да Логика, да Дионисий Арепагит? Занеже те книги у еретиков все есть» [3, с. 320].

Какие выводы можно сделать исходя из этого списка о мировоззрении еретиков? Ответы могут быть совершенно разные. А.И. Будовниц считал, что эти книги нужны были еретикам, чтобы знать догматические взгляды своих противников [1, с. 58]. Но уже Я.С. Лурье справедливо заметил, что сами еретики считали себя православными христианами и, скорее, соглашались с содержанием данных книг, чем его отрицали или же подвергали какому-либо сомнению. Обобщая взгляды своих предшественников, Я.С. Лурье заключает, что единственный результат, который

мы можем признать с уверенностью, заключается в том, что новгородские еретики сознательно и критически относились к основным догматам православной церкви, что они были вполне в курсе всей сложной полемики по вопросам христианской догматики [1, с. 139–140]. С этим мнением Я.С. Лурье вполне можно согласиться, отметив, впрочем, что критическое отношение к догматам совсем не означает их отрицания. Маловероятно, что еретики в какой-либо степени сомневались в основных положениях христианского вероучения, принятых на вселенских соборах. Их несогласие со взглядами своих идейных противников могло касаться лишь каких-либо частных вопросов.

О многих книгах из данного «списка Геннадия» можно сказать немало. Они широко известны в научной литературе. Ясно, что еретики интересовались вопросами религиозно-философского характера, что обращали свое внимание, в первую очередь, на библейские книги, посвященные теме Премудрости. Но как именно читали еретики эти книги и какие делали выводы, – для ответа на эти вопросы необходимы специальные исследования.

Из данного списка литературы еретиков особый интерес вызывает книга «Селивестр папа Римский». По поводу того, какая именно книга обозначена этим названием, в научной литературе нет однозначного мнения. Я.С. Лурье считал, что здесь речь идет о сочинении «Деяние святого Селивестра», в котором подробно повествуется о полемике римского папы с язычниками и иудеями [1, с. 137]. В.В. Калугин скептически отнесся к мнению Лурье. Он полагает, что еретики интересовались другим сочинением, которое называется «Книга святого Сильвестра и Антония. Истолкование о святой Троице и о всей твари...», поскольку именно оно по поручения Геннадия рассылалось по монастырям [4, с. 10–11]. Чтобы точно определить, какая именно из вышеперечисленных книг действительно интересовала еретиков, нужны какие-либо дополнительные аргументы.

Проведенные нами исследования в этом направлении подтверждают мнение Калугина и позволяют отнести к «литературе» еретиков «Книгу святого Селивестра. Истолкование о святей Троице...», а не «Деяние святого Селивестра».

Чтобы объяснить причины данного решения, следует рассмотреть некоторые моменты идейного содержания «Просветителя» Иосифа Волоцкого, в котором в той или иной степени достоверности раскрываются некоторые воззрения еретиков. Круг богословских тем, по которым Иосиф Волоцкий ведет полемику с еретиками, чрезвычайно широк. Среди них – вопросы иконографии и иконопочитания, темы эсхатологического и сотериологического характера. Не в последнюю очередь волоцкого игумена интересовали богословские вопросы, связанные с пониманием человеческой природы. Им посвящена значительная и существенная часть первого Слова «Просветителя», в которой повествуется о сотворе-

нии человека и его «божьем образе и подобии». Рассказывая о творении человека, Иосиф Волоцкий комментирует в первую очередь следующие библейские слова:

«Сотворим человека по образу нашему и подобию». Наличие в них грамматической формы множественного числа – свидетельство, по его мнению, в пользу тринитарного догмата, поскольку здесь речь идет, как считает Иосиф Волоцкий, о Превечном совете Бога-Отца, Сына и Святого Духа. Именно в этой троичности и заключается Божий образ и подобие человека: «Послушай, – пишет Иосиф Волоцкий, – как человек был создан по образу и подобию Божию. "По образу" – сказано не о плоти, ибо плоть есть оболочка созданная, смертная, видимая, Бог же не видим, не создан, бессмертен. Поэтому речь идет о невидимом в человеке, то есть о душе, слове и духе: по образу Божию в человеке душа, которая также называется умом, подражающим в действии своему Богу... Умную душу, уподобим Отцу; слово, рождаемое душой – Сыну, дух исходит, имя нераздельное пребывание с душой и словом...» [2, с. 60].

Отметим, что Иосифу Волоцкому присуще подчеркнуто спиритуалистическое понимание человека: «Если даже расстанется человек с телом, но его троица по образу Божию – душа, слово и дух – воспевают и прославляют Господа...». Другая черта «Божьего образа» в человеке – самодержавие, владычество и господство над всеми тварями. Подобие же Божие – это «милосердие и щедрость ко всем, в особенности же к врагам...» [2, с. 60–61].

Именно наличие в «Просветителе» Иосифа Волоцкого этой темы «Божьего образа и подобия» в человеке позволяет признать правоту Калугина в том, что под книгой еретиков, которую Геннадий обозначает как «Сильвестр», следует понимать сочинение, называющееся «Книга Святого Селивестра и преподобнаго Антония. Истолкование о Святей Троице и о всей твари...», поскольку значительная часть его посвящена именно этой теме Божьего образа и подобия в человеке.

Все сочинение в целом представляет собой средневековый свод богословских и исторических знаний своего времени. Начинается оно с разъяснения догматических вопросов, имеющего противоярианскую направленность, затем следует изложение натурфилософских, космологических (в духе Козьмы Индикоплова) и антропологических вопросов. Здесь приводятся соображения о рае, причем решительно подчеркивается мысль о его материальной природе, о том, что рай находится на земле<sup>1</sup>, и столь же решительно осуждаются мнения о его небесном характере. Далее же следует текст, посвященный изложению естественнонаучных и богословских представлений о человеке. Подробно повествуется о физиологических подробностях зачатия и рождения человека, развития и питания зародыша, зависимости его физиологии от мужского или

<sup>1</sup> Ср.: новгородский архиепископ Василий Калика о земной природе рая.

же женского начала, устройстве его внутренних и внешних органов. При этом автор сочинения неустанно, на всем его протяжении порицает односторонне спиритуалистическое понимание природы человека, подчеркивая ее телесность, говоря, что человек есть единство материального и духовного.

На протяжении всего текста рефреном проходит мысль: «Како убо велик и честен есть человек» (л. 100, Троицкое собр., рукопись № 155).

Автор рассматривает несколько вариантов ответов на вопрос об «Божьем образе и подобии» в человеке, которое может заключаться в его уме, «самовластии» или же бессмертии души. В определенной степени соглашаясь с ними, он все же не считает их в полной мере правильными и предлагает читать слова Библии «сотворим человека по образу нашему и подобию» как относящиеся к будущему времени. Так что под образом и подобием Божиим следует понимать самого Иисуса Христа:

«Смотрим же и инако, еже по образу и по подобию ничто же от реченных расказающеся, но от истины указы творяще, рече Богъ "сътворим человека по образу и подобию нашему", будущее акы уже бывше съведы. И прежде сътворения всячьским проведы коемуждо събытие, якоже о Исааве и Иякове прежде зачатия ею в материи утробе <...> И вкратце рещи, многаши святыми книгами слышим Бога глаголюща о будущих акы о уже настоящих или минувших и сътвореных, пронарече высокий апостоль съличны образу Сына своего, якоже быти първенцем въ првенцем въ мнозе братии. Известо убо веды прадедомъ нашимъ бытие и еже на послушание поплзение и яко хотяще въ последняя веки единочядный сынъ Божии человекъ о себе быти и явитися человекъ ради страждущих, еже от него разлученемъ еже пронарече то ли ся мнить являти, еже рече "сътвориль человека по образу нашему и подобию", яко бывшую уже по zde некогда его ради и по нему буду от непосягшая и присно девы я бесемене въплощаемъ» (л. 149-150).

Нигде в древнерусской письменности подобную точку зрения об образе и подобию Божьем в человеке автору этих строк встречать более не приходилось. Редкостью своей трактовки творения человека она решительно отличается от распространенного мнения, которое, разумеется, разделял и Иосиф Волоцкий.

Другое «догматическое» отличие идей данного текста от содержания «Просветителя» заключается в следующем. Иосиф Волоцкий обвинял еретиков в хуле на Святой Дух:

«Чему же вы уподобили Святой Дух? Ветру? Дыму? Они растворяются в воздухе и уходят в небытие». Полемизируя с еретиками, он ссылаясь, в частности, на следующие библейские слова: «Дух Божий носился над водою» [2, с. 59].

Книга «Сильвестр» позволяет нам понять, что еретики совсем не собирались отрицать существование Святого Духа, что они иначе, не буквально, как это было свойственно Иосифу Волоцкому, понимали библейский текст:

«Въпрос. Въздух когда бысть? <...> Ответ. Послушай убо Моусию глаголющую: "Дух Божий ношашеся надъ водами". Въпросъ. Но не о воздухе глаголетъ, но о Святемъ Дусе паче речеся то слово, не бо ино глаголемо есть, еже зоветься Духъ, разве Святаго Духа. Ответъ. Лепо есть не къ зданию, обаче не онем ли реченаго» (л. 17).

Из данного отрывка мы видим, что в отличие от Иосифа Волоцкого, понимающего соответствующий библейский текст, как указание на Святого Духа, еретики считали, что здесь говорится именно о ветре и воздухе. Но, как становится ясным из содержания всей книги «Сильвестр», в которой с первых страниц излагается строго догматическое понимание Святого Духа как второй ипостаси Святой Троицы, они нимало не сомневались в его существовании. Противоречие в данном случае между ними и волоцким игуменом заключалось в разном способе интерпретации библейских текстов.

О том, что полемика о способах интерпретации Библии могла приобретать весьма острый характер и приводить к обвинениям в ереси, свидетельствует один весьма примечательный случай из русской истории XVII в., когда разгорелся спор между стольником Иваном Ивановичем Бегичевым и Семеном Лукьяновичем Стрешневым по поводу толкования библейских текстов. Стрешнев настаивал на буквальном прочтении библейских текстов, Бегичеву же было свойственно стремление к иносказательному, аллегорическому их пониманию. В итоге Бегичев, что примечательно для нас, был обвинен в новгородской ереси и в «жидовстве», вынужден был бежать «за море», но потом смог вернуться в свою родную вотчину, благополучно получив конфискованное имущество [5, с. 127–128].

Вот отрывок из сочинения Бегичева, адресованного оппоненту Стрешневу, предоставляющий нам возможность понять то, как понимали и толковали новгородские еретики Библию и отчасти природу данного религиозного конфликта конца XV в.:

«Азь – же ти не человеческимъ умысломъ, но отъ тех же святых писаний вся представлю. Потребно же убо есть, яко глаголетъ великий Афанасий, иже божественное писание хотящим разумети, прежде подобает истязовати со многимъ опасствомъ Сего же ради и божественный апостоль глаголетъ, яко писмя умерщвляеть, а дух живить, сиреч: аще кто не по писмени разумеваеть сокровенная въ божественномъ писании, сего убо дух живить, не разсуждая же сия и по писмени разумеваья, сего убо писмя умерщвляеть, сиречь убиваеть; того ради во многие ереси впадаютъ, яко же и ныне мнози пострадаша от таковаго недоумения. Тако же и ты, гос-

подине, мой имярекъ, не претыкайся о семь единемъ, яже видехъ писано, яко глагола Богъ с Моисемъ лицом к лицу... и к тому не будещи младъ разум имети, но неведениемъ младенство дати, и обрящещи во инихъ писаниихъ божественныхъ ино есть сокрыто, а во инехъ иамжде писания откровенна, да по сему не будет в них распря. Есть бо писано в книзе Бытейстей въ I главе о сотворении мира, ей же начало сице: Искони сотвори Богъ небо и землю; потомъ же наведь: И дух Божий ношашеся верху воды. Мнози же отъ неведения, яко же ти, господине, и стаибници твои, инии же отъ злохитрства глаголють, яко то есть речено о превятем Дусе Божии; святии же отцы наши Василий Великий, Григорий Богословъ, Иванъ Златоустый все согласно разрешаютъ таковое безумие и въ писаниихъ своихъ предаша намъ много, яко то речено бысть не о святемъ Дусе, но о воздухе, иже пошествиемъ своимъ творяше ветръ, и сей же верху водъ ношашеся, сиречь повеваше» [6, с. 9].

Из данного текста проясняются и другие моменты полемики конца XV в. между Иосифом Волоцким и новгородскими еретиками. Бегичев, как видим, понимал библейские тексты о богоявлениях иносказательно, считая, что пророкам являлись ангелы, а не Бог. По всей видимости, так же понимали природу богоявлений и новгородские еретики, когда отрицали явление Аврааму Святой Троицы.

Итак, в результате сравнительного анализа книги «Сильвестр» с «Просветителем» Иосифа Волоцкого можно сказать, что новгородские еретики отнюдь не подвергали какому-либо сомнению основные догматы христианской веры. Противоречия между ними и их идейными противниками заключались в разном подходе к толкованию Священного Писания. В отличие от Иосифа Волоцкого, осуждавшего какой-либо интерес к познанию мира и его устройства, еретиков, как о том можно судить на основании данной книги, отличало именно это стремление к объяснению устройства вселенной, неба и земли. Их интересовало практически все и отличало стремление все объяснить: природу и сущность ангелов и человека, земли и неба, огня и воды, глубины и пустоты. Теперь нам становятся понятными следующие слова Иосифа из «Просветителя»:

«О чем Бог не повелел, о том рассуждать невозможно, и не только нам, но и силам Небесным. Что же удивительного, если мы не знаем, в чем состоит сущность Бога? Ведь мы не знаем всего и о творениях Божиих – ни об ангелах, ни о небе, ни о солнце, ни о луне и звездах, ни о земле, ни о море, ни о воздухе, ни об огне и о прочем творении. Он дал нам не все знать, а лишь отчасти уразуметь, что Он привел мир от небытия к бытию и сотворил все видимое и невидимое... Но каково оно – мы не знаем, и не можем говорить о неведомом, потому что Бог так изволил по своему неизреченному замыслу, сказав: "Чрез меру трудного для себя не ищи, и что свыше сил твоих, того не испытывай". И человека он сотворил, и дал ему уразуметь, что он – человек, одушевленный, самовластный, разумный; но человек не знает, как он сотворен или какова его душа» [2, с. 219].

**Список литературы**

1. Будовниц А.И. Русская публицистика XVI в. – М.; Л.: Наука, 1947.
2. Иосиф Волоцкий. Просветитель. – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993.
3. Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси конца XV – начала XVI века. – М.; Л.: Изд. Академии наук СССР, 1955.
4. Калугин В.В. (составление, комментирование) – Житие Сильвестра, папы Римского. – М.: ИХТИОС, 2003.
5. Словарь книжников и книжности Древней Руси XVII в. Ч. 1. – СПб., ДБ, 1992.
6. Чтения общества истории древностей российских. – СПб., 1848.

### **Религиозно-мистическая практика и её роль в системе современной культуры**

В статье рассматривается проблема адаптации духовного опыта мировых религий в секуляризованном пространстве современной культуры. Автор, используя объясняющие концепции социальной феноменологии А. Шюца и социологии знания П. Бергера и Т. Лукмана, показывает возможный вариант решения данной проблемы.

The article addresses the problem of adaptation of the spiritual experience of world religions in the space of modern secularized culture. The author, using the explanatory concept of social phenomenology of A. Schyuts and sociology of knowledge of P. Berger and T. Lukman, shows a possible solution to this problem.

**Ключевые слова:** современная культура, религиозная традиция, секуляризация, мистический опыт, легитимация, символический универсум.

**Key words:** contemporary culture, religious tradition, secularization, mystical experience, legitimation, symbolic universe.

Одной из центральных проблем современной культуры, если рассматривать ее с позиций ценностного подхода, является утрата людьми духовных смыслов, которые могли бы придать устойчивость и прочность существованию в постоянно меняющемся динамичном мире. Такая ситуация стала прямым следствием процессов секуляризации и модернизации религиозных традиций. Наука, объявив религию врагом прогресса и помехой на пути развития человечества, в какой-то мере, возможно, была права, однако начатый деятелями Просвещения процесс освобождения от религии не получил достаточного теоретического основания и во многом опирался на эмоции. Как бы то ни было, сегодня мы имеем дело с последствиями процессов, начатых задолго до нашего рождения и вынуждены считаться с ними как с фактами. Мы просто констатируем вслед за Ницше, что «бог умер», мир стал холоднее, а человек в отсутствии духовной опоры вынужден искать и создавать смыслы в ненадежной, изменчивой и релятивной области повседневного посюстороннего опыта, тоскуя о «золотом веке» и пытаясь вернуться к прочной устойчивости традиционной культуры. Современный религиозный ренессанс, о котором на Западе заговорили ещё в конце 70-х гг., а в России – в 90-х гг. XX в., является внешним подтверждением этой возвратной тенденции.

Однако для большинства современных людей религия является скорее культурным реликтом, нежели живым и естественным элементом их жизненной практики. Даже те люди, которые считают себя верующими, часто поверхностно понимают суть религиозного опыта, сводя его к ритуалам и формальному участию в церковной жизни.

Основой и источником любого религиозного опыта (по крайней мере, опыта монотеистической религиозности) является мистический опыт непосредственного богообщения. Еще У. Джеймс в своем классическом произведении «Многообразие религиозного опыта» писал, что все корни религиозной жизни, как и ее центр, мы должны искать в мистических состояниях сознания [4]. Однако непосредственный мистический опыт недоступен абсолютному большинству людей и является уделом немногих избранных. Они – это пророки, святые, а также те люди, которые имели реальный опыт богоявлений – не нуждаются в опосредовании этого знания, т. е., в особых формах объяснения открывшегося им духовного мира. Такие люди могут рассуждать о том, что произошло или как-то осмысливать случившееся, однако им никогда не придет в голову усомниться в реальности собственных переживаний. По этому поводу П.Л. Бергер остроумно заметил: «...для таких людей религиозные верования столь же непосредственно самоочевидны, что и ощущение зубной боли» [2, с. 213]. Жизнь и опыт избранных в глазах других людей являются реальным свидетельством существования Бога как той «неземной» силы, которая является фундаментом и поддерживает бытие этого мира. Может быть, поэтому в современной культуре возрастает интерес к так называемым духовным или религиозно-мистическим практикам, которые существуют в рамках традиционных конфессий.

Условимся вслед за С.С. Хоружим считать духовную практику методически выстроенным процессом аутотрансформации сознания и всего существа человека, ведущим к достижению «высшего духовного состояния», которое представляет собой цель и смысл всего процесса и отражает специфику данной практики [5]. В своей статье по мере возможности мы попытаемся ответить на вопрос о том, какую роль играют данные практики в системе современной культуры, разумеется, не претендуя на исчерпание этой темы.

Устои традиционных религий нелегко совместить с современным миром потребления, все ценности которого можно выразить в соответствующем денежном или товарном эквиваленте, а идеалом личности реально выступает замкнутый и самодостаточный эгоист, стремящийся к комфорту и удовольствию. Однако на самом деле современный человек нуждается в религии не в меньшей, а, быть может, даже в большей мере, чем его предки. К. Юнг писал:

«Чтобы иметь прочную почву под ногами, индивид должен полагаться исключительно на свою связь с силой, не принадлежащей этому миру... В основе свободы и автономности индивида лежат не этические принципы (какими бы возвышенными они не были), а всего лишь простое эмпирическое осознание, непередаваемое ощущение очень личной, взаимной связи между человеком и внеземной силой, которая действует как противовес "миру" и его "разуму"» [7, с. 80].

Религиозная потребность людей в наши дни вовсе не иссякла, она, скорее приобрела новые формы, которые не всегда учитываются представителями традиционных конфессий. В силу своей рациональности и критичности наш современник не может слепо довериться церковным авторитетам, как это делали его предки. Современный человек скорее материалист, скептик, прагматик и эмпирик; ему нужны факты и «реально работающие технологии», а не догматические положения и богословские построения. И в этом своем качестве он отчасти похож на римлянина периода империи, когда христианство только начинало свою борьбу за души и сердца верующих.

В связи с этим уместно будет вспомнить, что успех христианства у многочисленных жителей Римской империи, а затем и других народов был связан не только с влиянием религиозно-политического кризиса, охватившего ослабшую Римскую империю, или с необходимостью обладать объединяющей народы идеологией, но также с теми практическими аргументами, которые сумела предложить данная религия массам. Немаловажную роль в этом процессе сыграли религиозно-мистические практики. Живой пример святых и подвижников, посвятивших свою жизнь Богу, а не только проповеди убеждали в правоте новой религии и простых людей и образованную элиту, весьма изощренную в риторике и интеллектуальной полемике. Когда все культурные устои рушатся, а ценности становятся относительными, человек более чем когда бы то ни было чувствует свою незащищенность перед миром и остро нуждается в духовной опоре, наличие которой очевидно у святого и подвижника.

Однако современная культура имеет свою собственную специфику, мы должны понять, каким образом и чем именно опыт религиозно-мистических практик может быть полезен сегодняшним людям. Для ответа на поставленный вопрос обратимся к довольно популярной сейчас среди представителей гуманитарных наук идее о множественности миров опыта и конструктивном характере социальной реальности. Родоначальниками данного подхода можно назвать У. Джеймса и А. Шюца, а наиболее интересными последователями, применившими его к глубокому анализу социальной реальности, являются П. Бергер и Т. Лукман, авторы исследования «Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания» [3].

А. Шюц в своей работе «О множественных реальностях» [6] выдвигает идею конструктивной и проективной природы социокультурного пространства. То есть социальная реальность конструируется, поддерживается обществом и имеет сложную структуру. Таким образом, современный мир можно рассмотреть как конгломерат различных миров опыта («конечных областей значений», по А. Шюцу), объединенных связью с преобладающей реальностью повседневного мира. Каждый из таких миров обладает собственным «когнитивным стилем» (А. Шюц), т. е. имеет собственную систему смыслов, ценностей, внутренне непротиво-

речиво объясняющую все то, что происходит в данной зоне опыта. «Центром» нашей действительности является мир повседневного опыта, реальность которого разделяется абсолютным большинством живущих людей. Поэтому все остальные миры опытов, независимо от того, на каком расстоянии от гипотетического центра они находятся, обязательно имеют связь с «центром», неважно – непосредственную или опосредованную каким-либо промежуточным звеном.

Среди названных миров нам бы хотелось особо выделить так называемые миры «пограничного опыта», максимально удаленные от «центра» и задающие пределы опыта, возможного для человека в данной системе. Именно к ним относятся миры религиозно-мистических практик. С.С. Хоружий называет подобные зоны опыта «антропологической границей» и, в частности, относит к ним мир опыта православного подвига [5].

В чем же смысл существования пограничных миров религиозно-мистического опыта в современной культуре? Во-первых, именно благодаря наличию таких миров в преобладающей (верховой) реальности возможна легитимация смерти, которая завершает систему социальных описаний мира и делает его в глазах живущих в нем людей понятным и объяснимым. Под легитимацией мы (вслед за П. Бергером и Т. Лукманом) будем понимать систему культурных объяснений, которая создает и закрепляет в сознании людей всеобщие смыслы и тем самым поддерживает основы социального порядка. Те явления, которые не имеют легитимации, не только бессмысленны для индивида, но и крайне опасны для общества в целом, так как представляют собой зоны неопределенности, дестабилизирующие всю систему институциональных порядков. Одной из серьезных проблем современной культуры является отсутствие легитимации смерти, без которой вся система жизненных смыслов человека обесценивается. Действительно, в глазах нашего современника смерть не имеет никаких разумных объяснений, она абсурдна, а следовательно, жизнь любого индивида, независимо от его достижений, бессмысленна. Всею глубиной и остроту этой проблемы осознал и прочувствовал Л.Н. Толстой, работая над «Исповедью». Только легитимация смерти способна завершить культурное описание мира и стать опорой для всех жизненных смыслов современного человека.

П.Л. Бергер и Т. Лукман в своей работе «Социальное конструирование реальности» называли такое завершенное описание мира «символическим универсумом» и писали о нем так:

«Номическую функцию символического универсума можно определить довольно просто, сказав, что она «расставляет все по местам» в жизни индивида. И как бы человек ни отклонялся от осознания этого порядка (находясь в маргинальных жизненных ситуациях), символический универсум позволяет ему "вернуться к реальности" – а именно к реальности повседневной жизни» [3, с.161].

Говоря о необходимости легитимации смерти в культурной картине мира, упомянутые авторы подчеркивают, что только это сможет помочь человеку продолжать жить в обществе после смерти близких и дорогих для него людей и если не снять, то, по крайней мере, смягчить ужас от ожидания собственной смерти, чтобы он не парализовал привычный порядок повседневной жизни [3].

Однако этим далеко не исчерпывается потенциал возможного использования опыта религиозно-мистических практик в современной культуре. Во-вторых, подобные миры пограничного опыта могли бы стать своеобразной областью «культурной сублимации» для потенциальных девиантов, т. е. людей по своим параметрам, а следовательно, и по открытому для них опыту, отличающихся от основной массы «нормативного» населения. Такие люди несут угрозу преобладающей реальности, так как они способны создать альтернативную систему описания действительности, взрывающую основы социального порядка (эта опасность хорошо известна в истории религии как еретизм). Религиозные традиции решали указанную проблему не только репрессивными методами. В частности, религиозно-мистические практики возникли как социально признанные и даже ценные и престижные в глазах общества зоны, в которых избыточная энергия потенциальных еретиков направлялась в важное и полезное для общества русло. Сейчас же подобные люди пополняют маргинальные зоны культуры, такие как сообщества наркоманов, сатанистов, попадают в радикальные религиозные движения и культы.

В-третьих, миры пограничного опыта (например, мир православного аскетического подвига) могли бы стать культурной лабораторией, в которой идет исследование возможностей человеческой природы. Результаты, полученные в них, могут быть успешно использованы для развития и углубления наших знаний о человеке, а также для укрепления и поддержания социокультурной системы.

Конечно, мы перечислили не все возможные формы, в которых может осуществляется взаимосвязь между верховной реальностью повседневного опыта и мирами религиозно-мистических практик. Но даже из сказанного выше видно, что правильное отношение к такому опыту могло бы решить многие проблемы духовной жизни современных людей. А ведь в русской культуре уже существовали прецеденты успешного сотрудничества представителей религиозно-мистических практик с обитателями преобладающей реальности повседневного опыта. Достаточно вспомнить зародившуюся в XIX в. в России традицию наставничества Оптинских старцев или народный культ Серафима Саровского, к которому за советом и просветлением шли люди разных сословий со всей России. Не стоит забывать и о том, что в традиционных культурах Индии и Тибета по сей день существует институт духовных наставников-гуру (в индуизме и буддизме). Почему же этого не происходит в так называемом

цивилизованном мире? Причины подобной ситуации, на наш взгляд, лежат как в природе самого мистического опыта, так и в особенностях современной культуры.

Начнем с природы религиозно-мистического опыта. Реальность, открывающаяся в мистическом опыте по определению не может быть областью господства человека, поскольку здесь человек сталкивается с миром абсолютным, самодостаточным и независимым от него как конечного существа. Свидетельства об этом присутствуют во многих описаниях мистического опыта. У. Джеймс называет такое свойство мистических состояний невыразимостью или бездеятельностью воли и описывает это так:

«Хотя мистические состояния можно вызвать с помощью волевых актов, например, сосредоточением внимания, ритмическими телодвижениями или каким-нибудь другим способом, ... но раз состояние сознания приобрело характерные для данного переживания признаки, мистик начинает ощущать свою волю как бы парализованной или даже находящейся во власти какой-то высшей силы» [4, с. 304].

Таким образом, духовный сверхъестественный мир лишает человека его эгоистической замкнутости, самодостаточности и автономности, которые входят необходимой частью в социокультурную установку современного человека. Более того, духовный мир требует радикальной переоценки ценностей и отказа от естественного для обывателя образа жизни, в основании которого лежит страх смерти и стремление к удовольствию. В этом своем качестве духовный опыт, а тем более опыт мистический, угрожает душевному спокойствию и социальному комфорту большинства вполне нормальных людей.

П.Л. Бергер писал о том, что религиозный опыт обесценивает обычные заботы человеческой жизни. Все житейские дела становятся незначительными и бледнеют до состояния нереальности. Человек теряет стимул к привычной деловой активности. Мир, который он воспринимал ранее как массивный и связный, видится теперь картонной декорацией с дырами, сквозь которые легко провалиться в нереальность. Более того, за гранью привычного мира начинает проглядывать другая реальность. Ни одно общество не могло бы выжить, если бы подобный опыт имел всеобщий характер. Поэтому религиозный опыт является постоянной угрозой общественному порядку не только в социально-политическом смысле, но и в более фундаментальном смысле человеческой жизнедеятельности [2]. Современный мир нуждается в метафизической опоре, а не в открытых зонах духовного поиска, каковыми являются мистические практики. Поэтому он не может без должного опосредования позитивно использовать опыт религиозно-мистических практик для собственного укрепления.

Кроме того, сложность адаптации духовных практик мировых религий к нашей жизни связана не только с особым характером мистического опыта, но и с ценностными установками современного человека, воспитанного в обществе потребления. Потребитель боится и не понимает мистика. Духовные практики требуют концентрации и самоограничения, отказа от удовольствия и принятия страдания, что в глазах современного человека равносильно патологии. Кроме того, люди, реально включенные в сферу мистического опыта, склонны к экзальтации, их эмоции насыщены и нередко выходят за границы человеческих норм. В то время как для современных людей высшей ценностью является спокойствие и душевный комфорт, ради которых они готовы отказаться от много, даже от душевной близости, без которой невозможны отношения любви. Американский социолог Ричард Сеннет даже ввел термин «деструктивный *Gemeinschaft*» для отношений, в которых оба партнера добиваются права всецело раскрыться друг другу, чтобы разделить самое сокровенное во внутреннем мире. Сеннет считает, что подобное стремление разрушительно, ибо, раскрывая душу перед партнером, человек возлагает на его плечи непомерное бремя [1]. Вместе с тем большинство нормативных людей отчаянно нуждаются в близости и понимании, боятся смерти и не могут успешно существовать в полном отрыве от сферы духовного. Здесь имеет смысл еще раз упомянуть К. Юнга, который сказал о том, что личность, корни которой не уходят в бога, не может самостоятельно сопротивляться физическим и нравственным соблазнам этого мира, не может защитить себя от неизбежного растворения в массе [7].

Мы показали два полюса проблемы. Мистический опыт, несущий в себе мощный духовный потенциал, но при этом во многом опасный для социальных устоев и современного цивилизованного человека, который нуждается в духовной поддержке, но не может в силу разных обстоятельств обратиться к сокровищнице духовных практик мировых религий. Возможен ли позитивный выход из данного положения? Несомненно, возможен.

В традиционном обществе связь между мирянами и мистиками осуществлялась через посредство религиозной традиции. Иными словами, именно клирики-богословы и священники, а также монахи были призваны вписать мистический опыт в развивающуюся социокультурную реальность таким образом, чтобы, с одной стороны, обезопасить обыденный мир обывателя от разрушительного вторжения реальности сверхъестественного, а с другой – чтобы институт религии, тем не менее, не утратил духовного содержания, восходящего к опыту непосредственного богообщения. Однако в цивилизованном мире, на наш взгляд, традиционные религиозные институты во многом утратили авторитет и доверие значительной части населения и поэтому не могут в полной мере справиться с данной задачей.

Религиозная традиция в современном мире оказалась в крайне сложной ситуации. Это связано с тем, что в наши дни человек благодаря секуляризации выпал из контекста опыта воцерковленного мирянина и оказался в области чисто светской культуры, претендующей на собственную духовность, независимую от религии. То есть мир религиозной традиции сам сместился из «центра» преобладающей реальности повседневного опыта в область конечных значений, а следовательно, он сам нуждается в посреднике, переводящим данный опыт на язык светской культуры. Такими посредниками, на наш взгляд, могли бы стать философия религии и религиоведение, которые способны, сохраняя объективный научный подход, открыть современному человеку сокровищницу духовного опыта мировых религий.

#### Список литературы

1. Бауман З. Мыслить социологически. – М., 1996.
2. Бергер П.Л. Религиозный опыт и традиция / Религия и общество. Ч. 1. – М., 1994.
3. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. – М., 1995.
4. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1992.
5. Хоружий С.С. Православная аскеза-ключ к новому видению человека. URL: [http:// www. lib.eparhia-saratov.ru/books/21h/horuzhy/ascetic/contens.html](http://www.lib.eparhia-saratov.ru/books/21h/horuzhy/ascetic/contens.html)
6. Шюц А. О множественных реальностях // Избр.: Мир, светящийся смыслом. – М., 2004.
7. Юнг К. Нераскрытая самость / Избр. – Минск, 1998.

## ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 130.2 "17/18"

*С. С. Губанова*

### **Богатство в субкультуре русского купечества XVIII – начала XX в.**

В статье раскрываются эволюция представлений о богатстве, смысл и роль богатства и денег в субкультуре русского купечества XVIII – начала XX в.; исследуется формирование культурного слоя русского купечества с его традициями меценатства и покровительства искусству.

The article describes the evolution of the ideas about wealth, the meaning and role of wealth and money in the subculture of Russian merchants XVIII–XX centuries; it investigates the formation of the cultural layer of Russian merchants, with its traditions of patronage and sponsorship of art.

**Ключевые слова:** русское купечество, богатство, роскошь, субкультура, ментальность, сословие, социальный статус, предпринимательство, меценатство.

**Key words:** Russian merchants, wealth, luxury, subculture, mindset, social class, social status, entrepreneurship, sponsorship.

Актуальность исследования смысла и роли богатства в купеческой субкультуре во многом определяется теми культурными параллелями, которые можно провести между прошлым и современной ситуацией, сложившейся в России. С появлением в конце XX в. нового русского «купечества» с его особым отношением к собственности и деньгам возродились, к сожалению, и многие худшие черты их предшественников: страсть к расточительству, «разгул» как форма самоутверждения. Действительно, русское купечество<sup>1</sup> представляло собой неоднозначное и во

---

<sup>1</sup> Нужно отметить, что в данной статье мы будем говорить о русском купечестве в целом. Это название относится скорее к сословному статусу, а не этнической принадлежности, поскольку в Российской Империи к купеческому сословию относилось множество представителей различных этносов, например, греков, татар, армян, евреев и пр. Некоторые из них принимали православие для того, чтобы лучше интегрироваться в социально-культурную среду русского общества. Несмотря на то, что по своему составу все сословия Российской Империи были, по сути, полиэтничными, они носили объединяющие названия: «русское дворянство», «русское офицерство»,

многим уникальное явление, сыгравшее значительную роль в социально-экономическом и культурном развитии России. Культурная роль купечества в разные периоды была неравноценной, особенно влияние купечества усилилось с развитием предпринимательства во второй половине XIX – начале XX в.

Будучи наряду с крестьянством, духовенством, дворянством одним из традиционных сословий Российской Империи, купечество в подавляющем большинстве своем твердо придерживалось принципов православия. Хотя православие провозглашало приоритет духовных богатств над земными, тем не менее система ценностей купечества включала богатство и деньги в качестве центральных. Если в традиционной крестьянской ментальности деньги не были абсолютным синонимом богатства, главное – это земля, достаток как результат труда, то для купца наживание денег – это основное занятие. «Купец имеет отношение к деньгам по определению: купец без денег не купец» [1, с. 15]. Отношение купцов к деньгам и богатству отличалось также и от отношения к ним дворянства. Дворянин мог быть богатым, но для него на первом месте стояла идея служения государству и государю.

В состав купеческого сословия России входило множество представителей различных народов России, которые сохраняли свои обычаи, традиции. Однако их объединяла общая для людей, профессионально занимающихся предпринимательской деятельностью, в первую очередь торговлей, система ценностей. Она формировала и важнейшие особенности своеобразной этики и картины мира. Вместе с тем русские православные люди составляли существенную часть этого сословия, что также определяло специфику ментальности и картину мира купечества.

Истоки русского купечества восходят к Древней Руси. Так, значительная часть населения древнего Новгорода была занята торговлей. Достаточно вспомнить, что Новгород в период своего расцвета входил в Ганзейский союз. История формирования купечества как городского сословия Российской Империи берет начало в XVII столетии, в это время его представители назывались посадскими людьми. В эпоху империи купечество прошло несколько этапов развития, самые значительные из которых связаны с экономическими реформами Петра I и Екатерины II, а также с эпохой правления Александра I, Александра II и Николая II.

Прежде всего, развитию купеческого сословия в России способствовали реформы Петра. Законодательство Петра усилило корпоративные организации посадских. Бывшие посадские разделились на регулярных и нерегулярных граждан. Первые в зависимости от величины капитала были разделены на три гильдии купцов и цеховых ремесленников<sup>1</sup>. В 1775 г.

---

«русское купечество». Пожалуй, наиболее «русским» по своей этнической принадлежности было лишь русское крестьянство.

<sup>1</sup> Подробнее см. [8, с.111 и далее].

Екатерина II ввела окончательное деление купечества на три гильдии. Крупные купцы и банкиры относились к привилегированной страте городского сословия, к так называемым именитым гражданам. В результате реформ 1775–1785 гг. гильдейское купечество стало высшим слоем городского сословия, приобретая ряд преимуществ по сравнению с мещанами и цеховыми. В XIX столетии процесс оформления купечества в отдельное сословие продолжился, но носил в целом противоречивый характер, так как в силу ряда реформ купечество постепенно «размывалось», теряя свои привилегии. Так, в результате реформ Александра I в 1806 г. оптовую и розничную торговлю в городах помимо купцов могли вести и крестьяне. В 1863 г. Александр II отменил третью гильдию, а в 1898 г., уже при Николае II, был издан указ о промысловом налоге, при котором заниматься предпринимательской деятельностью можно было и не записываясь в купечество.

Отношение купцов к богатству зависело также от социального статуса сословия в иерархической системе Российской Империи в тот или иной исторический период. Разумеется, ведущими сословиями были дворянство и крестьянство, которые служили непосредственно опорой государственного устройства Императорской России и трона. Купечество повышало свой общественный статус в те периоды, когда государство было заинтересовано в развитии предпринимательства. Так было в эпоху Петра I, когда царь был заинтересован в развитии промышленности, торговли, в том числе и международной, после реформ 1861 г., а также на рубеже XIX–XX вв. Однако образ купца в восприятии русского общества был весьма неоднозначным. Это было обусловлено рядом причин, связанных с системой ценностей всего русского общества, и противоречивостью нравственного и культурного облика купечества в целом.

Сложность ментальности купеческого сословия заключается как в социальном и профессиональном статусах купечества в русском обществе того или иного периода, так и в противоречивости его мировоззренческих установок. С одной стороны, купечество разделяло традиционную для всего русского населения систему ценностей, сформированную под влиянием православия, с подозрением относившегося к богатству, накопительству, а с другой – менталитет купечества демонстрировал буржуазные, противоположные сложившимся в рамках православной традиции, представления о богатстве как о капитале. В картине мира русского купечества присутствовало два смысла, два значения богатства: ценностное и утилитарное (статусное). Накапливая материальное богатство, он (купец) тем самым улучшает, обогащает окружающий мир. «В этом случае эффективна лишь та деятельность, что дает результаты, т. е. увеличивает вещный мир и, следовательно, является выгодной» [9, с. 106]. Через накопление материальных ресурсов, материального изобилия происходит и накопление духовного, нематериального изобилия, т. е. богатство материальное символизирует для купца богатство ду-

ховное. Это связано с архаичными представлениями, согласно которым материальное богатство человека свидетельствует об особой благосклонности к нему высших сил, богов. Кроме того, богатство «страхует» бытие, является символом устойчивости. И в этом смысле картина мира купечества сближается с мещанской.

Эпоха петровских преобразований, внедрявших утилитаризм в систему ценностей русского общества, подняла статус купечества.

«Первой кульминацией в истории развития утилитаризма в России стала Петровская эпоха. Этот период отмечен превращением утилитаризма в высшую ценность и основу государственной идеологии, что означало частичный отход от традиционализма и ориентацию на модернизационные стратегии развития. Важнейшая примета эпохи Петра – секуляризация государства и культуры в целом – являлась свидетельством этого наступления на традиционализм» [10, с. 302].

Вопрос о «статусном» значении богатства в русском обществе также неоднозначен. И великий реформатор России Петр I, и его последовательница Екатерина II видели в предпринимателях главную опору и «локомотив» промышленного развития страны.

«Ориентации самого Петра I, а следовательно, власти способствовали новому статусу купца. К концу XVIII века торгово-промышленное сословие было не менее репрезентативным, чем дворянское. Успехи промышленности многим позволили накопить солидные состояния. Остро встал вопрос о месте купца под солнцем. <...> Русский купец XVIII века уже демонстрировал высокое чувство человеческого достоинства...<...> Это означало падение статуса картины мира, характерной для дворянина и институционализацию картины мира мещанина» [9, с. 537].

Несмотря на описанную здесь, казалось бы, благостную картину существования купеческого сословия, в действительности статус купцов не был «безусловным». Купечество являлось сословием, вынужденным на протяжении длительного времени отстаивать свои права как сословные, так и ментальные, свою картину мира и систему ценностей, подвергаясь достаточно сильной дискриминации. Здесь сыграли роль такие факторы, как сословная стратификация русского общества, сословный статус купечества, отношение к богатству и к предпринимательской «идеологии» русской ментальности. Широко известно, что в русском обществе в целом преобладало негативное отношение к купцам. Крестьяне видели в купцах охотников за наживой, а дворяне нередко – своих конкурентов в предпринимательстве, особенно в XVIII в.

Несмотря на предпринимаемые властью меры по укреплению статуса купечества, дворяне, являвшиеся высшим сословием России, находились, естественно, в более выгодном для занятия предпринимательством положении.

«По свидетельству М. Пыляева, высшие государственные сановники времен Екатерины II занимались торговлей. Так, операциями, связанными с торговлей вином, занимался князь Долгорукий, князь Гагарин, князь Куракин. Эта деятельность вельмож составляла купцам сильную конкуренцию. Поэтому те из купцов, которые не принимали участие в коммерческих предприятиях вельмож, не могли нажить большие капиталы. Поэтому в середине XVIII века богатых купцов в России было мало, хотя к концу царствования Екатерины II их число увеличилось» [9, с. 530].

Для купцов накопление богатства являлось не только источником существования, но и способом поднять свой социальный статус, престиж в обществе. «Деньги, капитал играли в купеческой картине мира особую роль. Именно с этой точки зрения оценивался статус человека» [5, с. 427].

Эта двойственность накладывала отпечаток на все поведение купцов. «Что же руководило этими людьми в их большей частью длительном, изматывающем и упорном восхождении к вершине, где их ждало богатство: только ли страсть к наживе, жажда денег?<...> Стремление первенствовать, опередить, возвыситься над другими через предпринимательскую деятельность было... страстью и одновременно целью, сверхзадачей... В условиях России эта цель была особенно притягательна для представителей низших... сословий и групп... Всем им свое положение и привилегии, дававшие право почувствовать себя личностью, нужно было завоевывать тяжелым упорным трудом... И это отличало их от представителей высших сословий, получивших свои права и привилегии по праву рождения» [4, с. 6–7].

Увеличение богатства было необходимо для перехода в первую гильдию, дающую хозяйственные и сословные привилегии, позволявшие купцам посещать императорский двор, получать титул коммерческого советника, чины и награды. Кроме того, купеческое звание по реформе 1775–1785 гг. не было наследственным. Отец по завещанию мог и не оставить нажитого состояния своим детям, поэтому, чтобы остаться в купеческом сословии, необходимо было все время подтверждать свой статус, сохраняя и увеличивая капитал.

В основе страсти купечества к накоплению богатства было и желание приблизиться к высшему сословию – дворянству. В этой связи можно рассмотреть значение и роль роскоши в купеческой субкультуре. В силу сложности этой проблемы в данной статье мы наметим лишь ее контуры.

На первый взгляд такая постановка вопроса может показаться неожиданной, ведь роскошь чаще всего бывает связана с расточительностью, она, если так можно выразиться, «несовместима» с одной из основных характерных черт купечества – бережливостью. Нужно также

учесть и влияние православия, осуждавшего и считавшего ее «грехом». Однако, как свидетельствуют источники, здесь не все так однозначно.

«Чиновники и купцы объединились в замкнутую группу. Их семьи увлеклись роскошью, завели экипажи. Розвальни, нательные тулупы и валяные сапоги изъяты за ненужностью... Заказывали сбрую, мебель, экипажи, картины, вообще изящные вещи. Стали устраивать праздники и блистать небывалой роскошью, увлеклись музыкой и театром.<...> Стремление к образованию заглохло, осталась лишь тяга к роскоши, чванство и праздная жизнь» [9, с. 541–542] .

Здесь речь идет о сибирском городке 50-х годов XIX в., однако роскошь стала проникать в купеческую субкультуру еще в XVIII столетии. В стремлении купцов к роскоши налицо подражание дворянскому образу жизни, желание в «демонстративном потреблении» не отстать от «лучших».

Особняком среди купеческого сословия находились старообрядцы. Их идеология в отношении к богатству во многом была близка протестантизму. Русские купцы-старообрядцы проповедовали строгость нравов, бережливость, накопительство, а не расточительство. Многие старообрядческие купеческие роды преумножили свои капиталы и впоследствии стали успешными представителями молодой отечественной буржуазии. Достаточно вспомнить имя Саввы Морозова, выходца из старообрядческой купеческой семьи. Сыновья богатейшего предпринимателя Рябушинского, бывшего старообрядцем, внесли огромный вклад в развитие культуры России Серебряного века.

Однако только ли желанием «похвастаться» своим богатством ограничивалась цель и смысл роскоши в картине мира купечества? С одной стороны, роскошь почти всегда связана с высоким уровнем материального благосостояния, а с другой, как писал Ф. Бродель, «невозможно раз и навсегда определить роскошь – изменчивую по природе, ускользающую, многоликую и противоречивую» [2, с. 199]. Купцы вели «рациональный», проникнутый уважением к труду, образ жизни и в то же время словно «разрывались» между скупостью и роскошью. Богатство и роскошь символизировали в купеческой картине мира два образа жизни, две, если так можно выразиться, формы бытия, выражающиеся в «постоянстве» и «неустойчивости», расточительности. Роскошь для купцов была связана во многом с праздностью и в то же время давала им возможность «ощутить», «прожить» полноту, «избыточность» бытия. Для купцов роскошь являлась одновременно материальным и «нематериальным» понятием, проявляющемся не только в дорогом убранстве дома, но и в их поступках, например, в знаменитых «разгулах», способности «сорить» деньгами, в буквальном смысле этого слова. «Разгулы» купцов были роскошны и по своей «дороговизне», и по сути.

Необходимо отметить, что в процессе накопления богатства купцы и в XVIII, и в XIX в. в период так называемого первичного накопления капитала не всегда действовали честно, нередко поступаясь не только моральными принципами, но и пренебрегая законом, прибегая к хищническим методам обогащения, а иногда и просто к мошенничеству, обману.

Но при всем этом в купеческой среде существовало и иное отношение к богатству, связанное с идеями широкой благотворительности и ростом чувства социальной ответственности.

«Другая... характерная черта русского образа "совершенного купца" XVIII века состояла в признании в качестве неопровержимого результата его деятельности не только личного обогащения, но и общественной пользы. <...> В XVIII веке идея общественного служения, вошедшая в сознание купечества, проявлялась в их живой реакции на наиболее острые вопросы развития российской коммерции и промышленности» [6, с. 50–51].

Эти положительные тенденции в купеческом этосе усилились во второй половине XIX – начале XX в.

Следует сказать, что в XIX в. происходит окончательное оформление купеческой картины мира, связанное во многом с началом ускоренного буржуазного развития страны. Причина такой перемены заключалась в том, что в основе промышленного взлета России в пореформенный период лежали, прежде всего, способности и труды купеческого сословия.

Между тем купеческая картина мира продолжала эволюционировать. Купец начинал относиться к богатству более рационально, сдержанно. Многие купцы «...отдавали десятки, сотни тысяч рублей, а иногда и миллионы, на благотворительные цели, на грандиозные, филантропические проекты: строительство церквей, богаделен, домов призрения, школ, больниц, или становились меценатами, покровителями искусства и наук, тратя на них суммы, зачастую неизмеримо большие, чем они тратили на собственные нужды или нужды своей семьи» [4, с. 6]. Это необычайное по своему масштабу меценатство купцов в последней четверти XIX – начале XX в. прославило не только десятки купцов, но и всю русскую культуру.

Итак, как хорошо известно, в России вопрос гармоничного сосуществования «критического» отношения к богатству с рациональным его применением никогда не решался без «перекосов» то в одну, то в другую сторону. Однако купцы смогли доказать обратное. Русское купечество представляло собой единственное сословие в русском обществе, в субкультуре которого «архаичные» представления о богатстве сочетались с по-настоящему буржуазным к нему отношением. Купеческое сословие уже в конце XIX – начале XX в. на собственном примере показало, что

можно совместить совесть и деньги, христианское отношение к богатству с умением рационально им распорядиться, заставив реально «работать» на себя и страну, явив собой, таким образом, утраченный после революции и во многом не восстановленный до сих пор пример «правильного» применения богатства.

### Список литературы

1. Богданов К.А. Деньги в фольклоре. – СПб., 1995.
2. Бродель Ф. Материальная цивилизация. Экономика и капитализм XV – XVIII веков: в 3 т. Т.1. – М., 1986.
3. Барышников М.Н. Деловой мир России: Историко-биографический справочник. – СПб., 1998.
4. Гавлин М. Российские Медичи. Портреты предпринимателей. – М., 1996.
5. Жидков В.С., Соколов К.Б. Искусство и картина мира. – СПб., 2003.
6. Козлова Н.В. Некоторые черты личностного образца купца XVIII века // Менталитет и культура предпринимателей России XVII–XIX вв. – М., 1996.
7. Куприянов А.И. Представление о труде и богатстве русского купечества дореформенной эпохи // Менталитет и культура предпринимателей России XVII–XIX вв. – М., 1996.
8. Миронов Б.Н. Социальная история России: в 2 т. Т.1. – СПб., 2003.
9. Хренов Н.А., Соколов К.Б. Художественная жизнь императорской России. – СПб., 2001.
10. Цивилизация. Восхождение и слом. – М., 2003.

### Ориентализм в истории культуры Петербурга

В статье проанализированы формы межкультурного диалога Санкт-Петербурга с Востоком, который осуществлялся творческими людьми и интеллектуалами, но оказался значимым для многих, повлияв на самосознание петербургской культуры.

The article is devoted to the analysis of the cross-cultural communication forms between the creative and highly intellectual people of St. Petersburg and the East that turned out to be meaningful for many others and affected the self-awareness of St. Petersburg culture.

**Ключевые слова:** межкультурное взаимодействие, культура Санкт-Петербурга, Восток в культуре Петербурга.

**Key words :** cross-cultural interaction, culture of St. Petersburg, inter-cultural exchange, East in the culture of St. Petersburg.

Ориентализм – заметный феномен культурной жизни Петербурга. И хотя он никогда не оформлялся в определенное течение или стиль, как особая атмосфера он наполнял жизнь петербуржцев со второй половины XIX в. Увлеченность Востоком питалась философской и востоковедной мыслью, открытиями путешественников<sup>1</sup>, находила выражение в литературе<sup>2</sup>, театре<sup>3</sup>, теософских семинарах, первых фотографиях восточных стран<sup>4</sup>, выставках и многих других проявлениях мультикультурной жизни Петербурга. О Востоке говорили, он развлекал, он входил в повседневность, незаметно и опосредованно влияя на культурную жизнь разных слоев населения, добавляя новые измерения культурной реальности. Ориентализм не был напрямую связан с пониманием Востока, многие знания трансформировались (Д.С. Мережковский, Е.П. Блаватская). Здесь работали другие культурные механизмы – желание изменений, открытость новому, толерантное отношение к Иному, богоискательство.

---

<sup>1</sup> Большим успехом пользовались публичные лекции и книги П.К. Козлова (открывателя Хара-Хото) и других путешественников.

<sup>2</sup> Теософское общество издавало труды Рамакришны, Вивекананды, Р. Тагора, на русский язык переводились памятники индийской и китайской мысли: от философских произведений до поэзии и сказок.

<sup>3</sup> В 1903 г. в Петербурге прошли первые гастролы театра Кабуки.

<sup>4</sup> Впервые западный мир познакомился с фресками Аджанты благодаря фотографиям петербургского путешественника В. В. Голубева, с Тибетом – благодаря фотографиям О. Нарзунова и Г. Цибикова.

Тем не менее многие деятели культуры отозвались «на зов Востока» вполне осознанно.

«Одни искали восточные духовные ценности, стремились понять иные культуры, другие мечтали почерпнуть на Востоке силы для поддержки дряхлеющей Европы, третьи видели для России возможность особой “синтетической” духовности, в которой плодотворно соединятся восточная мудрость и европейская цивилизация» [5, с. 175].

Во времена, именуемые русским религиозно-философским ренессансом, интерес к Востоку проник не только в кружки и салоны, возникли даже общественно-политические движения, такие как, например, «Великий Восток народов России». В целом ориентализм опровергал позитивистские ценности и европоцентризм. Он указывал альтернативные «пути к истине» через самосовершенствование, утверждал необходимость привнесения духовности и нравственности в науку. Начиная с восьмидесятых годов XX в., после полувекового перерыва, питаемый результатами востоковедного труда и разнообразием инокультурных практик ориентализм начал восстанавливать утраченные позиции. Сегодня принимаются «как свои» такие понятия, как «карма», «ци», «бхакти», «нирвана», «сатори», «адвайта». Развиваются модные молодежные тренды, такие как «гоу-транс». Возобновляются исследования ведических корней русской культуры (С. В. Жарникова). Осуществляют культурные проекты арии индославы<sup>1</sup>. Сотрудники РГО обследуют Гиперборею (экспедиции С. В. Голубева). Музыканты и литераторы осуществляют артистическую рефлексию на символическое смешение Востока – России – Запада (Б. Б. Гребенщиков). Осваиваются «новые» маршруты путешествий (Бутан, Сикким, Тибет, Мекка), причем организуются не туристические поездки, а паломнические, имеющие профессиональную специфику. Это приводит к появлению людей не просто знающих (читавших, изучавших), но становящихся носителями одновременно двух типов культур и осуществляющих посредничество между ними для других (Б. Ерохин, В. Федько). Ориентализм институционализируется. В Петербурге работает Ведическое общество духовного развития<sup>2</sup>, действует школа традиционных искусств Китая Bai Mao, Центр духовных и оздоровительных практик и много других реальных и виртуальных центров восточных культур, связывающих в сообщества тысячи ориентально на-

---

<sup>1</sup> В октябре 2010 г. в Петербурге прошел II Всероссийский научно-практический конгресс ведической культуры, на котором после «круглого стола» «Новая Ведическая Русь» была подписана резолюция о создании культурного движения русских ведических ариев по возрождению смыслов и ценностей ведической культуры (<http://www.Vedaarii.ru>).

<sup>2</sup> Просветительский центр «Будущее земли» на улице Бумажной, д. 17.

строенных петербуржцев. В целом современный ориентализм, как и в Серебряном веке, представляет весьма эклектичное культурное пространство, которое осваивается сообща, выражая общие тенденции развития мультикультурного самосознания.

Другая важная форма освоения восточной культуры в Петербурге – наука. Её функции с петровских времен определяются выработкой и теоретической систематизацией позитивных знаний о действительности. Значимость гуманитарных исследований восточных культур в XVIII в. заключалась не только в том, что они производились впервые. Востоковеды получали новые знания, что впоследствии привело к трансформации отечественной культуры. Более века (XVIII – нач. XIX в.) ушло на изучение восточных языков и первичный сбор информации. И хотя ранняя специализированная литература по Востоку сегодня уже потеряла свою актуальность, её культурная значимость осталась непреходящей. Пионеры востоковедения Г.З. Баер, С.П. Паллас, Г.Ф. Миллер и другие создали прецедент, определили направления последующего освоения восточных культур.

Иной культурный смысл имеют для нас работы Ф. И. Щербатского, Е. Е. Обермиллера, их коллег и последователей, прославивших отечественную ориенталистику в конце XIX – нач. XX в. В них мы имеем дело с материалом двойного осмысления Востока и Запада, с философским сопоставлением культурных смыслов, с диалогом уже соприкоснувшихся культур. Тем более что подлинное понимание Востока оказывалось невозможным без вживания в иные культурные коды, что неминуемо приводило к личностным трансформациям исследователей. Интересен и тот факт, что востоковедение, как и российская философия, во многом развивалось вне академической среды. Хороший исторический пример – жизнь и деятельность Г. С. Лебедева, открывшего индологическое научное направление в отсутствие опосредованного Академией государственного заказа и официальных договоренностей между странами. Систематическое и стихийное изучение Востока продолжается и ныне здравствующими учеными-энтузиастами, исследующими свой предмет во всем многообразии тем и дисциплинарных направлений. В рамках академической науки в городе продолжают работу исследовательские и образовательные институты, в частности, Институт восточных рукописей Российской академии наук, Восточный институт и др. Кроме того, с начала 1990-х гг. в городе появилось множество издательств, которые специализировались на восточной тематике, такие как «Петербургское востоковедение», «Нартанг», «Ясный свет», «Алмазный путь», «Диля» и др. Анализ количества и качества изданий, оригинальных и переводных книг по Востоку, проводимых семинаров, конференций свидетельствует об активизации востоковедной жизни в Петербурге. Изыскания востоко-

ведов, посвященные ментальности и категориям восточных культур, создают основы понимания культурных кодов восточных народов.

Заметен интерес к Востоку и в не востоковедческой научной среде. К восточной философии и культурным практикам проявляют интерес не только гуманитарии, но и физики, химики, биологи. Например, медики исследуют Аюрведу, Чжуд-ши и другие памятники восточной мысли. Вводят в современную практику лечения и диагностики знания акупунктуры (метод Накатани), энергетических каналов. Иновативный опыт традиционных восточных культур легализуется в таких направлениях, как восстановительная медицина и валеология. Освоение вводимых востоковедами знаний изменяет сознание интересующихся Востоком петербуржцев, ведет к открытию альтернативных путей интеллектуальной жизни, указывающих, например, на абсурдность форсирования своей индивидуальности, на необходимость выхода из текстовой ограниченности, на иные этические основы.

Обращение интеллектуалов к восточной тематике в философии и литературе началось уже в первой половине XIX в. Увеличивающийся поток востоковедной информации, подкрепленный романтической реакцией на Просвещение, менял отношение к Востоку многих образованных петербуржцев. Восточная тематика не просто интересовала, но неизменно вплеталась в контекст интеллектуального дискурса. К осмыслению места России (на оси Восток-Запад) обращался П. Я. Чаадаев. «Первое всемирно-историческое пробуждение человеческого самопознания» увидел в буддизме В. С. Соловьев. Он даже высказывал мысль о возможности объединения буддизма и христианства [6, с. 308–309]. В течение XIX в. петербургская и московская интеллектуальная среда с интересом впитывала восточные концепции, обнаруживая новые ориентиры, открывая новые системы ценностно-смысловых координат. Интерес к Востоку не миновал крупнейших русских писателей: Ф. М. Достоевского, Максима Горького, Л. Н. Толстого и др. Восточное влияние проявило себя не только в тематических произведениях. Для литераторов, как и для других петербургских интеллектуалов, Восток стал альтернативным способом осмысления мира.

Восточная тематика не оставила равнодушными поэтов и художников. Рассмотрение этих проявлений ориентальной жизни Петербурга значимо хотя бы потому, что статус поэзии и изобразительного искусства в XIX – начале XX в. был достаточно высок. Кроме того, эти виды искусства хорошо отражают актуальное отношение к восточной теме петербургского общества, маркируя уровень развития межкультурного диалога. Начиная с творений В. А. Жуковского, сделавшего первый поэтический перевод с немецкого поэмы о «Нале и Дамаянти», к восточной тематике обращается всё большее число петербургских поэтов. «Для воспитанного на Байроне поколения Восток стал тем же, чем Италия была для классиков...» [4, с. 54] Интересно наблюдать и то, как в течение

полувек эволюционировало содержание произведений. В начальный период романтического воодушевления Востоком Ближним (А. С. Пушкин, М. Ю. Лермонтов) магистральной линией в литературе стала антиномия «личность – общество», в которой альтернативой борьбе героя-одиночки служило бегство от общества. Однако постепенно Ближний Восток терял свою привлекательность. «Возникла потребность обращения к иному Востоку, к иной цивилизации, в основе которой лежала изначальная идея гармонии между небом, землей и человеком, между индивидуумом и обществом» [1, с. 90]. К эпохе Серебряного века Восток значительно упрочил свои позиции. К Восточной теме обращаются М. Волошин, поэты-символисты А. Белый, К. Д. Бальмонт, В. И. Иванов, В. Я. Брюсов; акмеисты Н. С. Гумилев, О. Э. Мандельштам, футурист В. Хлебников.

Диалог с Востоком, всегда личный, богатый формообразующими культурными инвенциями, находим мы и в работах русских живописцев В. В. Верещагина, Н. К. и С. Н. Рерихов. Авангардисты начала века (абстракционисты, лучисты, футуристы) также многому учились у Востока, который позволял им подняться над стереотипами европейской культуры. На этом этапе творческих взаимодействий речь уже не шла о простых подражаниях и стилизаторстве. Прямо или косвенно восточное влияние сказывалось не столько на формотворчестве, сколько на обретении новых личностных ориентаций.

Рассмотрение рецептов восточной культуры в театре и кино уместно начать с творчества К. С. Станиславского, создавшего систему, повлиявшую на весь западный театр и даже Голливуд. По свидетельству Е. Вахтангова, Константин Сергеевич многое черпал в произведениях Вивекананды и других индийских мыслителей. Обращаясь к трудам режиссера («Работа актера над собой»), действительно встречаешь много индийских образов, терминологии, техник (йогические асаны, дыхательные упражнения, методы сосредоточения). Реформы натуралистического театра также связаны с диалогом культур Востока и Запада. Так, проводником особого творческого переосмысления японских традиций на петербургской сцене был В. Э. Мейерхольд. Разрабатывая свою знаменитую биомеханическую систему, он никогда не скрывал, что был вдохновлен японским театром Кабуки. Стремление к самоценности театрального начала, к «тотальности» действия обратило внимание ученика Мейерхольда А. Я. Таирова к индийской традиции. В 1914 г. он поставил «Сакунталу» на сцене Камерного театра.

Эта практика диалога не исчезла и в последующие времена вдохновляла не только реформаторов театра, но и кино. Например, в России превращение кинематографа в новый вид искусства произошло во многом благодаря творчеству С.М. Эйзенштейна. Создатель нового визуального языка, изучавший в Петербурге японский язык, писал: «Я очень часто пользуюсь материалом Востока: вначале больше опытом Японии, в

дальнейшем китайского искусства» [3, с. 183]. Восток для многих творческих людей представлял неисчерпаемым источником вдохновения, порою даже родиной истинного искусства, и Россия часто естественным образом с Востоком отождествлялась. Обращение к «внутреннему Востоку» впоследствии получила развитие в советском кинематографе, в работах Г. Н. Данелии, С. И. Параджанова, О. Д. Иоселиани и многих других. Сегодня рецепции восточной культуры работают в механизмах адаптации восточных культурных форм, творческого синтеза, служащего рождению новых жанров, например созданный в СПбГАТИ Театр пластики рук «Hand Made». Интерес представляют восточные темы в слиянии поэзии и мультимедиа («фото-тханки» В. Трофимова), в изобразительном искусстве (В. Хахо, Т. Архипова, В. Блинецов, В. Синкевич). Восточные темы входят в репертуар петербургских театров, например, «Белое облако Чингизхана» в Учебном театре на Моховой, «Волшебное пёрышко» театра марионеток Е. С. Деммени. Высшую театральную премию Петербурга «Золотой софит» (2003) присуждают балету Михайловского театра «Принцесса Луны или Такэтори-моногатари». Заметны восточные темы и на фестивальных площадках, таких как Балтийский дом, в постановках экспериментальных театров (Дерево, Академия Тишины, Шангри-ла), в продюсерских проектах (арт центра «Берег», Открытой ассоциации своеговременного искусства «ЧЮ»), Open Air-ax, таких как «Инлакеш» или «Танцы за всеобщий мир». Взаимодействие культур порождает новые системы творчества, например, «Самоосвобождающая игра» В. Демчога, транспонировавшего подобно Станиславскому и Ежи Гротовскому восточные практики и идеи на язык театрального действия и создавшего на основе ваджраянских психотехник новую школу актерского мастерства.

В качестве формы межкультурных контактов следует выделить и межконфессиональный диалог. Начавшийся уже в XVIII в., он отмечен пионерскими инициативами деятелей православной церкви по культивации восточного культурного пространства, в частности Сибири. Однако исторические материалы свидетельствуют о том, что эта форма взаимодействий (казалось бы, призванная осуществлять обмен трансцендентным опытом) демонстрирует весьма скромные результаты. Вплоть до открытия в 1861 г. миссии дипломатической, наиболее успешная и репрезентативная Пекинская духовная миссия<sup>1</sup> по большей части готовила переводчиков и выполняла функции посредника в политических сношениях России и Китая. Хотя ряд священнослужителей уделял внимание изучению восточных культур (Н. Я. Бичурин, П. И. Кафаров, А. Г. Владыкин и др.), в целом в работах православных авторов (арх. Нил, о. И. Попов, иер. Мефодий, А. И. Введенский, В. А. Кожевников) не

---

<sup>1</sup> Согласие на прием миссии был дан в 1712 г., однако работа её началась лишь в 1715 г.

ощущается желанием понять суть иного мировоззрения<sup>1</sup>. Толкуя восточные религии как пагубную духовную практику (языческое идолопоклонство), они традиционно преследовали цель оградить свою паству от возможного влияния Востока и выработать у нее однозначный ментальный стереотип, срабатывающий на альтернативные пути духовного развития как «метафизический шлагбаум». Столкновение конфессий особенно обострилось во времена принятия закона «о свободе вероисповедания» в начале XX в. и открытия в городе мусульманской соборной мечети и буддийского дацана<sup>2</sup>.

Однако в атеистическом СССР межконфессиональное противостояние было снято с повестки дня. Эту исторически сложившуюся форму межкультурного общения характеризует тот факт, что подавляющее большинство искажающих толкований восточных мировоззрений (непоследовательность, мистифицированность, пессимизм, пассивность, изживенчество и пр.), с которыми мы встречаемся и сегодня, выработаны христианскими авторами и советскими идеологами. Однако за последние двадцать лет ситуация начала меняться. Культурная проницаемость Востока и Запада привела к появлению в Петербурге нетипичных для традиционной русской и европейской культур форм религиозной идентичности. Данный феномен основывается на идее духовного родства рода человеческого. Организуется и как личное движение к абсолюту (Брахма самадж, Практическая веданта, Интегральная йога, Вайшнавские общины) и как поиск и открытие альтернативных способов «духовного подъема» (корейский дзэн «кван ум», японский сото дзен, даосский центр Дао Дэ). В данном пространстве диалога культур возникает и «духовное эмигрантство», которое заключается в подмене своих культурных традиций заимствованными и, по сути, является паллиативом неаутентичных восточных традиций. Однако значительно более распространен в Петербурге иной тип взаимодействий, который состоит в адаптации восточного мировоззрения и психофизических практик к реалиям современной жизни. Свидетельство результатов этой «переработки Востока в своё» – развитие западной версии буддизма, основанной на усвоении живой передачи традиций Дзен, Махамудры и Дзогчен. Следует отметить, что в развитии данной формы межкультурного взаимодействия Петербург занимает ключевые позиции в России и странах СНГ.

В настоящее время восточная составляющая проявлена практически во всех сферах Санкт-Петербургской культуры. Её возрастающее влияние на культуру города определяется экономической связанностью, демографическими изменениями, большим числом рекреационных обраще-

<sup>1</sup> Анализ православных востоковедческих работ см. в работе Ермаковой Т. В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX века [2].

<sup>2</sup> Строительству иноверных сооружений в Петербурге активно препятствовал Департамент духовных дел, Союз Русского народа, Союз Михаила Архангела, митрополит Антоний, архимандрит Варлаам и многие другие.

ний к восточной этнике. В массовой культуре и художественных практиках ориентализм демонстрирует свою эклектичность, в обращении к религиозным идеям и философским концепциям – востребованность альтернатив. В целом взаимодействие между культурами перестает быть фрагментарным и механическим. Оно несет компаративный опыт встречи несовпадающих культурных кодов, разных принципов организации деятельности, общения, самоактуализации. Осуществляясь на разных уровнях и в разных формах, контакты трансформируют культурную реальность Петербурга, обогащая современность вариантами культурного развития.

### Список литературы

1. Долин А.А. Японская поэзия на западе: перевод-стилизация-адаптация // Взаимодействие культур Востока и Запада. – М., 1987.
2. Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX века. – СПб., 1998.
3. Иванов В.В. Эйзенштейн и культуры Японии и Китая // Восток – Запад. – М., 1988.
4. Мутер Р. История живописи в XIX веке. Т. 3. – СПб., 1901.
5. Смирнов И. С. Всё видеть, всё понять... Запад и Восток Максимилиана Волошина // Восток – Запад. – М., 1989.
6. Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В. С. Соч. в 2 т. Т. I. – М., 1988.

### **Социокультурная идентичность этносов российской провинции**

В статье рассматриваются социально-философские проблемы формирования идентичности этносов в российской провинции, дается анализ влияния на традиционные ценности российской провинции современной массовой культуры.

The article deals with social and philosophical issues of identity formation of ethnic groups in the Russian province, it analyses the impact on the traditional values of Russian province of modern mass culture.

**Ключевые слова:** российская провинция, социокультурная идентичность, духовно-нравственные ценности, масс-культура, традиционная культура.

**Key words:** Russian province, socio-cultural identity, spiritual and moral values, mass culture, traditional culture.

Сложный и неоднозначный характер социокультурных трансформаций в России на рубеже XX–XXI веков, связанный как с формированием постиндустриального общества и распространением масс-культуры, так и с усилением роли фактора этнокультурных различий, делают актуальным изучение проблем социокультурной идентичности населения российской провинции. Феномен многовариантности общероссийской национальной культуры, ее этнорегиональная специфика во многом определяет характер социокультурных процессов в нашей стране. В историческом процессе формирования российской нации важную роль сыграли наравне с древнерусским этносом и представители финно-угорской, тюркской этнокультурных общностей. Природно-географические особенности регионов, степень их удаленности от социально-политического центра государства способствовали формированию местных культурных идентичностей (русское Поморье, русский Север и т. п.), представляющих собой местные инварианты общероссийского национального самосознания. В этой связи исследователями отмечается, «что именно наличие большого количества этих местных "вариантов", типов культуры является существенным элементом устойчивости национальной культурной традиции в целом» [2, с. 45]. Однако одной из наиболее значимых социокультурных парадигм развития российской государственности и национальной культуры можно считать противоречивое взаимодействие «столичной» культуры российских мегаполисов (в первую очередь Москвы и Санкт-Петербурга), с одной стороны, и социокультурного пространства провинции (представленной культурой села и малого города, удаленных от центров экономической и

политической активности), – с другой. Именно анализ феномена известного противопоставления Центра и провинции, столицы и «окраины» в обыденном сознании современного российского общества позволяет раскрыть специфику социокультурных процессов в нашей стране. При этом социокультурные традиции населения мегаполисов понимаются как традиции «глобальной цивилизации», представляющие постиндустриальный уклад жизни, а традиционные ценности жителей провинции трактуются как наследие советской и досоветской культурных традиций [6, с. 147].

Само содержание понятия «провинция», первоначально обозначавшее в России лишь структурную часть губернского административного деления, уже к рубежу XVIII–XIX вв. стало «приобретать оттенок вторичности, затем уничижительности» [5, с. 32]. Однако уже в начале XX в. в работах отечественных социологов и культурологов (И.М. Гревс, Н.П. Анциферов), заложивших основы интерпретации «культурно-исторического организма» городского пространства, прослеживается идея о том, что «восприятие провинции как некоего "захолустья", провинциальной культуры как "второсортной", стоящей по своему уровню ниже столичной, представляется упрощенным» [5, с. 32]. Вместе с тем понимание провинциального пространства как сельского консервативного и вторичного по своему культурному содержанию по отношению к городской культуре и «центру» остается распространенным и в современном обыденном сознании. Так, проблемы сохранения ценностей традиционной русской духовности и национальной культуры во многом стали «осмысляться в советские годы не в связи с традициями жизни населения, землячества, а соединяться, в частности в городах, преимущественно с символами государственности, централизованной власти, всевозможными ритуалами торжественного содержания» [9, с. 52].

Социокультурное пространство российской провинции как самостоятельный предмет исследования начинает занимать важное место в трудах отечественных ученых только с начала XX в., что было связано с необходимостью анализа важнейшей для российского самосознания общекультурной проблемы «центр – периферия», «столица – провинция», «городская культура – народная (деревенская) культура». Это противоречие продолжает сохраняться и сегодня, проявляясь во многих сторонах социокультурной жизни. Сама выраженная в отечественной культуре дихотомия «центр – окраина», «город – провинция» была осознана еще в литературных произведениях XIX в. (Островский, Гончаров, Лесков и др.). Российская провинция предстает живущей по своим законам и нормам поведения, с собственным мировидением и духовно-нравственными ориентирами. Такое разделение национальной культуры по принципу удаленности от центров социально-политической активно-

сти ставит по-новому вопрос об особенностях ментальности русского человека, о взаимосвязях ценностных установок представителей провинциального и столичного культурного пространства, о проблеме локальной этнической и культурной самоидентификации населения России.

Рассматривая социокультурные процессы в пространстве провинции, не следует отождествлять географическую удаленность и культурную вторичность. Иначе все сферы духовной жизни региона – литературная, религиозная, научная, политико-правовая, а также сама локальная этнокультурная идентичность – оказываются чем-то вторичным, имеющими лишь исторический интерес по отношению к формам духовной культуры «центра». Отсюда – обоснование тезиса об извечном характере противостояния центра и окраины, столицы и периферии, действительно оказавшем значительное влияние на само формирование российской ментальности и самосознания. Вместе с тем сама «социокультурная среда как сложно организованная система имеет центральное скрепляющее ядро, которым является человек» [8, с. 4]. Поэтому не следует забывать, что в основе такого противопоставления лежит в первую очередь степень интенсивности социокультурных процессов в том или ином регионе, что ни коей мере не может говорить о «духовной бедности» и «отсталости» населения самой провинции. Важнейшей особенностью провинциальной культуры можно считать ее вариативность и выраженный локальный характер. Кроме того, для провинциального культурного пространства в силу его относительной замкнутости и консерватизма характерно более значительное влияние этнонациональных ценностей и идеалов на стереотипы поведения и жизненные ориентации индивида по сравнению со столичной культурой.

Региональная идентичность в современную эпоху информатизации и глобализационных процессов не только не утратила своего значения важного инструмента самосознания и самоотождествления личности с социокультурным пространством отдельной историко-географической территории, но и стала важным фактором политической жизни. В странах Запада сам процесс регионализации социально-политического пространства в первую очередь связан с формированием местных институтов самоуправления и значительной актуализацией в самосознании населения отдельных территорий своих этнокультурных и языковых отличий от общегосударственной культуры. Такое возрастание роли региональных идентичностей поставило под угрозу само существование отдельных государств (например, противоречия валлонской и фламандской идентичностей в Бельгии).

Процесс идентификации человека, этноса с определенным историко-географическим пространством носит комплексный характер и отвечает потребностям семантического (наделения смыслами) и экзистенциального (духовно-практического и ценностного) освоения са-

мого жизненного пространства социума. Современные исследователи отмечают, что «в процессе изначального самоопределения человека в мире им решаются две задачи: освоение мира (включающее познание и осмысление) и освоение себя (на основе интроспекции и рефлексии)» [4, с. 4]. Именно результатом освоения определенной этносоциальной группой своего жизненного пространства является региональная, «местная» идентичность. Она может быть рассмотрена как одна из разновидностей национальной идентификации, для характеристики которой используют «совокупность семи основных критериев ("почва", "кровь", язык, менталитет, культура, быт и мифология)» [4, с. 5].

Объективной причиной формирования местных провинциальных идентичностей служит как природно-географическое разнообразие даже внутри отдельных административных единиц (например, Карелия с ее поморской, олонечкой, русской, а также карельской и финской идентичностями), так и необходимость адаптации общенациональных социокультурных стереотипов и форм взаимодействия с окружающей природной средой к региональным особенностям. Очевидно, социокультурная идентификация в российской провинции включает в себя определенные ценностные доминанты, анализ которых позволит сделать заключение о специфике ментальности российского человека в пространстве провинциальной культуры. «В то же время менталитет и стереотипы поведения, обусловленные природно-географическими факторами, играют важнейшую роль в процессе региональной идентификации индивида» [1, с. 56]. Вместе с тем, если рассматривать культурное пространство российской провинции лишь с точки зрения известного из недавнего прошлого призыва постепенно стереть грань между городом и деревней, приблизить консервативную и традиционную культуру провинции к стереотипам и ценностям мегаполисов, то неизбежно будут игнорироваться духовно-ценностные основания самой общенациональной русской культуры, которая изначально представлена «столичным» и провинциальным, городским и сельским инвариантами. Иными словами, социально-экономическое развитие российской провинции, постепенное ее вовлечение в глобальное информационное пространство не должно быть направлено на формирование лишь усредненной культуры потребительского общества – масс-культуры – с отдельными сторонами которой наша страна уже познакомилась за прошедшие 20 лет.

Глобализация затрагивает все уровни российского социокультурного пространства, формируя единое информационное и экономическое пространство, в котором географическая удаленность и культурная замкнутость теряют свое значение. Поэтому российская провинция не в меньшей степени, чем мегаполисы, испытывает противоречивое влияние современных глобализационных процессов. Это влияние имеет и поло-

жительные стороны, способствуя усилению социальной мобильности и экономическому развитию отдельных территорий. Однако глобализация, отражая объективные процессы усиливающейся взаимозависимости регионов и стран мира, вместе с тем связана и с нивелированием этнокультурных различий, кризисом национального самосознания и культурной идентичности, распространением усредненной масс-культуры.

Исследование многообразия форм и содержания социокультурной идентичности российской провинции должно помочь понять, что составляет «ядро культуры» (локальной этнической, региональной, национальной) и выявить те силы, которые, сохраняя общероссийское культурное наследие, обеспечивают развитие локальных культурных потенциалов. Очевидно, здесь необходимо будет обратиться к национальным механизмам преемственности духовных идеалов, традиций и ценностных ориентаций. Кроме того, сами ценности, образы и символы, присущие тому или иному провинциальному ареалу, оказываются непосредственно связанными со спецификой духовной культуры создавшего их этноса. В российской провинции гораздо рельефнее, чем в мегаполисах, проявляется диалектическая противоположность двух культур – элитарной («профессиональной», «высокой») и массовой («простонародной»).

Процессы формирования и трансформации местных идентичностей в российской провинции тесно связаны с коллективным самосознанием этнокультурных групп отдельного региона, попытками ответить на экзистенциальные вопросы: кто я? Кто мы? Поэтому в основе провинциальных идентичностей лежит определенная система ценностей традиционной духовности и мировидения. Местная идентичность проявляется как в этикетно-бытовой, так и в языковой сферах, будучи выражена в литературных и художественных текстах, фольклоре, топонимике. Не менее значимой формой проявления местной идентичности могут служить и формы взаимодействия с окружающей природно-географической средой. С одной стороны, масштаб российского культурно-политического пространства позволяет говорить об особом российском типе цивилизации. С другой, – при всей объективной культурно-географической вариативности российской общенациональной культуры она остается удивительно единой, и местные идентичности никогда не были препятствием для дальнейшей централизации политической и культурной жизни страны. Так, в русском языке почти отсутствуют обыденные названия местностей, не связанные с административными границами, среди них можно отметить Мещеру, Ингерманландию, Югру, Кубань. Однако даже они, за исключением первой, совпадают с современными субъектами Федерации. «Вместо этого русский человек, отвечая на вопрос о том, где он живет, называет просто район и область, то есть места вполне административные, как бы назна-

ченные ему государством для отправления местного патриотизма» [7, с. 113]. Современные исследователи, отмечая, «что у русской культуры весьма ослаблена способность к самоорганизации пространства» [7, с. 113], предлагают специальный термин «аспатиальность», т. е. внепространственность, понимая под ним специфически пониженную реакцию русской культуры на географическое пространство, на три его главные ипостаси – расстояние, границу и место [7, с. 110].

Однако, несмотря на противоречивость самих форм социокультурной идентификации российской провинции (стремление к централизму, сохраняющийся консерватизм вместе с усиливающимся проникновением ценностей западной масс-культуры), она продолжает играть значимую роль в современных социально-политических процессах. Так, «прослеживаются как минимум три уровня территориальной идентификации индивида: с определенной территорией (районом, городом), областью (краем, республикой) и затем с экономико-географической территорией (Сибирь, Урал, Дальний Восток. Юг России и т. д.)» [3, с. 37]. Рассматривая вопрос о причинах значительного усиления региональных местных идентичностей в постсоветскую эпоху, следует отметить попытки децентрализации вертикали власти и развития институтов самоуправления. Также актуализация местных идентичностей может рассматриваться как следствие кризиса общенационального самосознания и ценностных ориентиров в перестроечную эпоху.

Таким образом, изучение трансформации социокультурной идентичности в российской провинции позволяет сделать ряд теоретических и практических выводов. Провинциальное культурное пространство наиболее тесно связано с повседневным жизненным миром человека, традиционно-бытовым укладом и менталитетом локальной этнической группы. Именно здесь происходит формирование и передача из поколения в поколение системы традиционных ценностей, морально-нравственных норм и смысложизненных ориентиров. На уровне провинциальной социокультурной идентичности сохраняются традиционные формы культуры и ментальности этнолингвистических групп, давно вошедших в состав российской нации. В Ленинградской области этнокультурная идентичность продолжает сохраняться, помимо русского населения, у вепсов, карел, ижорцев, финнов-ингерманланцев и самой малочисленной народности России – води. Термин «провинциальная культура» не должен пониматься в контексте оппозиции «высокая культура – низкая культура». Пространство российской провинции характеризуется меньшей интенсивностью социально-политических процессов, ориентацией на ценности традиционной духовно-нравственной культуры.

### Список литературы

1. Калашник Е.Г. Регионально-культурная ментальность как важнейший фактор региональной культурной идентификации // «Свое» и «чужое» в культуре народов Европейского Севера: материалы 3-й междунар. науч. конф. – Петрозаводск: ПетрГУ, 2001.
2. Никонов А.В., Воронцова Е.А. Региональный и этнокультурный подходы к изучению русской культуры // Культура российской провинции: век XX–XXI. – Калуга: Эйдос, 2000.
3. Орачева О.И. Региональная идентичность: миф или реальность? // Региональное самосознание как фактор формирования политической культуры в России. – М., 1999.
4. Пивовоев В.М. Структура и функции культурной идентификации // «Свое» и «чужое» в культуре народов Европейского Севера: материалы 3-й междунар. науч. конф. – Петрозаводск: ПетрГУ, 2001.
5. Размустова Т.О. Аспект целостности в феномене провинциального города. // Провинциальный город: культурные традиции, история и современность. – М.: Эйдос, 2000.
6. Российская идентичность в условиях трансформации. Опыт социологического анализа. – М.: Наука, 2005.
7. Смирнягин Л.В. Территориальная морфология российского общества как отражение регионального чувства в культуре // Региональное самосознание как фактор формирования политической культуры в России. – М., 1999.
8. Чичканова Т.А. Развитие российской провинции: культурологический подход в исследовании / Рос. акад. образования. Поволж. отд-ние, Самар. гос пед. ун-т. – Самара: СамВен, 1997.
9. Шулепова Э.А. Город в системе региональной культуры // Культура российской провинции: век XX–XXI. – Калуга: Эйдос, 2000.

## ТЕАТР В КУЛЬТУРЕ И КУЛЬТУРА ТЕАТРА

УДК 130.2 : 792

*Н. В. Филичева*

### **О роли конструктивизма в театрализации художественного пространства**

В статье рассматриваются тенденции развития сценографии театра первой четверти XX в. – «Мира искусства», авангарда, конструктивизма. Особенное внимание уделяется театру конструктивизма и творческим поискам В. Э. Мейерхольда, его концепции «актерской биомеханики».

The article considers the trends of the theater set design in the first quarter of the twentieth century – «World of Art», avant-garde, constructivism. Particular attention is paid to the theatre of constructivism and to the creative searches of Vsevolod Meyerhold and his concept of "acting biomechanics".

**Ключевые слова:** конструктивизм, установка, сценическое пространство, биомеханика, трансформация.

**Key words:** constructivism, installation, performance space, biomechanics, transformation.

Несомненно, 1910–1930-е годы – это один из самых ярких периодов в искусстве театра. Именно тогда в исканиях новой сцены отчетливо выявились тенденции, взаимодействие которых и сегодня определяет мировой театральный процесс. В ряду наиболее интересных, сложных и неоднозначных явлений отечественной культуры того времени находится конструктивизм, появлению которого в России предшествовало абстрактное искусство К. Малевича, В. Кандинского, М. Ларионова, В. Татлина, Л. Поповой, А. Веснина и других художников. Формирование конструктивизма в молодом советском государстве происходило параллельно с развитием его на Западе и шло от беспредметной живописи к рельефам, а затем к конструкциям в театральном и архитектурном пространствах.

Как направление в искусстве конструктивизм возник несколько раньше, чем была разработана его идеологическая, агитационная база. Изначально приверженцы конструктивизма видели социально-культурный идеал в функциональной организации жизни человека и общества. Предложенный ими функционально-конструктивный подход

предполагал «чистоту» машинной геометрии и технической конструкции и делал ненужными традиционные формы.

Новые тенденции захватили и театр, перед которым встала проблема осознания выразительных возможностей, заложенных в синтезе искусств, путем установления определенной дистанции между жизненной реальностью и ее сценографическим воспроизведением. Первый серьезный переворот в сценографии отечественного театра совершили мирискусники. В этот период почти одновременно вели различные поиски в театре такие члены общества «Мир искусства», как К. Станиславский, В. Немирович-Данченко, В. Мейерхольд, А. Таиров, Е. Вахтангов, Н. Евреинов<sup>1</sup>. В. Серов и М. Врубель привнесли в театр культуру, не свойственную молодой режиссерской профессии, но без этой культуры был бы невозможен расцвет театрально-декорационного искусства Камерного театра А. Таирова, не состоялись бы опыты театра В. Мейерхольда.

Значение художников «Мира искусства» в развитии театра трудно переоценить. Они были ретроспективистами, за их неприятием действительности, стремлением к ее театрализации, маскараду стояли ощущение неблагополучия мира и отчаянная попытка найти в нем гармонию. Они самозабвенно любили театр и много сил отдавали сценографии. «Жадные» до театральных площадок, очень скоро распространившие свое влияние на драматический, оперный и балетный театры, они оказались силой, способной «европеизировать» русскую культуру. А. Бенуа в «Медном всаднике» поднялся до высот подлинного трагизма. В его декорациях к «Петрушке», в карнавалах и маскарадах К. Сомова уже можно было увидеть контуры будущих мейерхольдовских «арапчат», с которыми впервые в русское искусство вошла тема гротеска, марионеточности человеческой жизни.

Но театр уже вступал на новый путь развития, чуждый мирискусникам. Современность, привлекавшая теперь театр, их не интересовала. Они не были певцами момента. Ими стали художники авангарда, кубизма, футуризма, конструктивизма и других новых течений. Вслед за П. Сезанном они обратились к кубу, шару, конусу, пирамиде, геометрическим фигурам, в сочетании которых им виделся мир. Свои самые смелые опыты художники переносили из мастерских на сценические площадки. Режиссером, остро ощутившим противоречие между декоративно-плоскостным принципом оформления и природой сценического действия, был А. Таиров. Неудовлетворенный принципами сценографии условного и натуралистического театра, А. Таиров искал художников, отвергавших живописно-плоскостное оформление сцены и в то же время несогласных с воспроизведением на сцене конкретного места действия.

---

<sup>1</sup> В это же время на площадках западноевропейского театра свои эксперименты осуществляли А. Антуан, Г. Фукс, М. Ренгардт, П. Пикассо, Г. Крэг.

Такими художниками стали А. Экстер, А. Лентулов, Г. Якулов, А. Веснин. Придя в театр, они получили неограниченные возможности для творческих поисков. Предложенная Камерным театром объемно-пространственная система оформления спектакля привлекала их как оптимальное решение пространства в рамках традиционной сценической коробки. Сценическая коробка воспринималась ими как зал для новой живописи.

Однако начиная со второй половины 20-х годов такие ярые приверженцы новейших направлений изобразительного искусства в театре, как А. Таиров и В. Мейерхольд, меняют художественные пристрастия. Вместо плеяды ярчайших индивидуальностей – А. Лентулова, Н. Гончаровой, А. Экстер, Г. Якулова, А. Веснина – в Камерном театре утверждается лапидарность братьев В. и Г. Стенбергов и конструктивизм.

Первым конструктивистом справедливо считают В. Татлина, показавшего контррельефы в своей мастерской (1913). Вслед за В. Татлиным «власть над пространством» и собственное современное понимание красоты захотели воплотить на театральной сцене А. Веснин, Г. Якулов, Эль Лисицкий, А. Родченко, В. и Г. Стенберги, Л. Попова, Н. Габо, А. Певзнер, В. Степанова и др. Именно в театре конструктивизм впервые проявил себя в крупных эстетически осознанных формах. В декорациях начала 1920-х годов художники-конструктивисты создавали образы города будущего, нового быта, урбанизированной и механизированной среды. Попав на сцену, новейшие конструкции и бытовые вещи приобрели новое качество, они (в соответствии с «эффектом замещения») оказались «эстетизированными» и вернулись в жизнь – в строительство, в производство – уже как элементы новой художественной культуры. Ибо в театре эти сугубо утилитарные элементы воспринимались эстетически (как образ эпохи), что подчас и не входило в намерение самих художников.

Театральная декорация стала точкой пересечения театра и изобразительного искусства. Утверждение режиссерского театра повлекло за собой проблему сценической среды, органичной стилю театра. Поиски своего художника и созвучного режиссеру направления живописи были характерны для К. Станиславского, А. Таирова, В. Мейерхольда. Но лишь В. Мейерхольду удалось создать театр конструктивизма, театр будущего. Открытия В. Мейерхольда еще при его жизни изменили представления о возможностях театрального искусства, раздвинули его привычные границы. Сильнейшее воздействие оказывают они и на современную сцену, способную самостоятельно, без привычной опоры на пьесу, «театрально» прочесть поэзию, прозу, драму.

Театральная система режиссера определяется индивидуальным преломлением фундаментальных сценических категорий – пространства и времени. «Пространству жизни» К. Станиславского В. Мейерхольд про-

тиво поставил «пространство игры». Потом возникли и другие пространства, и в их числе «пространство эмоции» у А. Таирова. Но «пространство театра» В. Мейерхольда было одним из самых стройных, теоретически выверенных, укрепленных в театральной традиции и отвечающих духу и формам искусства XX в.

Конструктивизм в театре не ограничивается сценографической реформой, он «переосмысляет» все компоненты спектакля, выдвигая самостоятельную концепцию. Основу конструктивистского метода составляет конструкция как некий создаваемый художником объект. Эта конструкция предусматривает практическое использование ее актером для раскрытия принципиально новых актерских возможностей, а также влияет на принципы режиссерского замысла в целом. Своеобразным преломлением идей конструктивизма в театре стала «актерская биомеханика» В. Мейерхольда<sup>1</sup>, когда на смену декорации пришла конструкция, установка. В оформлении сцены режиссер исходил из убеждения, что художественные образы могут жить в различных условиях, однако натуралистические декорации изображают из множества возможных лишь один вариант, в котором изначальная «заданность» формирует пассивное сопереживание зрителя. Декорация же, составленная из конструкций, условна и рождает самые разнообразные ассоциации, способствуя ее активному восприятию. Естественно, что актеру, выстроившему четко, геометрически свои передвижения, для игры требовалось пространство «геометрических форм». Это была возможность выхода в трехмерное пространство художников-конструктивистов.

В. Мейерхольд, вместе с Л. Поповой и В. Степановой первым сознательно внедрявший конструктивизм на сцене, искренне считал задачей конструктивистского решения спектакля освобождение оформления сцены и костюмов актеров от смысловых и изобразительных задач. Театральный конструктивизм оказался тем течением, которое давало оптимальные возможности для развития действия, подготавливало конец господству живописи на сцене, обеспечивало приход в театр художников, преданных ему целиком и полностью. Конструктивистские декорации спектаклей В. Мейерхольда сразу стали восприниматься как новое направление в художественном оформлении сцены. Завоевание конструктивизмом сценического, а затем архитектурного пространства, нахождение адекватной ему художественной формы, новое понимание красоты, пафос утверждения, свойственный всему молодому советскому искусству тех лет, не могли не привлечь В. Мейерхольда. Новый театр мыслился кузницей «квалифицированного человека», «сформированного» для радостной, качественной и производительной деятельности в новой среде.

---

<sup>1</sup> Курс лекций «Биомеханики» был разработан и прочитан В. Мейерхольдом в 1921–1922 годы на курсах Государственных высших театральных мастерских (ГВЫТМ).

Воплощением принципов конструктивизма в театре В. Мейерхольда стали три его постановки 1920-х годов: «Великодушный рогоносец» (апрель 1922 г.), «Смерть Тарелкина» (конец 1922 г.) и «Земля дыбом» (начало 1923 г.).

Первым художником-конструктивистом, пришедшим в театр к режиссеру, была Л. Попова. В отличие от В. Мейерхольда, Л. Попову трудно было обвинить в эклектическом понимании современной эстетики: она была конструктивистом вполне «ортодоксальным», но «проклятое прошлое» в ней сидело прочно, как и в В. Мейерхольде, что обусловило гармоничность их союза. Путь Л. Поповой к конструктивизму типичен для художника ее поколения: импрессионизм, кубизм (учеба в Париже), влияние К. Малевича (супрематизм), работа с В. Татлиным. Типично для авангарда и понимание Л. Поповой архитектурной пластики как всеобщей меры вещей, действующей во всех видах искусства.

В «Великодушном рогоносце» Л. Попова создала конструкцию, «станок» из настоящего материала в реальном пространстве, мыслимом ею значительно шире, чем позволяли возможности сценической коробки. Сконструированная ею установка являлась самостоятельным произведением, она обладала законченностью форм и эстетической цельностью. Независимость конструкции Л. Поповой импонировала В. Мейерхольду. Режиссер был тогда одержим идеей спектакля, никак не связанного со сценой и исполняемого на площадях, заводах, фабриках. Художница мыслила пространство как категорию действия; эта особенность ее творческого метода обусловила ее приход в театр, к В. Мейерхольду, и быстрое постижение законов сценического времени и пространства, которое принесли успех «Великодушному рогоносцу».

Конструкция Л. Поповой, никем, по мнению А. Гвоздева, впоследствии не превзойденная, была «первым станком в полном смысле слова, это сразу угадывалось „тогдашним“ зрителем, как мгновенно угадывается и нами при взгляде на ее макет. Она была предназначена не для обыгрывания ее актером, а для самой игры – аналогично тому, как пианист или скрипач играют не с роялем или скрипкой, но на рояле или скрипке» [3, с. 28].

Таким образом, на сцене театра «утверждался конструктивизм», и «установка» являлась на смену декорациям, ставя точку на их многовековом господстве в театре. Конструктивизм декларировал цельность материала и его формы, единственность, закономерность, жесткость этих соединений.

В. Мейерхольд, показывая «Великодушного рогоносца», предупреждал о его «построенности» и «заведомой сконструированности». Подобно художнику, организующему пространство для сценического действия, «организовывал» свое тело и актер. Б. Арватов назвал актерскую биомеханику «первым действительным прыжком из театра в

жизнь» [2, с.120], а А. Гвоздев отмечал, что «биомеханика, по сути, была конструктивизмом актерского мастерства» [3, с. 28].

В «Великодушном рогоносце» происходило одновременное утверждение конструктивизма и биомеханики, обнаруживалась их родственность, позволявшая им скреститься в едином театральном действии. В. Мейерхольд объяснял: «Спектакль должен дать основания новой технике игры в новой сценической обстановке, порывавшей с кулисами и порталным обрамлением места игры» [6, с. 47].

Очевидно, что Мейерхольд не менее, чем художники-конструктивисты, стремился к объективности метода. Только материал его был живой, а отсюда и работа с ним была более сложной. Актеру возвращалось его исходное предназначение – игра. Конструкция была «вещью», с которой играли, ни на секунду не лишая и ее этой возможности. Конструктивизм выступал как антитеза всему предшествующему периоду развития театральной декорации. В своем исследовании «Театр в контексте культуры» Л. С. Овэс обращает внимание на то, что «установка ничего не украшала, не декорировала, не являлась фоном для действия, не создавала настроения. Обладая самостоятельной эстетической ценностью, на нее не претендовала, устанавливалась для и ради драматического действия» [1, с. 116–117].

Работу над «Смертью Тарелкина» (1922), проводимой совместно с В. Степановой, В. Мейерхольд считал ошибкой. «Производственный» конструктивизм, имея положительные стороны, театру был чужд, но теория производственного конструктивизма была создана. Идеи «производственного искусства» возникли у живописцев Московского института художественной культуры (ИНХУК), которые объявили станковое искусство «бесцельным» и постановили уйти в производство. Выдвигался принцип социальной ответственности. ИНХУК из ведомства Комиссариата просвещения переходил в Высший совет народного хозяйства. «Производственность» настроений также была чертой времени. Велико было стремление скорее «пересоздать», построить новый, гармоничный и совершенный быт, созвучный новым общественным отношениям.

«Производственным» искусством в 1920-е годы увлекались Н. Альтман и Л. Попова, В. Татлин и А. Экстер, К. Малевич и Эль Лисицкий, В. Степанова и А. Родченко. Наиболее тесно связанными с идеями производственного искусства в силу специфики своего творческого метода оказались конструктивисты. Отсюда и название – «производственный конструктивизм». Художник, прошедший школу конструктивизма, овладел методом, дававшим ему возможность непосредственно участвовать в процессе создания утилитарных вещей.

Конструируя «аппараты для игры», В. Степанова представляла образцы будущей функциональной мебели, проектируя костюмы, сама того не желая, создавала контуры не театрального, а бытового костюма; художница решала в театре свои задачи. Проекты новой мебели и одежды,

создаваемые ею, были в то время практически неосуществимы. Конструктивный подход и качественно новое эстетическое содержание предмета, предлагаемые В. Степановой, могли быть восприняты лишь много лет спустя, хотя значение художника в промышленной эстетике огромно: она стала одним из первых отечественных дизайнеров. Ее творчество лежало в русле последних пластических идей, уровень же промышленности тех лет исключал малейшую надежду на воплощение проекта. В то же время работа В. Степановой имела историческое значение для развития театрального конструктивизма, до сих пор недооцененное.

В спектакле В. Мейерхольда «Земля дыбом» (1923) Л. Попова определила свою задачу как выбор и соединение «вещественных элементов в целях наиболее агитационного воздействия» [4, с.25]. На самом же деле, «объединяя черты фарса и балагана... с чертами высокой трагедии», «то вызывая смех, то потрясая, то обращая спектакль в митинг, агитируя, проповедуя, издеваясь», В. Мейерхольд монтажом реальных вещей – «через зрительный зал на сцену, шумя и треща, вкатывал мотоциклы и автомобили» [5, с. 302] – не просто производил ошеломляющий зрелищный эффект, но и заново «опредмечивал» действие, по-прежнему сохраняя за актером роль его главного носителя. Не случайно С. Мокульский, высоко оценивший спектакль, заметил, что «Земля дыбом» все же «заключает в себе целый ряд компромиссов со старым театром» [8, с. 13]. И главным из этих компромиссов, не расшифрованных критиком, является, на наш взгляд, возвращение к «предметности».

Творчески перерабатывая в сценических формах пространственно-временных композиций приемы, выработанные веками, В. Мейерхольд умел всегда сказать новое слово. Вот почему его театральный конструктивизм оказался не очередной «манифестирующей» идеей, а основанием режиссерской методологии. В. Мейерхольд был не просто театральный конструктивист, а «еще бездонный пластик, драматург не меньший, чем режиссер, и удивительный историк, живой и волеустремленный, потому что ежедневно в лице своего дела любит часть ее живого будущего...» – писал великий поэт XX века Б. Пастернак великому режиссеру [7, с. 279].

Сценический конструктивизм возник во взаимодействии декорации и спектакля, на пересечении задач театра и художника. Параллельность существования исключалась. «Если мы обращаемся к новейшим последователям Пикассо и Татлина, то мы знаем, что имеем дело с родственными нам... Мы строим и они строят...» – говорил В. Мейерхольд<sup>1</sup>. Как ни один другой советский режиссер, он чувствовал и понимал взаимосвязанность искусств.

---

<sup>1</sup> Цит. по работе Л.С. Овэс «Пластические искусства и театр. Конструктивизм и его воплощение на сцене ТИМа» [1, с.123]

Конструктивистская методология Мейерхольда, безусловно, повлияла и на искания сегодняшних театральных художников, понимающих сценическое пространство как «образное воплощение действия» и выдвинувших концепцию «трансформирующейся игровой площадки» [9, с.231]. Искания режиссуры и изобразительного искусства, обилие театральных концепций, сложнейших творческих контактов и аналогий внутри художественных процессов, которыми так богато и прошлое, и настоящее, постоянно находят отражение в новейших находках творцов театра. И в сценической практике продолжают жить, «меняя обличья», различные концепции театрального конструктивизма, альтернативные «творческому театру». Они, как и прежде, рождают споры и ждут своих исследователей.

### Список литературы

1. Взаимосвязи. Театр в контексте культуры: сб. науч. тр. – Л., 1991.
2. Арватов Б. Театр как производство // О театре: сб. ст. – Тверь, 1922.
3. Гвоздев А. А. Театр имени Вс. Мейерхольда. 1920–1926. – Л., 1927.
4. Гиляровская Н. Театрально-декорационное искусство за 5 лет. – Казань, 1923.
5. Марков П. А. О театре: в 4 т. Т. 1. – М., 1974.
6. Мейерхольд Вс. Как был поставлен «Великодушный рогоносец» // Новый зритель. – 1926 – № 39.
7. Мейерхольд В. Э. Переписка. 1896–1939. – М., 1976.
8. Мокульский С. Гастроли театра Мейерхольда // Жизнь искусства. – 1924. – № 23.
9. Титова Г. В. Творческий театр и театральный конструктивизм. – СПб., 1995.

### **Объёмно-пространственные конструкции как архитектурная основа сценического пространства**

В статье выявляется эстетическая сущность некоторых видов объёмно-пространственных конструкций, раскрываются их потенциальные художественные возможности, удобства и экономичность их применения в театральной практике.

The article reveals the aesthetic essence of certain types of space-spatial structures, reveals their potential art opportunities, convenience and economy of use in theatrical practice.

**Ключевые слова:** объёмно-пространственные конструкции, эстетические функции, архитектура, сценография, театр, тектоника.

**Key words:** volume-spatial structures, aesthetic functions, architecture, stage graphic arts, theatre, tectonics.

Тенденции развития сценографии последних лет, стремление художников-постановщиков изобразительными средствами раскрыть динамично развивающуюся систему образов спектакля вызывает потребность в использовании новых технических средств с целью воплощения художественной идеи. Качества, которыми должны обладать такие средства, – это, в первую очередь, мобильность, способность к быстрому изменению формы, удобство в применении. Многими преимуществами в этом отношении обладают объёмно-пространственные конструкции. Тем не менее в настоящее время далеко не все из них используются при постановке спектаклей. Это делает актуальным их исследование и введение в практику театра.

Теория сценографии – наука, находящаяся в стадии становления и не выработавшая до конца всех понятий, которыми она пользуется. Наиболее полно разработан лишь вопрос о технике и технологии сцены. Попробуем в самых общих чертах наметить схему соотношения основных понятий, используемых в постановочной практике, и определить среди них место объёмно-пространственных конструкций. Строго говоря, вся имеющаяся объёмная вещественная среда сцены представляет собой различные конструкции. Они могут выполнять различные функции. Та часть конструкций, которая предназначена для реализации художественного замысла спектакля, которая несёт определённую эстетическую нагрузку, является художественным оформлением спектакля, декорацией. Это как бы материализация замысла художника-постановщика. Другие конструкции выполняют служебную роль, способствуют установке и пе-

редвижению декораций. Они относятся к технике сцены [1, с. 387]. Разделение конструкций на декорации и технику сцены сложилось в театральной практике прошлого, где, как правило, различные предметы предназначались для достижения либо эстетического эффекта, либо выполняли служебную роль. Такое условное деление на сценическую технику и сценическое оформление закрепилось и в связи с дифференциацией труда в театре и особенностями подготовки кадров.

Художественное единство декораций спектакля и техники сцены позволяет говорить об эстетических функциях техники. Особенно наглядно это проявляется в случае применения объёмно-пространственных конструкций. Каждую отдельную объёмно-пространственную конструкцию в спектакле обычно нельзя отнести ни к явлениям художественного оформления, ни к техническим устройствам, так как она является и тем, и другим одновременно. Здесь уже отсутствует тот принцип, при котором техника сцены и оформление выполняют свои специфические функции, здесь один предмет несёт как эстетическую нагрузку, являясь декорацией, так и выполняет техническую функцию.

Необходимо отметить, что вопрос об эстетических функциях объёмно-пространственных конструкций в спектакле – это один из актуальных вопросов театроведения, касающийся проблематики театрального пространства и конкретно сценографии. Цельность объёмно-пространственных конструкций, разнообразие их типов, вариантность форм, мобильность в монтаже и транспортировке делают их чрезвычайно востребованными и широко используемыми современным театром. Значимость объёмно-пространственных конструкций убедительно показал В.В. Базанов, одним из первых раскрыв эстетические функции театральной техники [2].

В современном театре можно выделить следующие типы объёмно-пространственных конструкций: вантовые, тентовые, пневматические, оболочки, арочные конструкции, складки. Стержневые конструкции не появились вдруг и сейчас, они имеют свою историю. «Принцип стержневой пространственной конструкции известен человечеству с древнейших времён; он использован и в монгольских юртах, и в хижинах жителей тропической Африки, и в каркасных постройках средневековья, а в наше время – в конструкциях велосипеда, самолёта, подъёмного крана и т. д.» [3, с. 80]. В последнее время стержневые пространственные конструкции получили широкое распространение во многих странах. Заслуга в их совершенствовании и развитии принадлежит прежде всего Беллу, Фепплю и Блумфилду, Маковскому, Отто, Райту, Фуллеру и др.

Элементарная стержневая пространственная конструкция – это тренога, образованная тремя сходящимися в узле стержнями, не лежащими в одной плоскости. Стержневая пространственная конструкция типа структурной плиты была предложена для создания сценических станков инженерами С.Г. Почепцовым и М.И. Поддубным. Данная конструкция

может устанавливаться на сцене, на открытых пространствах стадионов и концертных залов. Конструкция состоит из трёх однотипных элементов: настила, соединительного замка и стержня. Структурная плита удобна в сборке и перевозке. Она обладает художественными качествами, так как стержни и их соединения создают некое ажурное переплетение, подобное орнаменту. Этот тип объёмно-пространственных конструкций удобен для изготовления настилов, станков, «мостов», так часто применяемых в театральных декорациях. Устойчивость объёмно-пространственных конструкций их простота в монтажке и хранении говорит в пользу этого типа конструкций. Особая роль им отводится, если спектакль вывозится на гастроли, и тогда минимальное количество элементов (узлов и стержней) позволит перевозить их в отдельных кофрах. Здесь необходимо остановиться на функциональных преимуществах структурных плит, чтобы подчеркнуть их эстетическую функцию. Ярким примером стержневой конструкции является сетчатый купол Р.Б. Фуллера (США), обладающий необычайно красивой формой, способной нести большую нагрузку и обрабатываемая театральными фактурами, способный нести световую аппаратуру и другую подвеску.

Когда в 1834 г. был изобретён проволочный трос, это означало появление конструктивного элемента, незаменимого во многих отраслях современной техники, что определяется его замечательными свойствами – высокой прочностью при малой массе, гибкостью, долговечностью. В строительстве проволочные тросы были впервые применены в качестве несущих элементов висячих мостов, а затем и в большепролётных висячих покрытиях. Прообразы таких покрытий – палатки или театры; их мягкая оболочка (мембрана) является одновременно и ограждающей, и несущей конструкцией покрытия. В вантовых (тросовых) покрытиях эти функции разделены: несущими элементами являются тросы, а ограждающими – элементы заполнения [4, с. 5].

В 1896 г. в России были сооружены вантовые конструкции В.Г. Шуховым. Во многих странах мира возведены плавательные, спортивные, выставочные сооружения с применением вантовых пространственных конструкций – это Олимпийский плавательный бассейн в Токио, павильон Франции на Всемирной выставке в Брюсселе, спортзал в Братиславе, городской зал в Бремене и т. д. Широкое использование вантовых конструкций, выявление их тектонической связи с формой говорит о целостности и гармонии архитектуры. Привлекает пластика и широта формы, линейность вант, особенно это видно в вантовых мостах, т. е. эстетика данного типа объёмно-пространственных конструкций в архитектуре вполне применима в театре. Наличие штанкетов и машинерии в XVIII–XIX вв. служит тому доказательством. Использование ворот и блоков, веревок на подвесах и лебёдках в современном театре не менее актуально, чем прежде.

Пневматические конструкции – это замкнутые, пневматически напряженные мягкие оболочки. Материал должен быть воздухо непроницаем, чтобы давление воздуха внутри оставалось неизменным в течение длительного времени. Потеря воздуха и давления компенсируется подкачкой с помощью компрессора. Природа подсказала идею пневматической конструкции, создавая аналоги. В древности человек использовал шкуры и пузыри животных в качестве плавсредств, которые потом превратились в лодки, надувные плоты и корабли. Солдаты Древнего Рима использовали надувные матрацы из кожи. Не могли не заинтересовать надувные конструкции и великого инженера Возрождения Леонардо да Винчи. Дж. Вазари свидетельствует: «Изготовив особенную восковую маску, он делал из неё... тончайших, наполненных воздухом животных, которых он заставлял надуваться и взлетать вверх...». Пневматические конструкции помогли человеку подняться в воздух. Воздушные шары братьев Монгольфье, начавшие в 1783 г. эру практического воздухоплавания, были, по существу, пневматическими конструкциями [5, с. 8].

История пневматических конструкций в строительстве коротка. Изобретателем пневматических конструкций считают англичанина Фредерика Ланчестера. Идея купола, наполненного воздухом, витала в научном мире, но только в 1946 г. американский инженер Уолтер У. Берд создал первое в мире реальное пневматическое сооружение. Основные достоинства воздухоопорных сооружений – чрезвычайно малый расход материалов, возможность перекрыть большой пролет, полное заводское изготовление, быстрый монтаж, транспортабельность, невозможность обрушения.

По сути своей тентовые конструкции аналогичны вантовым, разница лишь в том, что несущая поверхность образует тент. В мировой архитектуре этот тип конструкций применяли в строительстве павильона «Сахара» в Париже, павильона на сельскохозяйственной выставке в Лозанне и многих других. Тентовые конструкции имеют свою историю, они, прежде всего, зародились в армии. Так, например, римская военная палатка шилась из козлиных шкур. Перед этим шкуры тщательно обрабатывались, чтобы обеспечить непромокаемость тента. Палатка крепилась внутри на деревянную раму и снаружи посредством канатов к деревянным кольшкам: по 8 с боков и по 3 спереди и сзади. Войти в палатку можно было спереди и с боков. Свернутая палатка была похожа на длинную сосиску. Возможно, что в таком виде тент напоминал солдатам куколку бабочки, откуда и возникло римское название военной палатки: «*parilio*» (бабочка). Палатка защищала от непогоды, солнца, жары. В Древней Греции палатка (скена) существовала в театре и служила для переодевания хора. Тент получил применение и в другие эпохи, так как обладал мобильностью, был лёгок и удобен для перевозки.

По существу, активно применявшиеся древними римлянами купола и своды – не что иное, как первые оболочки, ювелирно собранные из

кирпичей специальной формы. Эта купольно-сводчатая «номенклатура» первых оболочек просуществовала без особенных дополнений вплоть до XIX века [6, с. 80]. Архитекторы использовали технические возможности оболочек в строительстве сферических куполов в Германии, Швейцарии, США.

Архитектура всегда влияла на становление театра как в сооружении здания театра, так и в сценографии. Все рассмотренные типы объёмно-пространственных конструкций с успехом функционируют в современных декорациях.

Объёмно-пространственные конструкции обладают целым рядом конструктивно-художественных качеств, которые влияют на качество постановки спектакля и сценографии. Это такие характеристики как тектоника, т. е. целесообразность конструкций и их связь со сценической формой, выразительность художественной формы конструкции, которая преобладает в сценографии. Художественная выразительность объёмно-пространственных конструкций достигается пластичностью, гармонией частей, основанной на симметрии и асимметрии, кинетизмом конструктивной формы, что позволяет трансформировать пространство в единстве со сценическим действием, укрупняя его. Еще одним ценным эстетическим качеством, которым объёмно-пространственные конструкции во многом определяют художественный уровень спектакля – это соразмерность и масштабность. Все перечисленные характеристики объёмно-пространственных конструкций «работают», в чем мы можем убедиться на примерах идущих спектаклей в театрах России и за рубежом.

Обратимся к постановке спектакля «Я хочу только одного, чтобы меня любили». Драматургия Р. Фассбиндера давно привлекает внимание режиссеров театра и кино. Сценография должна была отразить развитие действия, учитывая особенности сценического пространства. Такой особенностью была величина сцены и отсутствие колосников. В действии пьесы есть тема одиночества, изломанности жизни. Герой убивает себя. Эту трагическое событие необходимо было выделить в финале спектакля. Образ спектакля – замкнутый круг, вращаемый в танце. Он окружен нитями (вантами), которые при повороте круга сжимают пространство, создавая пространство двоякой кривизны. В сценографии использована трансформация поверхности вращения. Поскольку ось вращения вертикальна, а тросы (ванты) соединены с накладным кругом на планшете, а также с кругом в виде фонаря над сценой, то при вращении возникают типичные поверхности: цилиндр, гиперболоид, конус. Поверхность круга покрыта черным поликарбонатом с отделкой мехом. Мехом обит диван, стулья, наличники дверей. Все это выполнено в черно-белой графике. Сочетание черно-белого меха, черного линолеума и зеркального черного оргстекла создало художественную цельность спектакля. Это стало возможным благодаря динамике и кинетичности вантовых конструкций,

позволивших изменяться форме, согласуясь со сценическим действием, выстроенным режиссером. Сценография, если в данном случае понимать декорацию, была симметрична и учитывала масштаб человека.

Ещё один пример использования объёмно-пространственных конструкций с их эстетическими возможностями – спектакль «Чио-Чио сан» Дж. Пуччини. Пространство сцены позволяло решить спектакль широко и эмоционально, как того требовала музыкальная драматургия композитора. Тема любви и конфликт человеческой судьбы с религиозными обычаями окружения. Заведомая гибель. Разные миры и погружение в духовный, ритуальный быт Японии. Для сценографии художник использовал сочетание вантовых и тентовых конструкций. Они удивительно отвечают образу спектакля. Линеарность и строгость вант, пластичность тентовой конструкции придают им художественную выразительность. Пространство спектакля едино на все акты. Декорация состоит из кружевного полога (тента) с аппликацией цветами сакуры; планшет представляет павильон из движущихся панелей, затянутых матовой, полупрозрачной тканью. Важно было добиться подобия с японским жильём; на планшете циновки, задник расписной и ассоциируется со свитком. Его длина около 60 метров, так как движется как панорама, на которой изображены времена года.

Эта тематика не случайна, потому что в опере Дж. Пуччини есть ария, которая носит название «ожидание Пинкертона». Музыка длится долго, действие как бы застывает как во сне; режиссёр отдаёт сценографии право использовать свои выразительные средства. Сочетание вант и кружевного полотна, подвешенного на них в разных точках пространства, помогали придать этой сцене не только мобильность, но и замедленность, тягучесть действия. Финал спектакля и само проведение при пластической изменчивости кружевного полога, его прозрачности даёт ощущение сада. Объёмно-пространственные конструкции получают художественное выражение, работающее на музыкальную драматургию и режиссерский замысел. Трансформация полога зависит от натяжения вантов, их крепления в различных точках к штанкетам. В финале полог опускается и, как саван, накрывает сцену, завершая сценическое действие.

Примером спектакля, где применены стержневые конструкции, является спектакль «Женитьба» Н.В. Гоголя. В нём данный тип конструкций тектонически связан с формой декорации и пространством. Образ некой черты, стены, границы, которая существует между жизнью до и после женитьбы, хотелось отразить в сценографии спектакля. Поэтому первое действие происходит на узкой полосе авансцены и отделено стеной от пространства 2-го, 3-го планов сценической площадки. Скучному, одинокому миру Подколёсина и других действующих лиц противопоставлен иной мир – уюта и счастливой жизни. Женитьба – вот способ обрести счастье, с точки зрения персонажей, поэтому комната Агафьи

Тихоновны – рай, наполненный цветами, занавесками и подробностями благополучного быта. После комнаты холостяка Подколёсина, когда отодвигается стена, предстаёт цветочный рай Агафьи Тихоновны. Только окно даёт возможность покинуть его. Образное решение спектакля предполагает материальное воплощение. В нём нашли применение стержневые конструкции, которые позволили исполнить фурки и стены комнаты, ставшей границей между одиночеством и райским цветником, в котором жила невеста. Благодаря свойствам стержневой конструкции постановщики добились жёсткости, устойчивости, несущей способности частей оформления, с одной стороны, и художественной, эстетической ценности – с другой. На стержневую конструкцию навешивались жёсткие элементы декорации, отфактуренные под обои, с рамами и картинами. На структурную плиту фуры настилался щит. Сборка декораций позволяла экономить время хранения. Основным важным качеством спектакля, где применяется стержневой тип конструкций – их прочность и декоративность. Недаром они часто используются в качестве «моста» при больших пролётах декораций. Линеарность, геометризм, орнаментальность – это те эстетические свойства форм, которые создаются при помощи стержневых объёмно-пространственных конструкций.

Не менее интересными для театра являются пневматические конструкции. Они нашли широкое применение в массовых зрелищах и балете. Опять же, когда в театре идёт разговор о тектонике, всегда надо понимать, что задача художника-постановщика – преодолеть технологию, а значит, и конструкцию. Этого добиваются, либо придавая им несущие функции, либо обнажая их эстетические свойства. Пневматические конструкции мобильны и просты в применении, их пластика диктует некий образный ряд форм. Великий балетмейстер Морис Бежар в своём балетном спектакле «Мальро, или Метаморфозы богов», применил пневматические конструкции, так как они способны приобретать разнообразную форму в зависимости от выкройки развёртки ткани. Ткань можно окрашивать или расписывать, а также накрывать чехлами, более лёгкими и декоративными. Сценография балета состояла из надувных кулис цилиндрической формы, тем самым основная часть сцены оставалась свободной для танца, а кулисы имели объём и легко деформировались при касании. Как говорит сам Бежар: «Это фантазия на темы произведений Мальро, своего рода путешествие во времени и пространстве, навеянное раздумьями о Мальро, его жизненном пути, встречах, которые были или могли быть у него, или у героев его книг и путевых заметок» [3, с. 230].

Условность выразительных средств балета предполагает и соответствующую сценографию, которая носила не иллюзорный характер. Цилиндрические формы кулис высотой до шести метров помогали добиться обобщённости пространства при помощи пневматического типа конструкций.

В Михайловском театре несколько сезонов шла опера П.И. Чайковского «Иоланта». Сценография представляла огромную на всю сцену золотую клетку, выполненную в металле. Верх конструкции имел вид некой оболочки. Каркас был отфактурен ветвями и листвой. Золочёная клетка – заточение Иоланты. Современные технологии используют вакуумный способ производства элементов, которые затем соединяются в более крупные части оформления. Оболочки можно использовать в театре для изготовления скульптурных объектов и бутафории, пример – спектакль «Щелкунчик» М. Шемякина, выполненный с помощью стекловолокна и полиэфирных смол.

Теперь, когда на примерах реальных театральных постановок была показана плодотворность применения объёмно-пространственных конструкций, можно констатировать, что они являются действенным художественным приёмом в сценографии, а их метаморфозы порождают образное решение. Объёмно-пространственные конструкции служат для современного театра источником инноваций, а также дополнительным средством для более глубокого раскрытия художественных задач спектакля.

#### **Список литературы**

1. Базанов В.В. Технология сцены. – М.: Импульс-свет, 2005.
2. Базанов В.В. Театральные здания и сооружения: структура и технология. – СПб.: Изд-во СПбГАТИ, 2007.
3. Бежар М. Мгновение в жизни другого. – М.: В/О Союзтеатр, СТД СССР, 1989.
4. Ермолов В.В., Бэрд У.У., Бубнер Э. Пневматические строительные конструкции. – М.: Стройиздат, 1983.
5. Новиков А.А. Онтология сетчатых оболочек. [Электронный ресурс] URL: режим доступа [http://www. Forma.spb.ru/magazine/articles/t\\_001/main.shtml](http://www.Forma.spb.ru/magazine/articles/t_001/main.shtml)
6. Рюле Г., Аккерман Г., Бекман У. и др. Пространственные покрытия (конструкции и методы возведения). Т. 1. – М.: Стройиздат, 1974.

### **Театр в культуре детства: антропологический подход**

В статье исследовано влияние театрального искусства на формирование личности ребенка. Театральное искусство и творчество рассматриваются как один из эффективных способов гармонизации сущностных сил человека.

The article investigates the influence of the dramatic art on the development of a child's personality through the prism of the anthropological structure of culture. The dramatic art is viewed as an effective method of organizing a person's essential powers.

**Ключевые слова:** культура детства, ребенок, личность, театр, сущностные силы человека, творчество.

**Key words:** culture of childhood, child, personality, theatre, person's essential powers creative work.

А.А. Брянцев писал, что в «числе различных воздействий на ребенка воздействие театром может быть одним из важнейших», а театральное «волнение всегда было мощным фактором воздействия на сознание человека, в том числе и на ребенка» [2, с. 120, 124]. Разделяя подобную точку зрения, Е.Ю. Сазонов подчеркивал, что «“поле детского театра” становится не областью просто досуга, но “полем культуры”, той эстетической и нравственной почвой, на которой можно ожидать серьезных и существенных всходов» [10].

Почему же театру отводится такое значительное место в развитии ребенка, в формировании его личности? И почему средствами театра возможно воспитать творческую личность? Почему театральное искусство является эффективным средством духовно-нравственного воспитания? Какие качества и способности театральное искусство и театральное творчество способны развивать в ребенке?

Для того чтобы ответить на поставленные вопросы, мы будем основываться на принципах антропологического подхода к культуре, фундаментальное положение которого – положение о том, что культура есть способ саморазвития человека, а ее главной функцией является творение и созидание человека<sup>1</sup>. Необходимым и достаточным условием единства и гармонии сущностных сил человека должна стать творческая направленность всей его деятельности. Гармонизация сущностных сил человека должна заключаться в развитии как их разнообразия, так и укрепления единства всех сущностных сил между собой. Таким образом, развитие

---

<sup>1</sup> Подробнее см. работу Л.К. Кругловой [8, с. 82–108, 414–419].

творческого начала в ребенке есть залог дальнейшего его становления как духовно-нравственной личности. Театру мы отводим одно из важнейших мест в данном процессе. Что же собой представляют сущностные силы человека?

Отталкиваясь от принципа двойственности устройства человеческого существа, можно сконструировать так называемую «категориальную сетку», на основе которой возможен анализ содержания концепта «сущностные силы человека». «Категориальная сетка» представляет собой единство различных противоположных начал: телесное и духовное, эмоциональное и рациональное, субъектное – объектное, индивидуальное – универсальное, общественное и личное, биологическое и социальное. Каждая из этих категорий обозначает сущностное свойство человека, которое находится в противоречии с противоположным ему. Используя механизмы культуры, общество на определенном этапе своего развития либо культивирует определенные сущностные свойства человека, либо их блокирует. В зависимости от того, какие качества в человеке стимулируются на определенном этапе социокультурного развития, зависит, какой тип человека приоритетен в той или иной культуре, т. е. на какой «базовый тип человека» нацелена культура. Тот или иной ансамбль сущностных сил человека есть не что иное, как антропологическая структура культуры.

Итак, вернемся к «категориальной сетке» сущностных сил человека и рассмотрим влияние театрального искусства на ребенка через призму антропологической структуры культуры.

**Телесное – духовное.** Человек является единением духовного и материального. «Духовность» и «телесность» – определяющие человека онтологические категории. Жизнь человеческого духа невозможна иначе как в человеческом теле, так же как и тело существует до тех пор, пока в нем жив дух.

В театре как разновидности зрелищной культуры достигается «известное равновесие духовного и материального в художественно-образной ткани, непосредственно отражающее их равновесие в реальном бытии человека». Это, по мысли М. С. Кагана, позволяет синтетическому и актерскому искусству занять центральное место в художественной культуре. Вслед за М. С. Каганом мы рассматриваем художественное творчество как сферу, в которой материальное и духовное производство «органически сливаются, взаимно отождествляются, порождая нечто третье, некое качественно своеобразное явление – духовно-материальную ценность, именуемую «художественность» [6, с. 5, 10].

Определим для начала влияние театрального творчества на «телесность» ребенка. Во-первых, собственно театральное творчество детей, бесспорно, благоприятно влияет на их физическое состояние посред-

вом физических нагрузок хореографии, танца, пластики и т. д., неотъемлемых при занятии детей искусством театра. Во-вторых, всё искусство в целом, как и театр, выполняет терапевтическую функцию, которая положительно влияет на «телесность» и «духовность» ребенка, создавая положительный эмоциональный настрой и снимая психологическую напряженность. Функция искусства заключается не только в том, чтобы удовлетворять запросы и потребности человека, но и в том, чтобы развивать в нем высшие духовные запросы и потребности, помогать ему осознавать эти потребности, воспитывать и формировать их.

Цель деятельности ленинградского ТЮЗа А.А. Брянцев видел в том, чтобы, «воздействуя на ребенка средствами эмоционально-художественной выразительности, организовывать его мысль, направлять ее в сторону более глубокого познания жизни» [5, с. 19]. Очевидным становится ещё один аспект роли театра как формы художественного познания мира в формировании личности ребенка: активизация познавательного интереса детей. Театральное искусство, удовлетворяя потребность в искусстве как источнике духовного обогащения и познания, удовлетворяет насущную потребность в самопознании и в самоутверждении.

Театральное творчество приобщает детей не только к культуре театральной, но и общечеловеческой, а также способствует развитию их художественного вкуса. Театральное искусство является мощнейшим средством воспитания именно через проживание духовно-культурных образцов человечества, которые заключены главным образом в народных, классических и литературных сказках, а также в произведениях мировой классической литературы.

**Рациональное – эмоциональное.** Театральное искусство незаменимо в развитии воображения и фантазии человека, тем более что интеллекту ребенка свойственно мышление в образных представлениях. Образное мышление – это результат сложного процесса духовного освоения человеком мира, самостоятельная и полноценная форма познания, которая чрезвычайно важна на всех этапах развития личности.

Фантазия и воображение составляют основу, как считал Л. С. Выготский, человеческого творчества в целом, а соответственно, и культуры.

«На деле же воображение как основа всякой творческой деятельности одинаково проявляется во всех решительно сторонах культурной жизни, делая возможным художественное, научное и техническое творчество. В этом смысле все решительно, что окружает нас и что сделано рукой человека, весь мир культуры, в отличие от мира природы, – все это является продуктом человеческого воображения и творчества, основанного на этом воображении» [4, с. 5].

Театральное искусство, выражаясь словами А. А. Брянцева, «творчески оплодотворяет юную фантазию».

Чувства и эмоции составляют существенную сторону человеческого духа. Развитая эмоциональная сфера оказывается не менее важной, чем сфера рациональная. Детство является чрезвычайно значимым этапом эстетического развития личности, а театральное искусство, в свою очередь, оказывает эстетическое воздействие на ребенка, эмоционально вводя его в культуру человечества. Тем более, как указывает Дж. Селли, первые «проявления того сложного интереса к жизни и личности, который занимает такое видное место среди наших эстетических наслаждений, лучше всего можно наблюдать в отношении ребенка к драматическому представлению и к сказке» [11, с. 354].

Театральная деятельность, являясь глубоко эмоциональной, развивает чувственную и аффективную сферы у детей, а ребенок ввиду специфики своей психики отличается особой открытостью к эмоциональному воздействию, обладает большими возможностями эмоциональной отзывчивости на произведения искусства. Развитие этих сфер обогащает личность, развивает такие качества, как сострадание, сопереживание, соучастие и т. д. В ходе совместного творчества у детей вырабатывается способность управлять своими чувствами и подчинять им игровые действия.

Воздействие на эмоциональную сферу – главная сила искусства, приводящая в движение и мысль, и волевые устремления личности. Глубокие эмоциональные напряжения детей на спектаклях создают опыт эмоционального отношения к прекрасным и безобразным поступкам, поднимают ребенка на новую ступень развития личности. Творческое, художественное «голодание» в детском возрасте, театральное в том числе, тормозит процесс эстетического развития личности [9, с. 55, 81]. Незрелость эмоциональной жизни приводит к весьма серьезным нарушениям этических норм. Ослабление эмоциональной жизни ребенка может весьма отрицательно сказаться и на всем последующем его развитии.

**Субъектное – объектное.** Согласимся с мнением Г.Г. Шпета, который считает, что «мы бы сузили значение театра как искусства, если бы ограничили его воздействие на зрителя только эстетическим эффектом» [14, с. 407]. А.А. Брянцев, создавая спектакли для детей, тоже видел в своем театре не только эстетическую задачу, а придавал огромное значение творческой активности, вызванной спектаклем в ребенке. Он считал, что главный талант ребенка-зрителя – способность к содействию, сотворчеству. Брянцев видел в зрителе-ребенке художника. Не создавая произведения искусства, этот зритель как бы сам становится художником, когда воспринимает художественное произведение, ребенок вступает в сотворчество с актером [5, с. 258–259]. К. С. Станиславский также

отводил зрителю роль творца наравне с остальными создателями спектакля:

«... После поэта, артистов и других участников спектакля зритель, как бы приобщаясь к творчеству, становится одним из коллективных творцов спектакля. В этой роли зритель невольно проникает в атмосферу поэзии и творчества, которая воспитывает вкус, разжигает чувство и возрождает к жизни художника, дремлющего в душе каждого человека» [12, с. 473].

Таким образом, мы сталкиваемся с ещё одной стороной феномена детства: культура детства включает в себя разнообразные культурные практики, в которых ребенок может выступать как субъект и как объект подобных практик. Связано это с тем, что развитие ребенка обусловлено взаимодействием ряда факторов: культурно-историческим временем, наследственностью, воспитанием и собственно практической и созидательной деятельностью ребенка. Ряд исследователей выдвигают предположение, что особенность детства составляет существование в нем творческой активности. Выготский подчеркивал, что именно творческая деятельность делает человека «существом, обращенным к будущему, создающим его и видоизменяющим свое настоящее. Хотя высшие выражения творчества до сих пор доступны только немногим избранным гениям человечества, но в каждодневной окружающей нас жизни творчество есть необходимое условие существования...» [4, с. 5-6].

В этой связи роль театрального искусства в развитии активного субъектного начала в детях бесспорна, независимо от того, является ли ребенок зрителем или участником театральной постановки. Подобное влияние театрального искусства на человека объясняется его спецификой как видом искусства, особенностями воспроизведения им пространственно-временных отношений жизненной реальности. Театр как вид искусства предъявляет особые требования к восприятию претворяемой им в ткани художественных образов действительности. В отличие от ряда других искусств, где человек принимает готовые результаты творчества, в театре он присутствует при самом творческом акте. В театральном искусстве пространство и время фиктивные, воображаемые, т. е. это не есть реализм обстановки действия. Реализм заключается, как пишет Г. Г. Шпет, в чувственном воплощении закономерно возможного бытия [14, с. 395–410].

*Индивидуальное – универсальное.* Театрализованная игра становится средством самовыражения и самореализации ребенка в разных видах творчества, таких как художественно-речевое, музыкально-игровое, танцевальное, сценическое, но, прежде всего, развивает его человеческую индивидуальность. Театр максимально проявляет детскую индивидуальность, так как в восприятии театрального действия проявляется вся индивидуальность ребенка: его способность мыслить, чувствовать его воображение [9, с. 8].

«Театр ... в природе ребенка, ибо избыток жизни, переполняющей его существо, неудержимо влечет его к тому, чтобы путем подражания всему живому охватить в своем "я" жизнь мира. Дело воспитателя наблюдать, чтобы этот мир своей громадностью и авторитетом не задавил хрупкой индивидуальности ребенка, чтобы душа ребенка при восприятии внешних впечатлений не превратилась в фотографический аппарат, а сохранила свою артистическую самостоятельность, свободу художественной переработки воспринятого материала. Детский театр и достигает этой цели, заставляя ребенка не механически копировать данный находящийся перед его глазами оригинал, а создавать мысленно, в воображении отвлеченный тип, воспроизводить вдумчиво и сознательно чужие переживания» [3, с. 155].

Таким образом, театральное искусство развивает индивидуальность ребенка на основе универсальных общечеловеческих ценностей и знаний. Театральное искусство играет значительную роль в становлении личности ребенка, так как оно «поставляет материал» для усваивания и творческой «переработки» ребенком духовно-культурного опыта человечества. Тем более что театр имеет прямым предметом воспроизведения человека и человеческие отношения. Главный «материал» театра – живой человек, воссоздающий свое бытие с такой адекватностью, с какой этого нельзя сделать никакими другими средствами. Театр способен раскрывать тайны человеческого бытия и человеческой души, как ни одно другое искусство, так как только в данном виде искусства мы наблюдаем подобное совпадение предмета и материала [6, с. 61–62].

**Общественное – личное.** Театральное искусство, в том числе и собственно театральное творчество детей, решает задачу согласования общественных и личных интересов наиболее гармонично, исходя, прежде всего, из того, что театр – искусство коллективное. Но данное положение не исключает и не умоляет значения отдельной личности в творческом процессе. Театр является тем искусством, где «личное» и «общественное» взаимопроникают в друг друга, объединяются некой общей художественной идеей и целью. Конечно же, стоит сделать дополнение, что вышесказанное относится к театральному искусству, которое основывается на принципе «любви не себя в искусстве, а искусства в себе».

**Биологическое и социальное.** Известно, что между игрой и театральным представлением, по самой их природе, существуют самые тесные отношения. В свою очередь, феномен детства нераздельно связывают с явлением игры, основанной на инстинкте подражания, как способе, на базе которого происходит становление человека, чувственное и действенное освоение им мира. В играх проявляется стремление каждого ребенка к инобытию и его страсть к перевоплощению, с игры начинается развитие творческих способностей. Склонность детей к играм драматического характера связана с тем, как указывают исследования психологов, что детям свойственен так называемый «драматический

инстинкт». Драматическое творчество наиболее близко психологии ребенка, театральное искусство наиболее полно отражает и удовлетворяет внутреннюю потребность каждого ребенка в игре и подражании.

Не менее важно учитывать психофизиологические особенности детского организма, противоречивую природу детского восприятия, его большие возможности и в чем-то ограниченность. Необходимо принимать во внимание возрастную специфику не только при использовании театральных методов обучения педагогикой, но и при выборе театральных постановок для просмотра детьми и для их исполнения.

Что касается категории «социальное», то театральное искусство, в большей мере собственно детское театральное творчество, формирует правильную модель поведения в мире. Выражается это в формировании социальной компетентности детей, в овладении коммуникативными способностями и навыками коллективного творчества, создает благоприятные условия для развития чувства партнерства, что незаменимо на протяжении всей человеческой жизни.

Итак, театральное искусство развивает самые разнообразные способности человека, пробуждает творческое начало ребенка, дает ему активное, действенное восприятие знаний. Театр как искусство синтетическое «охватывает», как пишет О. А. Антонова, все сущностные качества личности, универсально способствуя ее культурной самоидентификации [1, с. 187].

В решении задачи духовно-нравственного становления личности театральное искусство должно и может сыграть важнейшую роль. Ни одно искусство не входит в жизнь ребенка так волнующе и впечатляюще, как искусство театра. С театром, как правило, связаны одни из самых ярких впечатлений детства: «...место, завоеванное в душевной глубине зрителя первыми впечатлениями сцены, прочно занято неизгладимыми образами, против которых сильно не только время, но и духовный рост человека и расширение его сознательной критической мысли, – писал выдающийся русский актер А. И. Южин-Сумбатов» [15, с. 256]. В отечественной истории можно найти ряд показательных примеров того, как искусство театра не только оставило в детской душе впечатления на всю жизнь, но как оно помогло в становлении гармоничной личности, талантливого и часто выдающегося человека. Важно осознавать, что «театр не только фабрика декораций, он и фабрика человеческих душ» [13, с. 14].

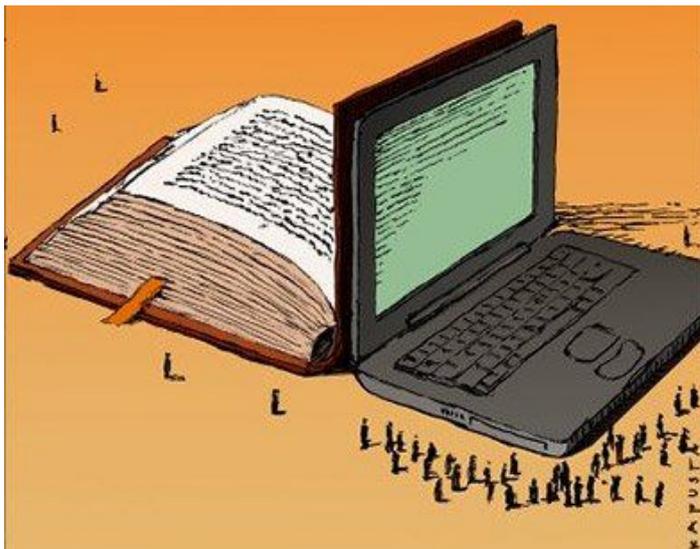
#### Список литературы

1. Антонова О. А. Школьный театр в истории образования России (XVII-XXI вв.). 2-е изд. – СПб.: Изд-во СПбГУСЭ, 2006.
2. Брянцев А. А. Воспоминания, статьи, выступления, дневники, письма. – М., 1979.
3. Буткевич А. Воспитательное значение детского театра // Воспитание и обучение. – 1909. – № 5.

4. Выготский Л. С. Воображение и творчество в детском возрасте. – СПб.: Союз, 1997.
5. Зельцер С. Д. А. А. Брянцев. – М., 1962.
6. Каган М. С. Избранные труды: в 7 т. Т. V. Проблемы теоретического искусствознания и эстетики. – СПб.: Петрополис, 2008.
7. Каган М. С. Морфология искусства. – Л.: Искусство, 1972.
8. Круглова Л. К. Культурология: учеб. пособие. – СПб.: СПГУВК, 2008.
9. Михайлова А. Я. Театр в эстетическом воспитании младших школьников: пособие для учителей нач. кл. – М.: Просвещение, 1975.
10. Сазонов Е. Ю. Взрослые проблемы детского театра // Театр и школа. – СПб: Лицей, 1999. – С. 21–35.
11. Селли Джеймс. Очерки по психологии детства / пер. с англ.; 3-е изд. стереотип. – М.: КомКнига, 2007.
12. Станиславский К. С. Искусство переживания / Статьи. Речи. Беседы. Письма. – М., 1953.
13. Станиславский К. С. Этика. – М.: Искусство, 1981.
14. Шпет Г. Г. Философия и психология культуры // Избр. /отв. ред. Т. И. Артемьева, В. А. Кольцова, Т. Д. Марцинковская и др. – М.: Наука, 2007.
15. Южин-Сумбатов А. И. Воспоминания. Записки. – М.: Искусство, 1941.

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

### РОССИЙСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ: ИНСТИТУЦИЯ И КОММУНИКАЦИЯ



19–20 ноября в рамках Дней Петербургской философии-2010 на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета прошла всероссийская научно-практическая конференция «**Российский философский журнал: институция и коммуникация**». Инициаторами и

непосредственными организаторами конференции выступили Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина и Русская христианская гуманитарная академия.

Редакция продолжает знакомить читателей с материалами конференции\*.

*М. Р. Демин, И. Н. Мочалова*

#### **Журнал как пространство поиска профессиональной идентичности (материалы «круглого стола»)**

Обсуждение поднятых на конференции проблем продолжилось 20 ноября 2010 г. в режиме «круглого стола» «Журнал как пространство поиска профессиональной идентичности». Участникам и гостям конференции представилась возможность ознакомиться с целым рядом философских журналов, работающих в разных форматах. В частности, С.А. Лишаев представил Вестник самарской гуманитарной академии (серию Философия. Филология). Несмотря на традиционно-скучное «административно-тусовочное» название, журнал представляет стильный

\* Начало публикации см.: Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. Т. 2. Философия. – 2010. – №4. – С. 226–258.

качественный профессиональный продукт со своим неповторимым лицом. Он известен за пределами Самары (во многом благодаря сайту «Философская Самара» (<http://www.phil63.ru/>) и, что главное, имеет своего читателя.

*А.В. Конева и Божков Б.О.* анонсировали запуск амбициозного проекта Санкт-Петербургского отделения Российского института культурологии и издательства «Эйдос» – электронного двуязычного журнала **«Международный журнал исследований культуры» (International journal of cultural research)**. Демонстрация сайта журнала ([www.culturalresearch.ru](http://www.culturalresearch.ru)) вызвала большой интерес участников «круглого стола» и оживленное обсуждение целого ряда вопросов, связанных с техническим воплощением такого масштабного и нового для России проекта. Прежде всего, они касались практики отбора и рецензирования статей, организации выпуска англоязычной версии журнала. Несмотря на скепсис некоторых участников обсуждения, шеф-редактор А.В. Конева была убедительной в своей уверенности в перспективности и успешности представленного проекта.

Своим опытом организации полиязычного журнала поделился *Е.В. Афонасин*, главный редактор журнала **«СХОЛЭ. Философское антиковедение и классическая традиция»**, издаваемого «Центром изучения древней философии и классической традиции». Учредителями журнала выступают Новосибирский государственный университет и Институт философии и права СО РАН, выходит он при поддержке Института «Открытое общество» (Будапешт). «СХОЛЭ» представляет собой уникальный узкопрофессиональный журнал, предоставляющий свои страницы ведущим антиковедам мира. Как правило, номера формируются по материалам организованных Центром зимней и летней научных школ, на которые в качестве экспертов приглашаются признанные отечественные и западные исследователи. Такая организация позволяет журналу получить и статьи ведущих специалистов, написанные специально для данного издания, и комментированные переводы античных текстов. Высокая языковая компетентность авторов журнала позволяет публиковать актуальные антиковедческие работы как на языке оригинала, так и осуществлять их переводы.

Кроме того, с презентацией журналов выступили *А.Н. Чумаков*, главный редактор **Вестника РФО**, являющегося информационным бюллетенем Российского философского общества; *М. Трошкина*, студентка философского факультета МГУ, главный редактор студенческого философского журнала **«Филин»**.

*Романов А.* рассказал о ежеквартальном альманахе **«Русский мир и Латвия»** общества SEMINARIUM HORTUS HUMANITATIS (г. Рига), видящем свою задачу в осмыслении русской культуры в региональном измерении. Несколько последних номеров альманаха, основанного в 2004 г., были размещены на сайте ИНТЕЛПРОС – интеллектуальная Рос-

сия (<http://www.intelros.ru/>). Появление журнала на московском интернет-ресурсе позволило значительно расширить круг его читателей. Опыт альманаха инициировал обсуждение проблем информационного интеллектуального пространства, в частности проблемы доступности академических журналов. Было отмечено, что сайт ИНТЕЛПРОС, в свободном доступе размещая свежие номера философских журналов, выходящих в бумажной версии, инструментом фокусирования внимания в сфере профессиональной философской периодики. В то же время участники «круглого стола» сошлись на мнении, что пространство философской периодики нуждается в более широком наборе ранжирующих инструментов.

Значимое влияние на журнальный ландшафт оказало установленное Высшей аттестационной комиссией (ВАК) требование к порядку защиты диссертации, согласно которому необходимым условием присуждения научной степени является наличие публикации в журнале, отвечающем сформулированным стандартам и входящем в утвержденный Перечень ведущих рецензируемых научных журналов. Изменение институциональных правил научной публикации, установленных извне академического гуманитарного сообщества, с одной стороны, инициировало экстенсивный рост числа журналов по специальности философия, с другой – выявило неготовность самого сообщества работать в новых условиях.

Новые требования ВАК и в целом предложенная модель формирования и оценки университетской периодики посредством включения в «ваковский список» вызвали особенно оживленную дискуссию. Были высказаны диаметрально противоположные мнения относительно оценки и перспектив «ваковских» журналов. В частности, активно включившийся в полемику **И.М. Чубаров** отметил, что редакции «ваковских» журналов совершенно индеферентны к содержанию статей, а основной их работой является взимание платы за публикации. По мнению Чубарова, включенность таких журналов в административную иерархию вузов еще более усиливает негативные последствия, превращая многочисленные Вестники и Известия в интеллектуальную помойку. Изменить ситуацию могут только радикальные меры – такого рода издания должны быть закрыты.

Принципиально иное мнение о возможных перспективах ваковских изданий, в том числе и вузовской философской периодики, выразила **И.Н. Мочалова**. Соглашаясь с высказанной многими участниками «круглого стола» их критической оценкой, она подчеркнула значимость вузовской периодики как коммуникативного инструмента, способного в случае правильного использования решать многие проблемы философии как вузовской дисциплины, если, конечно, мы сохраним за ней право на существование. Закрыть журналы – значит, по мнению И.Н. Мочаловой, сделать «заболевание» философии как вузовской дисциплины, практиче-

ски неизлечимым, поскольку о «болезни» негде и некому будет говорить, а сам «пациент» будет недоступен врачам. Открытость журнала, а именно таково основное ваковское требование, позволяет надеяться на его положительную динамику. Однако изменение ситуации, превращение журнала в «интеллектуальный инкубатор» невозможно без активной работы всего философского сообщества. Мочалова обозначила несколько «болевых точек» – проблем, требующих первоочередного обсуждения, а именно: 1) оценка качества публикаций, в частности, выработка критериев отбора материалов и их оценки; общих подходов к рецензированию как получаемых журналом материалов, так и самого журнала, 2) профессиональная этика редакционно-издательской деятельности, 3) экономика журнала. Степень остроты этих вопросов может снижаться по мере того, как деятельность журналов будет становиться более открытой, а журнальное пространство – дифференцированным. Технические и институциональные предпосылки к этому имеются.

Выступление было поддержано другими участниками «круглого стола», указавшими на необходимость содействия в смене представления о журнале как репрезентанте символической и организационной иерархии аффилированного с ним института: из самокупаемого предприятия с возможным получением дополнительного дохода вузовский журнал должен превратиться в значимый элемент имиджа вуза.

По завершении «круглого стола» большинство участников дискуссии поддержали высказанные идеи о создании Ассоциации философских журналов и учреждении журнальной премии, что будет способствовать развитию философского журнала как действительно эффективного средства профессиональной коммуникации.

**Специализированный философский журнал  
и «журнал направления»  
в истории русской философской публицистики начала XX в.\***

В статье рассматривается роль специализированных журналов и журналов «направления» в популяризации философских знаний в России начала XX века, анализируются позитивистские и антипозитивистские тенденции, влияние марксизма на публицистический процесс отечественной журналистики.

The article considers the role of specialized journals and "direction" journals in popularization of philosophical knowledge in Russia in the beginning of the XX-th century. Marxism's influence on journalistic process of domestic journalism.

**Ключевые слова:** публицистика, журнал, направление, философия, марксизм, позитивизм, идеализм, специализированный, тип.

**Key words:** Journalism, journal, direction, philosophy, Marxism, positivism, idealism, specialized, type.

На рубеже веков и в начале XX в. в кругу читающей публики интерес к философии оказался необычайно высоким. В публицистических статьях, адресованных широкому кругу читателей, стали обсуждаться философские проблемы. И подобного рода публикации пользовались большой популярностью. А. Богданов отмечал: «В литературе и в публике теперь наблюдается необычно сильное увлечение философией»<sup>1</sup> [2, с. 258]. А в статье И. Давыдова «Об идеализме, марксизме и народничестве», посвященной собственно философским проблемам, подчеркивалось, что «соображения ... могут носить здесь только публицистический характер. ... Жизнь в наше время такова, что публицистике всюду и во всем место» [6, с. 313].

В начале XX в. публицистика тяготела к философии, и философичность была своеобразной чертой публицистики начала XX в. Рецензент журнала «Правда» замечал: «Философия вышла на улицу» [21, с. 179]. Публикации, касающиеся философской проблематики, находили место на страницах самых различных изданий. Если обратиться к библиогра-

---

\* Публикуется в рамках работы над проектом РГНФ, грант № 10-03-12108в.

<sup>1</sup> Ср. со словами М. Неведомского, который писал, анализируя современную ему ситуацию: «Нам недолго придется ждать появления философов и в настоящем смысле этого слова: громадный интерес к философским вопросам, наблюдаемый в последнее время, служит в том порукой» [11, с. 31–32].

фическому указателю «Философское содержание русских журналов начала XX века» (2001), то можно увидеть, что наряду со специализированными философскими изданиями («Вопросы философии и психологии», «Логос», «Мысль. Журнал Петербургского философского общества») к философской проблематике обращались такие журналы, как «Образование», «Мир Божий», «Русская мысль», «Новый путь», «Вопросы жизни», «Правда», «Перевал» «Современный мир», «Русское богатство», «Вестник Европы», «Русский вестник» [15]. По точному замечанию С. Булгакова, «общий журнал больше приспособляется к потребностям данного момента и широкой публики и является как бы посредником между нею и чистой философией» [4, с. 301–302]. Поэтому публицистические тексты, обращенные к проблемам общественного развития, смысла человеческого бытия, морали и этики, закономерно находили место на страницах журнальных изданий.

Однако не только традиционная взаимосвязь русской философии/литературы/публицистики была причиной повышенного интереса к философии в публицистике начала XX в. Повышенному интересу к философской проблематике способствовала полемика между народниками и марксистами в 1890-е годы. С. Булгаков писал о ней как о «литературно-общественном эпизоде русской жизни» [3, с. 264–265]. В полемике народников с марксистами на первый план выступали социально-экономические вопросы, поэтому М. Фридман, рецензент «Вопросов жизни», отмечал, что 1890-е годы характеризовались тем, что «все были или, по крайней мере, старались быть экономистами... Теперь царит новое течение – философское» [16, с. 293].

Марксизм стал популярным в среде русского образованного общества как экономическое учение и как философская доктрина – философия, которая призвана не объяснять мир, а изменять его, как политическая программа социальных преобразований. «Марксизм увлек на первых порах людей самых разных ориентаций, – замечает историк русской философии А. Ф. Замалеев, – от промышленных пролетариев до университетских профессоров; всем казалось, что найдена окончательная истина, и социализм из народнической утопии превратился в научную теорию» [7, с. 261]. Марксистские легальные журналы сделали немало для популяризации идей марксизма в русской публике. Е. Чарский, один из авторов позитивистского журнала «Правда», замечал, что «марксизм привлекал научной ценностью своих положений, своей публицистической стороной» [17, с. 153]. «Марксизм в сущности являлся попыткой теоретически обосновать некоторую публицистическую доктрину<sup>1</sup>...

---

<sup>1</sup> Ср. письмо Кожевникова, редактора-издателя журнала «Правда», Богданову: «От А. В. Луначарского я получил письмо, в котором он высказывает некоторые мысли в пользу философии как суррогата публицистики. Посылаю это письмо Вам. Может быть, кое-что в нем не лишено принципиального значения» [13, л. 7].

Публицистическая доктрина, – ... которая собственно прельщала людей, – осталась по-прежнему прекрасной и привлекательной», [1, с. 114] – писал Алексеев, автор идеалистического «Нового пути». Русская публицистика традиционно тяготела к философии, но когда наступил период увлечения марксизмом, оказалось, что марксистская философия публицистична. Она позиционировала себя как практическая философия. Неслучайно эту черту марксизма отметили авторы разных по идеологическому направлению органов печати, при этом оценивалась она позитивно и теми, и другими.

Большинство журналов начала XX в., на страницах которых была представлена философская публицистика, были «журналами направления». По мнению В.Г. Короленко, «русский ежемесячник – не просто сборник статей, не складочное место иной раз совершенно противоположных мнений, не обозрение во французском смысле. К какому бы направлению он ни принадлежал, – он стремится дать некоторое идейное целое, отражающее известную систему воззрений, единую и стройную» [9, с. V]. Очень точно роль толстых журналов в русской жизни охарактеризовал В. Мачинский (Правда, 1906, №2. Кн. 4), отметив, что в периоды острой общественной борьбы они уступают газетам, а вот «длинное безвременье всегда за них», так как «при вольном или невольном успокоении и досуге начинают понемногу прислушиваться и к ним, ... они, по своей созерцательной и мыслительной профессии, оказываются недурными регистраторами и выразителями направлений» [10, с. 108–109]. Направление журнала определялось единством взглядов его сотрудников.

В начале XX в. в журнальном процессе можно было наблюдать столкновение антипозитивистского направления с позитивистским. Антипозитивистскую направленность заявил журнал «Новый путь» (1903–1904; общественно-политический литературный ежемесячный журнал), она была продолжена и развита идеалистами в «Вопросах жизни» (1905; ежемесячный литературно-общественный журнал), которые пришли на смену декадентскому журналу. Московский журнал «Правда» (1904–1906; ежемесячное издание искусства, литературы и общественной жизни) ставил задачей популяризацию позитивистских идей и полемику с «бывшими марксистами», в первую очередь С. Булгаковым и Н. Бердяевым.

В программной статье П. Перцова в первом номере «Нового пути» сообщалось, что «на первый план в журнале выступит не партийная дисциплина «социальной» борьбы, а безотносительная ценность личной оригинальности. В своем идеале журнал будет иметь не подневольный унисон хорового пения, а естественную солидарность «солистов». ...Упоение безличностью есть именно то, чего будет избегать «Новый путь» [12, с. 8]. Однако попытки модернизировать структуру журнала не принесли изданию успеха, а «солидарность «солистов» подчеркивала идейную направленность журнала как идеологически цельного органа

печати, несмотря на внутрижурнальные полемики. Традиции идейной «направленности» оказались значимыми и для этого модернистского журнала.

При этом журнал «направления» по типу являлся «толстым русским журналом», тяготеющим к энциклопедичности. «Тип – это ... образ группы изданий, располагающих общими для этой группы признаками» (М.В. Шкондин) [20, с. 100]. Основными признаками «русского толстого журнала» были объем и программа. Объем – 500–700 стр. Программа журналов была сходной по формальным признакам. Своеобразие идейной «направленности» проявлялось в содержании публикуемых материалов. В основных позициях программы почти идентичны, что указывает на типологическую традиционность. «Правда» при этом предлагала более разнообразную тематику публикаций.

Исследуя историю этих типичных толстых журналов, необходимо сказать, что сам тип подобного издания переживал серьезный кризис в начале XX в. Интересны в связи с этим размышления одного из публицистов «Вопросов жизни» Г. Чулкова. Он большое внимание уделял теоретическим аспектам современной ему журналистики. Главной проблемой, которая его волновала, был кризис классического типа русского «толстого» журнала, или журнала «направления». Чулков называл его – «толстым журналом старого типа». Господство этого издания в отечественной журналистике критик объяснял как «результат ... политической отсталости». При отсутствии легальной институциональной партийной жизни «партия желает представить публично свои интересы и свои стремления и, не находя для этого подходящего политического органа, создает ежемесячник, присоединяя к нему между прочим случайную беллетристику, "гражданские" стихи и общедоступную философию». В начале 1905 г. он писал «о наступлении более счастливой эпохи, когда усложнившаяся жизнь дифференцируется и "политика" превращается в политику без кавычек, делается элементом жизни, а не литературным занятием». Свидетельством этого процесса служило «появление журналов и альманахов, эмансипировавшихся от партийной политики». Размышлениями о судьбе толстого журнала публицист делился с читателями в критической статье, посвященной альманаху книгоиздательства «Гриф». Г. Чулков предрекал успех альманахам, в которых «собираются группы писателей, объединенных не политическими убеждениями, а философскими интересами или эстетическими вкусами». При этом критик отмечал закономерную тенденцию в отечественной печати начала века, когда в области политики на первый план выдвигалась газета, а журналам отводилась роль изданий специальных или альманахов, так как книга, по мнению критика, выдвигается на первый план «в сфере культурной» [18, с. 315–316].

Близкую точку зрения на классический тип толстого журнала выразил критик журнала «Правда», который в 1906 г. писал:

«Толстые журналы и книги – литературные пасынки революции. Они служат преимущественно так называемой "мыслящей" интеллигенции, революция же выдвигает другого читателя, другие, немислительные интересы и темпераменты. Здесь царит юркая и дешевая злободневная газета и тощенькая брошюра; толстый же месячник, слишком уж основательный и неповоротливый, так же не у места здесь, как спокойный и флегматичный человек в горячке борьбы и пропаганды» [10, с. 108–109].

Г. Чулков еще более резко продолжил развивать свой взгляд на традицию толстого журнала, и в августовской книге «Вопросов жизни» он заявлял:

«Наши современные журналы старого типа – это все наследие варварского политического режима..., который сковал общество и лишил его возможности жить свободно-развивающейся политической жизнью: наши журналы суть суррогаты политических партий, которые правильно организуются на Западе и которые лишены этой организованности у нас. Такое ненормальное положение текущей литературы печально отражается на культурности нашего общества. Искусство, философия и религиозные убеждения – все оценивается с точки зрения политической партии, и таким образом вся культура оказывается под надзором у политики» [19, с. 209].

В предвосхищении того, что наступит «желанный момент политического освобождения», критик строил прогноз: журналы (и в качестве примера он называл «Русское богатство») «откажутся совершенно от неловких экскурсий в область религиозно-философскую и ограничат свою программу вопросами формальными, социально-политическими... Наряду с такими специальными *партийными* ежемесячниками, вероятно, появятся *культурные* журналы, которые будут интересоваться искусством, философией и религией, помимо их влияния на политическую жизнь» [19, с. 211].

На страницах «Вопросов жизни» обсуждались традиции и перспективы отечественной печати в ее сопоставлении с опытом печати европейской и с явно выраженным стремлением к освоению европейского опыта дифференциации печати, что, по мнению публицистов, являлось признаком прогрессивного развития общественной жизни в целом.

В 1906 г. ситуация в печати существенно изменилась, и дело было не только в жестких действиях властей, которые осуществляли пристальный цензурный контроль над печатью, но и важной причиной стал факт реальной политизации жизни, который, несомненно, повлиял на судьбу толстого русского журнала. Своеобразным некрологом этому типу издания стала статья Л. Троцкого «Судьба толстого журнала» (1914) [14]. Хотя, бесспорно, традиции этого типа издания получили дальнейшее развитие в отечественной журналистике XX в.

Журнал «Вопросы философии и психологии» (1889–1918) – авторитетное специализированное издание в России рубежа веков. Первый редактор журнала Николай Яковлевич Грот (1852–1899).

«Живая и творческая натура Грота, – как отмечает В. В. Зеньковский, – сказывалась в подвижности его философских взглядов, в постоянной эволюции его воззрений. <...> Из позитивиста он стал метафизиком, а в последний период стремился к примирению позитивизма и идеализма» [8, с. 14].

В 1891 г. Н.Я. Грот, размышляя о задачах издания, признавал, что «если в нашем журнале являлось до сих пор преобладающим одно направление, называемое идеалистическим или, по методу, метафизическим, то такой факт был следствием господствующих среди большинства сотрудников философских воззрений, интересов и симпатий» [5, с. I]. При этом приглашение к полемике звучало уже в первые годы издания журнала (1891. № 6), и редактор четко обозначал цели специализированного издания:

«Мы призывали и призываем мыслящих людей нашей родины... к разработке основных теоретических проблем философии, к общему и дружному обсуждению коренных вопросов знания, бытия и человеческого существования – с точки зрения новых данных специальных наук и современных философских исследований...» [5, с. IV].

Задача журнала, по убеждению Н. Грота, «дать полный простор русской мысли, искренней проповеди человеческого добра и вселенской правды, какие бы выражения она ни принимала» [5, с. VI].

Специализированность издания проявилась в его структуре. Основной контент составляли статьи по проблемам философии и психологии – от 5 до 9 статей в номере, которые дополнялись такими рубриками, как критика и библиография, известия и заметки, информация о деятельности Московского психологического общества, объявления о книгах и журналах. Отдельная рубрика отводилась полемике: ответ автора своему критику и ответ критика на авторские замечания.

Через пятнадцать лет после появления на информационном поле России журнал стал известным и уважаемым изданием. Публицистика С.Н. Булгакова была связана с этим изданием (на его страницах было опубликовано 18 булгаковских статей: первая появилась в кн.35, последняя – в кн. 132-133)[15, с. 21]. В обзоре деятельности журнала в 1904 г. С. Булгаков предложил читателям обстоятельный анализ роли и места этого специализированного журнала, посвященного проблемам философии и психологии. С. Булгаков писал, что одна из главных заслуг этого серьезного научного журнала заключается в том, что он нарушил «единовластие рассудочного позитивизма» в русском философском самосознании. Он подчеркивал, что «вследствие своеобразия русской культуры, задачи, роль и значение даже и специально-философского журнала у нас

совершенно иные... (чем, например, в Германии – С.А.)» [4, с. 299]. Это, по мысли публициста, связано в том, что «в России же нет пока этой стены специализации, отгораживающей profanum vulgus и специалистов, и существование философского журнала есть факт, имеющий и общественное, точнее, общекультурное значение. Основатели этого журнала выступили со своей идеей в глухую ночь философского самосознания, когда права позитивизма или вульгарного материализма считались неприкосновенными, когда самая мысль о создании философского журнала представлялась невероятной дерзостью» [4, с. 301].

Журнал не боялся занимать независимую позицию, публикуя статьи, которым «не нашлось бы места на Прокрустовом ложе ... журналистики и из которых многие остались бы, быть может, даже ненаписанными». Это специализированное издание способствовало появлению новых писателей и оригинальных статей. Несмотря на программную терпимость к различным мировоззренческим системам, журнал сыграл большую роль в «истории возникновения теперешнего "идеалистического" движения» [4, с. 301]. Давая оценку журналу за истекший 1904 год, Булгаков отмечал те же тенденции, которые были характерны для этого издания и прежде: количественно преобладали статьи «идеалистического» направления, хотя и статьи позитивиста А. Богданова нашли место на его страницах [4, с. 302].

Также С. Булгаков отмечал, что журнал способствовал становлению и развитию философской мысли в России, и его достоинством стала публикация статей известного русского философа Владимира Соловьева. В заключении обзора Булгаков писал:

«Пожелаем же нашему старшему собрату новых успехов в его работе, и в особенности поскольку она направлена к дальнейшему развитию, упрочению и внедрению в сознании русского общества того миросозерцания, которому основание заложено нашим незабвенным мыслителем В.С. Соловьевым» [4, с. 304].

Редакция журнала ориентировалась на широкий круг философских систем. Однако особое место отводилось мировоззрению Ф. М. Достоевского. Н. Я. Грот в одной из программных статей (1891. № 6) подчеркивал ту важную роль, которую сыграл Достоевский для русской общественной мысли:

«Таким искателем искры Божьей во всех людях, даже дурных и преступных, был наш русский мыслитель Достоевский. Достоевский – один из самых типических выразителей тех начал, которые, по нашему глубокому убеждению, должны лечь в основание нашей своеобразной нравственной философии» [5, с. V–VI].

С. Н. Булгаков, сравнивая журнал «Вопросы философии и психологии» с «Вопросами жизни», замечал, что «общественное самоопределение возможно не в специальном журнале, а только в общем журнале обычного "направленного" типа» [4, с. 301]. С. Булгаков сопоставлял задачи таких идейно родственных журналов, как «Вопросы философии и психологии» и «Вопросы жизни». Близость этих изданий подчеркивалась особо. Новый журнал признавался в чувствах «сыновнего пиетета» по отношению к старшему товарищу, а главное констатировался тот факт, что «за последние годы представители "идеализма" единственное убежище находили на страницах московского журнала. Только "Вопросы философии и психологии" открывали свои страницы, – наряду с позитивистами, – и представителям гонимого "идеализма"» [4, с. 301].

Но редакционные программы изданий принципиально расходились, так как московский философский журнал, как уже отмечалось, был сторонником широкого диалога и предлагал возможность высказаться представителям различных направлений философской мысли при том, что главным критерием для издателей «Вопросов философии и психологии» являлись «литературные достоинства статей». «Вопросы жизни», с одной стороны, должны были «определять эти рамки гораздо уже, хотя и не требуя от всех статей выражения редакционных мнений, но во всяком случае не допуская на страницах журнала резких противоречий» [4, с. 301–302].

Подводя итог, отметим, что журналы «направления» имели главное преимущество в том, что ориентированы были на широкую читательскую аудиторию, но важно учитывать тот факт, что тексты в толстых русских журналах тяготели не к научности, а к популярности, в отличие от специализированного издания, обращавшегося к подготовленным читателям и потому имеющего ограниченный тираж. Журналы «направления» сыграли важную роль в популяризации философского знания, в этом они оказались эффективнее изданий специализированных.

### Список литературы

1. Алексеев. Разложение марксизма // Новый путь. – 1904. – № 12. – С. 86–115.
2. Богданов А. Философский кошмар // Правда. – №.6. – С. 255–259.
3. Булгаков С. Без плана: I. «Идеализм» и общественные программы // Новый путь. – 1904. – № 10. – С. 260–277.
4. Булгаков С. «Вопросы философии и психологии» в 1904 году // Вопр. жизни. – 1905. – № 2. – С. 299–304.
5. Грот Н. Еще о задачах журнала // Вопр. философии и психологии. – 1891. – № 6. – С. I–VI.
6. Давыдов И. Об идеализме, марксизме и народничестве // Вопр. жизни. – 1905. – № 7. – С. 312–323.

7. Замалеев А.Ф. Курс истории русской философии: учеб. для гуманитар. вузов. 2-е изд., доп. и перераб. – М.: Магистр, 1996.
8. Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т. Т. 2. Ч. 2.– Л.: ЭГО, 1991.
9. Короленко В.Г. Николай Константинович Михайловский // Русское богатство. – 1904. – №2.
10. Мачинский В. Среди журналов // Правда. – 1906. – № 2. Кн.4. – С. 108–120.
11. Неведомский М. Н.К. Михайловский (Опыт психологической характеристики) // Мир Божий. – 1904. –№ 4 (апрель). – С. 1–32.
12. Перцов П. Новый путь // Новый путь. – 1903. – №1. – С. 1–9.
13. Письма А.А. Богданова редактору журнала «Правда» Валентину Алексеевичу [Кожевникову] и ответы адресата об отправке в журнал рукописей, о публикации комментариев А. Финна на антимарксистскую статью А. Неведомского, о переводе статьи Меринга о Канте / РГАСПИ. Ф.259. Оп.1. Ед.хр. 57.
14. Троцкий Л. Судьба толстого журнала // Троцкий Л. Литература и революция. – М., 1991. С. 299–307.
15. Философское содержание русских журналов начала XX в. Статьи, заметки и рецензии в литературно-общественных и философских изданиях 1901–1922 гг. Библиографический указатель / отв. ред. А. А. Ермичев. – СПб.: РХГИ, 2001.
16. Фридман М. Промышленность // Статьи из «Handwörterbuch» der Staatswissenschaften / пер. с нем. Е.Н. Каменецкой; под ред. О.Е. Бужанского. 2-е изд. – СПб., 1905. – С. 293–294.
17. Чарский Е. Два мировоззрения // Правда – 1905. – № 12. – С. 151–164.
18. Чулков Г. Альманах к-ва «Гриф» // Вопр. жизни. – 1905. – № 2. – С. 315–319.
19. Чулков Г. Критические заметки // Вопр. жизни. – 1905. – №8. – С. 207–217.
20. Шкондин М. В. Система средств массовой информации как фактор общественного диалога. – М., 2002.
21. ев Н. Ученое пустомыслие (Социальная философия Рудольфа Штамлера) // Правда. – 1904. – № 5. – С. 178-206.

### Статические и динамические принципы работы современного академического философского журнала

В статье исследуется ряд проблем, стоящих перед современными российскими академическими философскими журналами, анализируются их цели и задачи, проблематизируются принципы, по которым осуществляется работа современных академических философских журналов. Проводится противопоставление между так называемыми статическими и динамическими принципами работы редколлегии и указывается, что в современном российском контексте имеет место дисбаланс в пользу статических принципов. Указываются некоторые способы преодоления указанного дисбаланса.

The article deals with a number of problems faced by contemporary Russian academic philosophical journals, it analyses their goals and objectives, it also considers the principles, on which the work of contemporary academic philosophical journals are based. The author presents the opposition between the so-called static and dynamic principles of the editorial board, and indicates that in the contemporary Russian context, there is an imbalance in favor of static principles. Finally the article identifies some ways to overcome this imbalance.

**Ключевые слова:** современный философский журнал, редакция, редколлегия, рецензирование, институты.

**Key words:** contemporary philosophical journals, editor, editorial board, institutions.

#### *Задачи и проблемы отечественных философских журналов*

Современные философские журналы, как, впрочем, и все научно-теоретические периодические издания, определяют свои цели по-разному, в немалой степени исходя из собственной тематики и целевой аудитории. Однако кажется, что при всех возможных различиях академические философские издания имеют (или должны иметь) как минимум две общие функции: (а) публикация материалов, актуальных для той проблематики, которой посвящено издание, и востребованных его целевым научным сообществом; (б) создание на страницах издания пространства, обуславливающего коммуникацию действующих исследователей и исследовательских групп и развитие соответствующих философских и научных дисциплин.

Несмотря на явную взаимозависимость и взаимодополнимость данных функций, большинство современных российских философских журналов оказываются неспособными обеспечивать свою работу так, чтобы сбалансированно выполнять обе эти функции. На страницах отечествен-

ных академических философских журналов можно нередко увидеть тексты, которые не только не являются академическими, но даже и не имеют отношения к актуальным проблемам философии. Так, например, в таком считающемся респектабельным отечественном философском журнале, как «Вопросы философии», была в свое время опубликована статья японского автора, где приводятся аргументы о том, что японское тело и свойственные японцам черты лица вопреки якобы распространенным стереотипам отнюдь не менее, а более красивы, чем европейские [2]<sup>1</sup>. Подобные тексты вызывают не только улыбку и недоумение относительно того, какое это имеет отношение к философским проблемам, но и вопрос о том, как получилось, что данный текст вообще оказался на страницах столь респектабельного журнала.

Несмотря на то, что большинство современных философских журналов имеют рубрики, последние не всегда являются постоянными<sup>2</sup> или имеют крайне общие названия, позволяющие публиковать в конкретной рубрике практически любые философские тексты. Такой подход сам по себе, может быть, и не всегда плох, однако иногда при ознакомлении с содержанием того или иного философского журнала может создаться впечатление, что не тексты выбираются в соответствии с имеющимися в журнале рубриками, а рубрики «подгоняются» под имеющиеся тексты и служат лишь для формального структурирования содержания номера. Это в известной степени делает каждый новый номер журнала непредсказуемым для читателя и существенно усложняет ориентацию представителей научного сообщества в общем потоке текстов, издаваемых в отечественной философской периодике.

При попытке контактировать с редакциями журналов авторы (или потенциальные авторы) нередко сталкиваются с отсутствием какой-либо обратной связи со стороны редакции. Сегодня можно очень долго ждать рассмотрения поданной статьи на предмет ее публикации и так и не дожидаться результата этого рассмотрения. Или же можно получить от редакции заверения о том, что текст будет опубликован, но этого так и не произойдет. В результате многие философские журналы, даже будучи весьма популярными, остаются практически некоммуникативными со своей аудиторией. В этом отношении хотелось бы упомянуть журнал «Логос» (который, правда, не является академическим журналом, но, тем не менее, по своей популярности и качеству публикуемых материалов не

---

<sup>1</sup> Справедливости ради, заметим, что статья Фумио А. «Телесная красота японцев» напечатана в номере не сама по себе. Ей предшествует статья А.Н. Мещерякова «Телесный комплекс неполноценности японцев и его преодоление (20–30-е годы XX века)». Однако даже если рассматривать эту публикацию как часть блока, то все равно остается неясным, почему этот блок напечатан на страницах именно этого издания.

<sup>2</sup> Рубрики меняются от номера к номеру: см., например, «Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия».

уступает академическому), хотя недостаточная коммуникативность, пожалуй, бич практически всех отечественных философских журналов.

Иногда приходится сталкиваться и с такими явлениями, как публикация одних и тех же текстов не только в разных журналах, но и в разных номерах одних и тех же журналов. В первом случае дело, конечно, не только в не всегда хорошей осведомленности членов редколлегии, но и в недобросовестности авторов. Во втором же случае вина лежит исключительно на тех, кто делает философский журнал. Публикацию одних и тех же текстов можно заметить, например, при ознакомлении с содержанием номеров журнала «Философия науки»<sup>1</sup>. К сожалению, и журнал «Эпистемология & философия науки» тоже не может похвастаться тем, что никогда не сталкивался с такого рода неприятными явлениями.

Наконец, но отнюдь не в последнюю очередь, принципы принятия текстов к публикации сегодня порой являются весьма сомнительными. Академический статус или философские предпочтения автора статьи могут становиться достаточным основанием как для приема, так и для отказа предложенного текста в публикации. Личные связи или личные интересы могут становиться главной и единственной причиной для лоббирования тех или иных текстов для их публикации и соответственно их приема к публикации, независимо от их содержания и качества. Речь здесь идет о необходимости предоставления опубликованных материалов для отчетов по проектам (РГНФ, РФФИ и др.), потребности в публикациях для защиты диссертаций и получения научных степеней и т. д.

Наличие всех этих недостатков у современных отечественных философских журналов, наряду, по-видимому, также и с многими другими, в большинстве случаев серьезно препятствуют тому, чтобы журналы могли в полной мере выполнять те институциональные задачи, которые необходимы для обеспечения слаженной работы профессионального сообщества.

### ***Два принципа функционирования философских журналов***

Чтобы исследовать причины существующей сегодня ситуации в российских философских журналах и обсудить способы преодоления имеющихся проблем, я бы хотел предложить несложную общую типологию тех технологий, по которым сегодня создаются философские журналы, конкретно – типологию тех технологий, по которым осуществляется работа редакции и редакционной коллегии. Чтобы пояснить, о чем идет речь, я бы хотел провести различие между тем, что буду называть *статическим* и *динамическим* принципами работы философских журналов.

---

<sup>1</sup> Воздержусь от указания на конкретные номера и конкретные статьи, однако скажу лишь то, что упомянутые повторы несложно установить, ознакомившись с содержанием номеров журнала, выложенных редакцией на официальном сайте издания.

*Статический* принцип имеет следующие основные характерные черты: номера журнала собираются одним–двумя членами редакции; наполнение номеров осуществляется посредством использования личных и/или профессиональных связей (главного) редактора; редколлегия, редсовет и т. д. существуют формально, а не как реально работающий на постоянной основе коллектив; публикуемые тексты проходят субъективное рецензирование (или вовсе его не проходят).

Так, главный редактор, будучи статусным человеком, интегрированным в научное сообщество, самостоятельно осуществляет набор текстов, устанавливая соответствующий контакт с нужными ему авторами, заказывая тексты у своих знакомых коллег и получая их также от них же или рекомендованных ими людей. Главный редактор (иногда вместе с помощником) самостоятельно рассматривает поступившие тексты и делает по ним заключение, руководствуясь собственными профессиональными компетенциями и тематическими предпочтениями. Главный редактор становится, таким образом, олицетворением своего журнала. Последний же, в свою очередь, имеет свое название, относящее его к той или иной области знания, лишь формально. На деле же в таких случаях в нашем сообществе о таких журналах нередко говорят, как о журналах такого-то (ставя, соответственно, фамилию главного редактора).

К ключевым чертам, свойственным *динамическому* принципу производства журнала, можно отнести следующие: подготовка номера является результатом работы сообщества заинтересованных специалистов; наполнение номеров обеспечивается заинтересованностью представителей научного сообщества в журнале; тексты для публикации отбираются в результате (анонимного) рецензирования и коллективного решения редколлегии; главный редактор не имеет исключительных преимуществ перед другими членами редколлегии, но имеет отдельные координационные функции.

Журнал, создаваемый в таком формате, является продуктом коллективных усилий и, в этом отношении, не может в полной мере ассоциироваться с какой-то отдельной личностью. Здесь вполне допустима ситуация, когда не все тексты выпускаемого номера могут полностью удовлетворять конкретных членов редколлегии (в том числе и главного редактора). Функции, необходимые для издания журнала, как экспертные, так и организационные, распределяются между разными людьми (сотрудниками редакции и членами редколлегии), принимающими в ряде случаев самостоятельные решения и несущими за них самостоятельную ответственность. Поэтому для журналов такого типа характерен немалый объем работы, выполняемый ответственным секретарем и заведующим редакцией.

Оба принципа создания журнала имеют как преимущества, так и недостатки. Журнал статического типа не так сложно создавать человеку, являющемуся признанным научным сообществом специалистом. Созда-

ние такого журнала свободно от проволочек и несогласованностей, характерных для коллективной работы. Такой журнал, будучи связанным исключительно с личностью своего создателя, может оказаться более жизнеспособным при изменяющейся конъюнктуре и прочих обстоятельствах (финансирование, тематическая направленность и т. п.). В журнале статического типа проще получить быструю публикацию, ибо для этого нужно договориться лишь с одним человеком. Последнее нередко оказывается важным преимуществом для научного журнала.

К недостаткам таких журналов следует отнести их меньшую открытость и коммуникативность в силу объективной неспособности одного—двух человек адекватно и своевременно реагировать на все запросы, поступающие от аудитории и потенциальных авторов журнала. Вследствие этого доступ к главному редактору нередко становится сложным и обладают им люди, знающие его лично. Это, в свою очередь, приводит к тому, что залогом квалифицированного и своевременного рассмотрения текста, равно как и его публикации, становится знакомство с главным редактором, что никак не способствует созданию механизма, одинаково хорошо работающего на благо всех представителей конкретного научного сообщества, а скорее, наоборот, обуславливает появление двойных стандартов в обработке поступающих в редакцию материалов.

Важным недостатком статических журналов является и их относительная нестабильность как научных институтов. Если существование журнала зависит от одного—двух человек, то, значит, и обстоятельства жизни этого человека (людей), как уже было сказано выше, существенным образом сказываются и на журнале, начиная с его тематического профиля и заканчивая вообще его существованием<sup>1</sup>.

Преимущества журналов динамического типа, главным образом, заключаются в их большей склонности к объективности оценок поступающих текстов, открытости по отношению к научному сообществу и стабильности. Журналы, где работа осуществляется целым коллективом, в большей степени, чем статические издания, склонны давать взвешенную оценку поступающим текстам<sup>2</sup> в силу интерсубъективности такой оценки (в случае расхождений во мнениях редколлегия может разрешать вопросы голосованием или иными компромиссными способами). Работа редколлегии по привлечению в журнал новых текстов осуществляется более эффективно, хотя бы в силу того, что она осуществляется не одним человеком, а несколькими. За обратную связь с авторами и многие другие технические вопросы отвечает ответственный секретарь и заведующий редакцией. Наконец, такие журналы оказываются более стабильными, поскольку их существование вовсе не обязательно зависит

---

<sup>1</sup> Нередко в таких случаях журнал сохраняется лишь как издание с конкретным названием, однако тематика его может меняться самым радикальным образом.

<sup>2</sup> Хотя бывают, конечно, и исключения.

от готовности одного конкретного человека прикладывать усилия к их развитию. Уход из редакции одного человека (какой бы пост он ни занимал и какую бы значимость ни имел) вряд ли может коренным образом изменить облик динамического журнала.

Недостатками динамических журналов являются их меньшая гибкость в плане приспособления к изменяющимся реалиям научной жизни. Важное значение играет их циклическая зависимость от заседаний редколлегии и других формальных факторов, которая тоже нередко имеет свои негативные издержки.

Современные реалии отечественной академической и интеллектуальной жизни делают невозможным существование философского журнала, в чистом виде олицетворяющего один из двух указанных типов. В подавляющем большинстве отечественных философских изданий, похоже, в той или иной степени совмещаются специфические черты каждого из типов. Так, при своем зарождении и развитии журналы нередко объективно зависят от деятельности одного–двух людей, которыми они замысливаются и которые осуществляют всю необходимую работу для претворения своих замыслов в жизнь, опираясь при этом скорее на статические, чем на динамические техники. Однако длительное существование философского журнала, требующее постоянной работы, зачастую делает невозможным осуществление всех необходимых действий лишь одним человеком, что, в свою очередь, приводит к распределению функций по изданию журнала между несколькими заинтересованными людьми.

Таким образом, следует, по-видимому, признать, что практически все современные отечественные философские журналы представляют собой гибриды двух рассмотренных принципов. В равной степени и опыт создания философского журнала показывает, что в реальной практике прагматически более эффективным оказывается сочетание двух описанных принципов.

### *Дисбаланс в пользу статики*

Несмотря на востребованность обоих принципов создания философского журнала, создается впечатление, что в современном российском академическом и интеллектуальном пространстве имеется неоправданный крен в сторону статических технологий организации работы философских журналов. И кажется, что именно он приводит к описанным выше сложностям осуществления отечественными философскими журналами их институциональных функций.

Пожалуй, ни для кого не секрет, что сегодня работающему философу гораздо проще опубликоваться в журнале, если он лично знаком с главным редактором или членом редакционной коллегии. Более эффективным способом добиться публикации или отзыва на текст является его отправка на личный адрес главного редактора, а не на официальный адрес журнала (бывает и так, что эти адреса совпадают). А если автор не

знает никого лично из редакции интересующего его журнала, то для него нередко наиболее продуктивным и экономичным оказывается не подача текста в незнакомую редакцию на общих основаниях, а отыскание кого-то, знакомого с кем-то из редакции, и предложение ему своего текста с просьбой о передаче его члену редколлегии или самому главному редактору с соответствующей рекомендацией.

В свою очередь, публикация статьи в статусном философском журнале зачастую говорит, в первую очередь, о наличии у ее автора авторитетных связей, его выгодной социализированности в философском сообществе и вовсе не обязательно о качестве написанного им текста.

Отдельно следует сказать о том, что весьма немалым числом представителей российского академического философского сообщества данные принципы работы воспринимаются как вполне естественные, понятные и допустимые. Будучи ответственным секретарем научного философского журнала, лично мне практически ежедневно приходится сталкиваться с тем, что статьи поступают в редакцию самыми разнообразными путями, кроме прямого и самого простого – отправки текста на официальный электронный адрес редакции. Для того чтобы обеспечить своевременное рассмотрение и публикацию собственных текстов, авторы очень часто пишут лично главному редактору или членам редколлегии, присылают рекомендательные письма и ссылаются на высокопоставленные авторитеты, одоббившие содержание их работы, присылают полный список собственных регалий и заслуг, обещают подписаться на журнал и распространять его среди коллег своего региона (иногда даже присылают отчеты о проделанной работе) и, наконец, главное: очень часто на полном серьезе, получив отказ в публикации в силу негативных отзывов рецензентов, вновь направляют все те же тексты, спрашивая, сколько им нужно заплатить, чтобы они все же были опубликованы.

Все это создает ситуацию некой двухуровневой жизни: видимой формальной, прописанной в памятке для авторов и озвучиваемой в официальных высказываниях представителей журнала, и скрытой реальной, представляющей подлинные механизмы работы научного журнала. При этом видимым, как правило, является динамический принцип работы (во всех журналах прописаны члены экспертных советов, редколлегии и т. д.), а реальным – статический.

Восприятие многочисленными представителями отечественного философского сообщества данной ситуации как должной создает своего рода порочный круг: когда тексты поступают в журнал по статическому принципу в достаточном количестве, чтобы журнал существовал, не возникает необходимости менять ситуацию; с другой стороны, когда журнал де факто функционирует по официально не озвучиваемым принципам, и об этом известно практически всем представителям сообщества, сложно вообще ожидать, что желающие в нем опубликоваться

будут ориентироваться на какие-то другие принципы и нормы для получения публикации.

Однако, несмотря на то, что существующее положение дел, похоже, никак не угрожает философским журналам как таковым (опыт показывает, что они вполне способны выживать в таких условиях), оно, тем не менее, накладывает существенный отпечаток на принципы, по которым в целом строится научная жизнь в отечественной философии. Когда публикации в том или ином отечественном философском журнале, в первую очередь, говорят о статусности автора, а не об актуальности и значимости содержания его работы, журналы начинают существовать лишь для того, чтобы в них публиковались, а не для того, чтобы их читали.

Нередко встречающаяся незаинтересованность авторов в том, насколько их текст будет видоизменен, лишь бы он был опубликован, является лишь одним из примеров того, почему молодые отечественные философы гораздо чаще ориентированы на чтение западных философских изданий или иностранных авторов в отечественных изданиях, чем на изучение работ своих же отечественных коллег, работающих с ними в одном исследовательском поле. Впрочем, такое отношение как к собственным текстам, так и к текстам своих коллег присуще не только молодым отечественным философам<sup>1</sup>.

Описанная ситуация не может быть признана удовлетворительной, и без увеличения значимости динамических принципов в работе философских журналов вряд ли можно говорить о возможности преодоления тех негативных аспектов, которые мы имеем сегодня в работе философских журналов.

### *Преодоление дисбаланса*

Ввиду многосторонности и кругового характера проблемы ее разрешение в виде преодоления упомянутого дисбаланса оказывается задачей нетривиальной и требующей применения целого набора действий по трансформации как внутренних механизмов функционирования журнала, так и внешней его рецепции. Опыт работы журнала «Эпистемология & философия науки» показывает, что существенным шагом к решению проблемы в обоих направлениях может стать организованная и целенаправленная работа членов редколлегии: главного редактора, его заместителя, редакторов рубрик, ответственного секретаря, заведующего редакцией.

К основополагающим условиям, обеспечивающим возможность такой работы в российских реалиях, можно отнести следующие: отсутствие субъективной ангажированности при приеме материалов к публикации; существование института анонимного рецензирования; наличие и поддержание многополярности во взглядах членов редколлегии

---

<sup>1</sup> Подробнее об этом см. Бажанов В.А. Свободное научное творчество и его имитация в отечественной философии [1].

на суть обсуждаемых на страницах журнала вопросов; либеральное и коллегиальное принятие ключевых решений; добросовестное и ответственное отношение к своим рутинным обязанностям; готовность каждого отдельного члена согласиться с решением, принятым большинством, даже если оно расходится с его собственным мнением; активная пропаганда членами редколлегии идеологии журнала среди действующих представителей профессионального сообщества и работа по привлечению к сотрудничеству как можно большего числа авторов, чьи работы признаются в редакции журнала отвечающими требованиям, выдвигаемым к публикуемым материалам. Остановимся на некоторых из перечисленных факторов более подробно.

Редакция академического философского журнала должна стремиться к тому, чтобы представлять собой коллектив специалистов с общими интересами и частично пересекающимися исследовательскими областями и одновременно являющихся самостоятельно мыслящими учеными, обладающими собственным критическим отношением к исследуемой области, которое может совпадать или не совпадать с позициями других членов редакционной коллегии. Способность редакции слаженно работать при наличии в ней членов, способных не соглашаться и спорить друг с другом, представляется одним из необходимых условий создания на страницах журнала дискуссионного пространства, отражающего в известной степени реальную картину диверсификации установок в философском сообществе.

Подобная атмосфера в редакции может быть осуществима при условии, что все ее сотрудники обладают равными правами при оценке текстов, представляемых на предмет публикации. Роль главного редактора здесь становится не ролью последней инстанции, выносящей вердикт после всеобщего обсуждения, но при этом независимо от его результатов, а скорее, ролью координационного центра общей работы редколлегии и инстанции, визирующей решение большинства, даже в случае, если с этим решением не все согласны.

Другим немаловажным аспектом, способствующим поддержанию указанной атмосферы, является недопустимость лоббирования кем-либо из членов редколлегии или иными заинтересованными лицами тех или иных текстов для публикации в журнале вопреки общему мнению или обход его. Здесь речь идет об обязательности независимого рецензирования поступающих текстов и наличия у членов редколлегии способности отказывать в публикации текстам, независимо от того, кто является их автором или кем они рекомендованы. Институт анонимного рецензирования здесь оказывается весьма полезным, ибо помогает получать объективные оценки текстов, не затрагивая чувств авторов и других заинтересованных лиц. В журнале «Эпистемология & философия науки» неоднократно были случаи, когда предложенные для публикации статьи, написанные даже постоянными и активно работающими членами ред-

коллегии, получали отказы либо от анонимных рецензентов, либо открыто в силу критики, высказанной другими членами в рамках заседания редколлегии.

Разумеется, подобная работа и подобные результаты могут быть реализуемы лишь при условии ответственного отношения членов редколлегии к своим обязанностям (тщательной подготовке к заседаниям в виде вычитки предлагаемых текстов и участия в дискуссиях по ним), а также при их готовности принимать во внимание критику коллег в собственный адрес, даже если они с ней не согласны. И, наконец, способности смириться с принятием мнения большинства коллег, даже если они сами придерживаются иной позиции. Сказанное в равной степени относится и к работе рецензентов, в роли которых далеко не всегда выступают исключительно члены редколлегии. Рецензенты должны предлагать обоснованные заключения по текстам, полученные в результате внимательного и добросовестного отношения к ним. Такие заключения (даже если они достаточно коротки) должны иметь вид, допускающий их передачу авторам.

Опыт показывает, что на практике такое повышение качества работы редколлегии и рецензентов ставит перед редакцией новые задачи: большее количество поступающих текстов получает отказы или направляется на доработку, в результате чего нередко возникает нехватка текстов для выпуска номера. И тут редакция оказывается перед дилеммой: сделать выбор в пользу менее качественного текста, выпустив очередной номер без лишних проблем, или же приложить дополнительные усилия по отысканию нового текста или работе с автором по его улучшению и приведению в соответствие с формальными требованиями журнала.

Выбор в пользу качества зачастую требует увеличения количества членов редколлегии, ответственных за те или иные рубрики и способных самостоятельно отыскивать качественные тексты и работать с авторами. Помимо новых членов редколлегии нередко возникает потребность и в новых членах регионального редакционного совета. Однако поскольку такое расширение не может быть бесконечным, то на определенном этапе увеличение числа сотрудников журнала сменяется их ротацией и выбором в пользу тех, кто в конкретный отрезок времени способен работать с наибольшими результатами. Журнал, таким образом, начинает делаться усилиями наиболее энергичных и заинтересованных людей.

Может показаться, что подобная работа не даст ожидаемых результатов, ибо в случае отказа слишком большому количеству авторов редакция рискует и вовсе остаться без них. Однако на деле это не так, а скорее, даже наоборот. Опыт работы редколлегии журнала «Эпистемология & философия науки» показывает, что интерес читателей и потенциальных авторов к изданию лишь растет, если авторы получают квалифицированные критические заключения по присылаемым материалам. В подавляющем большинстве случаев авторы высказывают искрен-

ную признательность за полученные критические отзывы на свои тексты (даже если они содержат решение об отказе от публикации) и либо с готовностью дорабатывают статьи, либо пишут новые, которые, бывает, оказываются удовлетворяющими требованиям журнала и принимаются к публикации.

В результате такая работа редколлегии лишь способствует большей заинтересованности аудитории журнала и его авторов в более активной научной работе. Авторам важно знать, что условием публикации их текстов является обоснованное и четко сформулированное заключение рецензентов и/или редколлегии, а не субъективные и нигде не прописанные заключения отдельных представителей журнала по принципу нравится/не нравится и т. п. Для них оказывается важным и ценным, когда они узнают, что в редакции к их текстам относятся внимательно и что для этого им не нужно быть личными знакомыми главного редактора, другого члена редколлегии или ответственного секретаря. Ответственное отношение редколлегии к своей работе делает более ответственным и отношение авторов и аудитории к журналу. Вместе эти факторы делают журнал по-настоящему коммуникативным.

Обеспечение и поддержание этой коммуникативности – одна из главных задач ответственного секретаря, который должен стремиться к тому, чтобы вовремя обрабатывать поступающие в редакцию статьи, вопросы, обращения. Это вовсе не значит, что секретарь должен вступать в длительную переписку с любым желающим. В большинстве случаев кратких пояснительных ответов бывает достаточно, чтобы удовлетворить запросы на письма. Важной работой секретаря также является регистрация поступающих материалов и отслеживание этапов их рассмотрения рецензентами и редколлегией, информирование авторов об этих результатах. Ответственный секретарь активно участвует в подготовке проекта номера к редколлегии и являются связующим звеном между остальными членами редколлегии, авторами и читателями.

Немаловажную роль играет и заведующий редакцией, который отвечает за многие внешние вопросы, связанные с распространением журнала, контактами с издательством и другими контрагентами редакции.

В последнюю очередь, но отнюдь не по значимости, хочется еще сказать о роли главного редактора. До настоящего момента я говорил о ней исключительно как о координационной, противопоставляя ее более авторитарной функции редакторов журналов статического типа. Однако координационная функция не является основной функцией главного редактора. На главном редакторе лежит, пожалуй, наиболее важная из всех описанных функций – функция поддержания в редколлегии той продуктивной многополярности, которая делает философский журнал репрезентативным, коммуникативным и востребованным научным сообществом. На главном редакторе, помимо этого, лежит особая ответственность за качество этой прделываемой всем коллективом работы. Именно глав-

ный редактор является тем часовщиком или арбитром, который следит за слаженной работой общего и самостоятельного механизма.

Если каждый из членов редколлегии будет делать свой искренний и добросовестный вклад в общую работу, то академические философские журналы в России смогут избавиться от многих недостатков и одновременно с этим избавят от них и наше научно-философское сообщество. И для этого, повторюсь, членам редакционной коллегии вовсе не обязательно быть людьми, разделяющими одни и те же философские убеждения. Достаточно, чтобы они были объединены общим желанием создавать и поддерживать такое сложное, наполненное многочисленными противостояниями и одновременно с этим интеллектуальной свободой пространство, коим является современный академический философский журнал.

#### **Список литературы**

1. Бажанов В.А. Свободное научное творчество и его имитация в отечественной философии // *Эпистемология & философия науки*. – 2010. – № 1. Т. XXIII. – С. 111–125.

2. Фумио А. Телесная красота японцев // *Вопр. философии*. – 2009. – № 11. – С. 71–74.

---

## ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ

*От редакции.* Публикация дискуссионных материалов «круглого стола», посвященного проблеме философского образования в России, открывает серию публикаций на эту тему. Мы надеемся привлечь внимание читателей к обсуждению проблем философского образования и приглашаем принять участие на страницах журнала в дискуссии о том, какой должна быть вузовская философия сегодня.

*И. М. Чубаров, Н. А. Артёменко*

### Кризис университетского образования в России: причины и последствия (материалы «круглого стола»<sup>\*</sup>)

*В рамках «Дней петербургской философии – 2010» на философском факультете СПбГУ 20 ноября 2010 г. состоялся «круглый стол» (модераторы: канд. филос. наук Н.А. Артеменко, канд. филос. наук И.М. Чубаров), посвященный проблеме философского образования в современных российских университетах.*

*В работе «круглого стола» приняли участие профессор, доценты, докторанты, аспиранты и студенты из ряда городов России (Санкт-Петербург, Москва, Самара, Саратов, Рязань, Ростов-на-Дону) и ближнего зарубежья (Минск, Вильнюс).*

Наибольшее внимание организаторов и участников «круглого стола» привлекла тема кризиса университетского образования, вызванного сменой социально-политических и экономических парадигм в ведущих странах мира, который провоцирует справедливую обеспокоенность гуманитарного сообщества, осознание им необходимости философского анализа ситуации, сложившейся в этом контексте с гуманитарными и собственно философскими дисциплинами. Гуманитарии сегодня вынуждены оправдываться, отвечая на вопросы об утилитарном, прикладном использовании производимого и передаваемого ими знания. Мы неизбежно вынуждены принимать навязываемые институтами управления и администрирования правила игры и сам язык обсуждения. Между тем

---

<sup>\*</sup> Стенограмма записи «круглого стола» – Е.Е. Вознякевич.

проблема состоит не только в объективно мучительной и рискованной для отдельных наук смене парадигмы университетского знания, а в атаке на университет как таковой, на знание как таковое в пользу его подчиненных, несобственных идеологических форм. Возникает вопрос: идет ли в данном случае речь о смене одной фигуры знания на другую или же об отказе от классической установки на знание ради самого знания в пользу прикладного и утилитарного характера всякого знания как такового?

Круг обсуждаемых вопросов оказался достаточно широк.

1. Идея университетского образования. Между абсолютным подчинением и предельной независимостью: существует ли «средний» путь?

2. Сравнительный анализ реформы образования в России и Европе: цена компромисса новой образовательной системы, или почему победила бюрократия?

3. Руины универсального образования и тенденции дифференциации и специализации научного знания. Существует ли еще возможность универсализированного образования в условиях социального заказа на специализацию знания?

4. Место философии в современной образовательной системе. Прикладной характер образования и универсальность философского знания.

5. Возможность для профессионального роста в современной системе образования. Кто такой «профессионал» сегодня?

Участники «круглого стола» пытались нащупать путь, который позволил бы избежать, по совету Ридингса, тупиков «воинственного радикализма и циничного отчаяния»<sup>1</sup>. Но начинать стоило с достаточно принципиальных вопросов, звучащих, правда, уже несколько риторично: участвует ли современный университет в историческом проекте человечества, который нам достался в наследство от Просвещения, – историческом проекте культуры? Наблюдаем ли мы зарю нового века университета как проекта или закат его критической и социальной функции?

Просто критиковать университет – слишком легкое занятие, в котором вряд ли есть что-то новое. Специфика самого университета в стиле модерна, основанного немецкими идеалистами, состояла именно в том, что он служил местом критики. По словам Фихте, университет существует не для того, чтобы передавать сведения, а чтобы прививать способность критического суждения. Но на сегодняшний момент мы имеем дело с общей неопределенностью в отношении роли университета и сущности стандартов, в соответствии с которыми его следует оценивать как институт. Столь же неопределенным является и производство знания в университете. Например, внутренняя борьба за легитимацию, связанная с характером производимого в гуманитарных науках знания, не дос-

<sup>1</sup> См.: Ридингс Б. Университет в руинах. – М.: Высшая школа экономики, 2010.

тигла бы масштабов кризиса, если бы не сопровождалась внешним кризисом легитимации. Само понятие исследовательского проекта оказалось проблематичным.

Руководителями «круглого стола» была поставлена задача провести структурную диагностику современных трансформаций институциональной функции университета, чтобы показать и, по возможности, объяснить происходящее на наших глазах размывание широкой социальной роли университета как института. Более уже не понятно, ни каково место университета в обществе, ни какова истинная природа данного общества. Считает ли кто-нибудь себя всерьез субъектом, занимающим центральное положение в нарративе университетского образования? Не превращается ли университет в бюрократически организованную и относительно автономную потребительски ориентированную корпорацию?

Выступления участников открыл доклад **Виталия Куренного (ГУ-ВШЭ, Москва)**, который сосредоточился на социологических аспектах проблемы образования и прежде всего на современном его контексте. По словам докладчика, к нему относится достигшая предела массовизация образования, неизбежно приводящая к снижению его уровня. Это одна из объективных причин кризисных явлений в университете. Бюрократизация – только одно из следствий массовизации образования, неизбежное ввиду организационной необходимости. Для гумбольдтовской идеальной модели образования – сообщества думающих ученых – это даже не угроза, а приговор. Она не может сохраниться в бюрократизирующейся системе образования.

Вторая проблема, выделенная В. Куренным, связана с «болонским процессом». Одна из главных антигуманных импликаций современного капитализма состоит, по его словам, в ускорении, и, соответственно, увеличивающейся динамики изменений профессиональной занятости, что является проблемой не просто образовательной или общественной, а антропологической. В контексте двух этих трендов – массовизации и трансформации рынка труда – и следует рассматривать проблему университета.

Второй уровень рассмотрения проблемы задается, согласно докладчику, изначально нелегитимным характером образования в проекте «модерн». Все классические теоретики современности выступали за ликвидацию университета под лозунгом «полезности». Утилитарность образования была основным аргументом для ликвидации университетов уже в конце XVIII в. Французская реформа начала XIX в. при Наполеоне предполагала резкое сокращение числа университетов. И только удивительным образом оказавшийся удачным эксперимент В. фон Гумбольдта позволил сохраниться в тех условиях университету как институции. Гумбольдт предложил систему легитимации университета как нелегитимного модернового образования, к которой мы постоянно прибегаем вот уже на протяжении двух столетий. Исходя из этого факта, В. Курен-

ной охарактеризовал как непродуктивные разговоры о том, что Гумбольдт сегодня неактуален, что он устарел. Строго говоря, с точки зрения идеологического багажа именно гумбольдтовские ходы, гумбольдтовские стратегии, ориентированные на сохранение университета как институции, являются фактически единственным на сегодня культурно-легитимным оружием. Что-то новое изобрести вряд ли возможно, однако в модернизации нуждается и этот проект.

Третий круг проблем, поднятый докладчиком, был связан с вопросом о месте философии в системе университетского образования. Философия как профессиональная сфера занятости существует в нашей стране, по его мнению, благодаря еще советской инерции. Институционально, формально и содержательно философия в России продолжает паразитировать на остатках советского проекта. Сама по себе проблема какой-то новой легитимации, нового обсуждения и вообще постановки вопроса «зачем нужна философия?» не была профессиональным сообществом даже заявлена. Подобный паразитизм закончится деградацией и тихим умиранием философии в университете. Это большая, рыхлая и деградирующая среда, все процессы в которой сопровождаются специфической профессиональной мифологией, имеющей по преимуществу литургический характер. Нужны огромные усилия для того, чтобы проговорить, создать систему общих мест в общественной дискуссии, к которым можно было бы апеллировать по поводу важности и полезности философии. Но на сегодняшний день у нас все это отсутствует. Критическая, жизненно важная задача заключается в том, чтобы вообще поднять эту проблему.

Здесь полезно было бы учесть немецкий послевоенный опыт, когда были начаты большие образовательные и издательские проекты. Процесс либерализации и коммерциализации образования ведет к тому, что если не прибегать к специальным практикам по защите и сохранению своего профессионального образа жизни, то мы просто будем размыты.

Таким образом, позиция В. Куренного может быть сведена к трем тезисам: 1) хотя с социологическими условиями бороться бесполезно, можно надеяться на повторение успеха Гумбольдта в несколько модернизованном виде, предполагающем учет тенденций массовизации и деномизации образования; 2) философия держится сегодня в российских университетах только благодаря советской инерции, что оказывается губительным для нее; 3) спасением для философии в условиях специализации знания могла бы стать выработка системы «общих мест», способных отвечать на вопросы о ее «пользе» и «важности» в легитимных институциональных культурных рамках.

Следующим на «круглом столе» был доклад **Артемия Магуна** (*Смольный институт свободных искусств и наук, СПб.*). В своем выступлении он предложил не преувеличивать масштабы кризиса и их не-

обратимость и отметил, в частности, что в связи с этой постсоветской инерцией, на которую указал В. Куренной, Россия сейчас находится, как ни странно, в привилегированной ситуации, потому что разгром философии в Европе не следует представлять как объективную тенденцию истории, а как атаку некоторых неоконсервативных, неолиберальных сил, которые хотят разгромить демократию, гражданское общество в Европе. И одна из составляющих – это атака на интеллектуализм общего характера за сохранение только специализированного знания. Но А. Магун считает эти процессы временным явлением, поскольку объективные тенденции разнородны.

Как руководитель образовательной программы по философии в Смольном институте докладчик поделился собственным опытом работы. Он охарактеризовал Смольный институт как попытку на российской почве воспроизвести американскую модель либерального образования (*liberal art*).

Университет, который хочет давать многообразное междисциплинарное образование, сталкивается с тем же, с чем столкнулся Гумбольдтовский университет. Как только предоставляется свобода различным программам и факультетам, то философия становится в этих программах относительно непопулярной. В Смольном институте философия является также непопулярной программой, поэтому здесь следует, понимая все те трудности, с которыми сталкивается философия, да и вообще образование, мыслить широко. Необходима в такой ситуации утопическая программа, считает докладчик, в которой должно происходить постепенное возвращение настоящей гумбольдтовской модели, предоставляющей человеку возможность получать комплексное образование, а не специализированное.

Философия традиционно – это царица наук. Но с падением царей и монархов она утратила свою легитимность в качестве некой общей рамки образования. Что делать? Возможно ли некоторое политическое реформативное изменение философии? По мнению А. Магуна, философия, как и власть, должна теперь идти «снизу», и философские программы и философское образование должны быть основаны на гораздо большей ротации с частными факультетами. Философские факультеты должны быть своего рода политическими институциями, которые должны иметь научную власть, они должны быть костяком ключевых академических комитетов, но в то же время, они должны формироваться «снизу». Как просветитель по своей идеологии, докладчик утверждает, что это просвещение не может идти от лица абсолютно знающей фигуры, от лица деспота. Поэтому необходима демократизация просвещения, и любое распространение философского знания должно опираться на определенный запрос.

В ходе обсуждения возникших вопросов А. Магун уточнил свою позицию, сведя ее к следующим ключевым моментам: 1) отторжение фило-

софии (в той же Европе) вызвано не только специализацией образования, но и общества в целом. Однако мы имеем возможность сохранить эти институты, а не закрывать их. Мы можем расти «снизу», при этом предпринимая какие-то меры по повышению профессионального уровня. Очень низкий профессиональный уровень следует преодолевать: «это люди, с ними надо работать, а не выбрасывать их»; 2) одна из важных функций философии – обеспечение коммуникации в обществе, коммуникации между разрозненными специализированными областями, между областями самого общества, которые не общаются между собой. Философ в эту коммуникацию должен приходить со своей авторитарностью, со своим языком, но, тем не менее, приходить сам. Все примеры выдающихся философов – это примеры ученых, которые обладают знаниями и в других областях. Так что философам надо изучать частные науки. Философия – это общественная наука, общественная дисциплина, и попытки заниматься ею в одиночку абсолютно бессмысленны; 3) наконец, университет предстает, согласно идее докладчика, растворяющим себя в обществе и собирающим себя обратно, как политический институт, который работает, как машина ротаций, похожая на организацию советов, например, в политике. Такая идея просветительского университета, который возвращается к формату, заложенному Гумбольдтом, отвечает нуждам современного общества, но это одновременно и политический вопрос.

**Андрей Лаврухин** (*Европейский гуманитарный университет, Вильнюс*) поделился опытом «выживания» своего университета. Европейский гуманитарный университет был основан в 1992 г. в Минске. Это был проект, поддержанный первоначально Джорджем Соросом, но затем он расширил, так сказать, список доноров и стал относительно независимым. В 2004 г. университет был изгнан, как потом оказалось, лично президентом республики Беларусь. Это обстоятельство вынудило университет прекратить свое существование в Минске, но Евросоюз пошел на беспрецедентный шаг – решил сохранить университет в изгнании, повторив известный в Америке *social research*. И в 2005 г. ЕГУ начал свою работу в Вильнюсе и находится там до сих пор в статусе уже литовского университета, в котором обучаются белорусские студенты, и большая часть преподавателей являются белорусскими преподавателями.

Такая ситуация заставляет ЕГУ следовать политике двуликого Януса: с одной стороны, равняться на Европу, а с другой – ориентироваться на наш восточно-европейский контекст, который поставляет абитуриентов. Однако ЕГУ давно превратился в то, о чем говорилось другими докладчиками, когда речь шла о массовизации и, прежде всего, коммерциализации образования. Последнее особенно ярко проявилось в последние годы, когда набор на ту или иную программу мог считаться состоявшимся при условии, что на эту программу было не менее 10 зая-

вок на конкурсной основе. И на программу по философии вот уже второй год подряд этого не произошло.

Докладчик согласен с предыдущими выступающими в том, что престиж философии в России гораздо выше, чем, например, в Беларуси. И нынешние абитуриенты, и их родители в первую очередь задают вопрос: кем ты будешь, какая у тебя будет профессия, каким навыком ты будешь зарабатывать себе на жизнь? Это обстоятельство сделало участь философии предрешенной. При этом надо отметить, что в Беларуси есть только один философский факультет – в Белорусском государственном университете, который еще держит планку и набирает ежегодно около 50 человек. Однако, как осуществляются эти наборы – ни для кого не секрет. Многие факультеты просто переводят абитуриентов, не добравших баллы, на философское отделение.

В этой ситуации ЕГУ с пристальным вниманием оглядывался на то, что происходит в мире. И показателен опыт выпускников философского факультета, наших коллег-философов, которые выстроили другую модель и другую программу, которая называется «Визуальные культурные исследования». И первое, что сделали они на этой программе – отказались от самого слова «философия». Докладчик отметил, что это такая тенденция, которая сейчас в Европе набирает силу. Очень многие факультеты, которые закрылись или были на стадии закрытия, стали себя переименовывать. Однако за этим переименованием последовали и некоторые реальные изменения: они стали дрейфовать к каким-то смежным областям. В частности, наиболее популярны два направления: социальная критическая теория и визуальные культурные исследования – все, что связано с медиа. Например, радикальный шаг был сделан в технологическом университете в Виннице: там появилась образовательная программа «Креативные индустрии», и она имела небывалый успех. Довольно эклектичный набор дисциплин, таким образом, оказывается очень привлекательной программой для студентов. Примечательно, что в этом году в ЕГУ даже были проблемы с набором у юристов, у туристов (новое направление в академической среде), а вот у визуальных и культурных исследований такой проблемы не было. В этом контексте А. Лаврухин отчасти солидаризуется с А. Магуном, но с одной поправкой: когда говорится об арт-колледже, вообще об американской традиции, должно доминировать не само слово *философия*, не то, что связано с ней в континентальном или, тем более, в нашем региональном понимании, а то, что они обозначают словом *theory*, (теория), которая позволяет чувствовать себя менее закомплексованными и осуществлять эту интервенцию действительно не по праву сильного, не по праву традиции и голубой крови философии, а в силу своей креативности.

Второй момент, с которым невозможно не солидаризоваться, касается политической роли философии, точнее, социальной критики. Во многом это совпало с кризисом социологии. С некоторым запаздыванием

социология переживает сейчас тот кризис, который миновала уже философия. Ощутимы его многие симптоматичные черты. Выступление философии в таком социально-критическом модусе оправдано простым обстоятельством: если мы утверждаем, что университет производит не только, даже не столько, знание, сколько свободу. Это понимание постепенно утрачивается в силу тех процессов и тенденций, которые обозначил В. Куренной в своем докладе: массовизация и профессионализация образования, его коммерциализация.

А что означает производить свободу? Это принцип автономии университета, записанный в самых первых университетских уставах, в хартии и пр. Это корпорация, члены которой могут позволить себе очень многое из того, что не могли себе позволить простые граждане города, где находился этот университет. Эта корпорация, которая получала деньги от города, но она имела право распоряжаться этими деньгами. Например, почему эта корпорация сожгла Джордано Бруно? Потому, что он вышел из стен университета и начал обращаться к городу. Почему появились проблемы у Галилея? Опять же потому, что он стал свою политическую подоплеку выносить за пределы университета. В этом отношении одна из серьезных угроз состоит в том, что университетская корпорация сегодня настолько размыта, что говорить об автономии крайне затруднительно. Например, сетевой университет Нью Дели, в котором два миллиона студентов. Как можно говорить о какой бы то ни было солидарности внутри таких корпораций? Отдельный вопрос о корпоративной солидарности в нашем регионе, где советская выучка превратила ППС в коллектив людей, которые скреплены чем угодно, но только не корпоративной солидарностью. У нас нет корпоративной солидарности на разных уровнях, не только у преподавателей, но и у студентов.

В связи с этим докладчик привел показательный пример: эффект «болонизации» Литвы, страны, которая является наследницей вполне советской системы образования с довольно консервативным ППС, с теми же рутинизированными академическими практиками и нежеланием трансформироваться. Примечательно, что первый эффект «болонизации» состоял в том, что появился очень сильный союз студентов, который работает на политическом уровне. Например, ставит в повестку дня сейма (высшего исполнительного органа Литвы) вопрос о том, почему такая большая разница в гонорарах ректора и ППС, этот вопрос разбирается, и выносится определенное решение. Вот это тот уровень солидарности, который трудно представить в нашем сообществе. В этом смысле докладчик поддержал тезис о том, что эту функцию философии по производству свободы имело бы смысл как-то более четко артикулировать.

Отвечая на вопросы, А. Лаврухин призвал философов, несмотря на все глобальные вызовы, сохранять корпоративный дух и дух автономии. Однако еще раз отметил, что философия должна умереть как философия, она изжила себя в том виде, в каком она институционально существовала

все это время, начиная с гумбольдтовского университета. Философам нужно работать с теми интересами, с теми реалиями, с которыми мы имеем дело, если оказывается, например, что визуальные исследования более продуктивны, к тому же они встраиваются в современные тенденции гуманитарного специального знания. Можем ли мы с полным правом утверждать, что то, что мы называем сейчас философией – действительно ею является? Сейчас вопрос звучит, скорее, иначе: «То, что есть сейчас, это – философия?»

**Данил Разеев (СПбГУ)** предложил изначально разделить тему «кризиса университетского образования» на две большие подтемы: кризис университетского образования в Европе и кризис университетского образования в России, поскольку это совсем разные кризисы, и у них очень много не-общего. Опираясь на «Спор факультетов» Канта, докладчик предложил посмотреть на проблему кризиса из некоторой исторической перспективы. Сам Кант, как известно, говорил о том, что в университете есть два типа факультетов: высшие и низшие. Высшие факультеты – это юридический, теологический и медицинский. Почему? Потому, что они руководствуются, согласно Канту, разумом гражданина, т. е. выполняют тот самый социальный заказ. Государству требуется врач, священник и юрист для того, чтобы граждане государства работали эффективно. Коренное отличие от этих трех факультетов имеет философский, потому что он ориентируется не на разум гражданина, как пишет Кант, а на разум ученого, для которого важна истина. И поэтому функция философского факультета состоит в том, что он смотрит на те решения, которые принимают на юридическом, теологическом и медицинском факультетах, и выносит свои суждения, исходя из вопроса об истине, а не из вопроса о пользе государства.

Кризис, с которым мы сейчас имеем дело, Д. Разеев обозначил в терминах некоей «четверицы». Университет изменился, в нем уже не высшие и низшие факультеты, в нем есть естественно-научные и социогуманитарные дисциплины, с одной стороны, с другой – прикладные и фундаментальные дисциплины. Здесь совершенно другая пропорция, т. е. речь идет о том, что высшими теперь являются естественно-научные факультеты, которые имеют прикладное значение, потом идут гуманитарные факультеты, которые имеют прикладное значение, потом – естественно-научные, которые имеют фундаментальное значение и уже самые низшие – это никому не нужные гуманитарные факультеты, имеющие фундаментальное значение. Возможна ли в таких условиях какая-то новая функция для философского факультета? Это тот вопрос, который сейчас решают наши коллеги и в Западной Европе, и в Америке, но каким-то своим способом.

Докладчик, однако, призвал обратиться к нашему опыту и посмотреть, каким был уклад при основании Московского университета: «Когда возник Московский университет, – пишет замечательная исследователь-

ница И. Кулакова в журнале "Отечественные записки", – стереотип был перенесен и на его внутренний порядок. Было создано особое пространство, находясь в котором, каждый должен был подчиниться установленному строгому порядку. Неизменный распорядок дня, рапорты куратору, караулы, прогулки строем, наконец, занятия фортификацией, геодезией, летние занятия строевой подготовкой – все это (особенно на начальном этапе существования Московского университета) напоминало казарменные порядки, вовсе не похожие на беспечную жизнь французских или английских студентов»<sup>1</sup>.

Изначально философский факультет в России никогда не был тем философским университетом, которым он был на Западе, и мы не пережили того становления, тех этапов становления, которые пережил философский факультет в Западной Европе. Что пережили мы? Несколько огрубляя: у нас первоначально была философия как религиоведение, затем у нас была философия как идеология, это мы наблюдали в Советском Союзе. В нынешних условиях перед философией стоит не задача саботировать все решения, которые нам навязывают, будь это Болонская система или политическая воля руководителя современного государства, а прожить тот этап становления университетского образования, который был прожит в Западной Европе, но который не пережили мы. Докладчик назвал этот этап «этапом профессионализма». Надо перестать жить советским прошлым и спекулировать на идеологической системе философии, которую мы выстроили. В этом смысле Д. Разеев поддержал тезис, который выдвинул В. Куренной: нельзя позволить себе сейчас быть простыми сциентистами и нельзя поддерживать ту же самую систему, потому что по форме она будет сциентизмом, а по содержанию она все равно будет идеологией. Как возможно достижение профессионализма? Надо заниматься своим делом, т. е. философией по преимуществу, не думая о том, является ли она философией биологии или чем-то еще, надо пережить тот опыт честной философской работы, который был пережит в Европе. Но достичь этого уровня профессионализма возможно только через смерть философии как социального института в нынешнем его виде. И это возможно через сокращение, оптимизацию, ротацию кадров и т. д. Для сравнения, в институте философии Гельдельбергского университета 800 студентов, т. е. примерно столько же, сколько у нас, а профессоров философии всего пять, причем один из них внебюджетный. Можно сравнить с 78 профессорами философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. Не лучше ли, чтобы их тоже было пять и за счет этой оптимизации они бы получали ровно такие же деньги, что и профессор в Гельдельбергском университете?

---

<sup>1</sup> См.: Кулакова И. У истоков высшей школы. Московский университет в XVIII веке // Отечественные записки. – М., – 2002. – № 2. – С. 3–54.  
URL: <http://magazines.russ.ru/oz/2002/2/kulak-pr.html>

В заключении Д. Разеев упомянул о предложенной им конкретной программе реформы философского факультета, включающей в себя элементы и Болонского процесса, и современные нововведения в России. Но наиболее важным докладчик считает все же гегелевский мотив «самоизменения»: как нам самим преодолеть самих себя, как нам стать лучше, как нам стать более профессиональными – в этом спасение современной философии и основание для сохранения в университете.

**Лада Шиповалова (СПбГУ)** в своем сообщении попыталась найти в сложившейся кризисной ситуации основания для оптимизма. Согласно современным требованиям эффективности образования оно должно выпускать тех специалистов, которые могут устраиваться в изменяющемся мире. В этом смысле философия имеет здесь даже преимущество. Ведь она должна всего лишь заниматься своим делом: на нее возложена та же функция, что и на образование. Речь идет о своего рода усилителе. Это дело есть дело автономии, дело рождения, производства, творения субъективности. Этот опыт философия и может, и должна передавать. Передавая этот опыт, она будет образовывать человека, который может быть мобильным в изменяющемся мире. Это не только тот опыт, где конкурируют позитивные дисциплины, а опыт автономии, который не конкурирует ни с кем. В этом смысле положение философии абсолютно уникально. Передавать опыт можно всегда, и не просто транслируя, а в диалоге, в том числе и в диалоге с традицией. Философская же традиция обращена не только в прошлое, но и в будущее.

Здесь возможны две стратегии: первая – это «партизанская борьба». В этом смысле мы все находимся в рамках государства и нужно, несмотря на прагматичные государственные требования, а какие-то из них и саботируя, продолжать делать свое дело узкопрофессионально. Вторая стратегия – это стратегия «высшей разведывательной деятельности», т. е. перевод своей узкопрофессиональной деятельности на гетерономный язык, например, объяснять министерству, в каком смысле мы необходимы государству его словами, его языком. На одном «круглом столе» А.Г. Черняков указал на очень хорошую стратегию, а именно на тактику соблазнения государства. В этом смысле философ, подводя итог, должен заниматься: а) профессионализмом и б) соблазнять государство. Мы должны быть профессионалами в обозначенном смысле: в диалоге с традицией, понимаемой как опыт творения субъективности, творить самого себя и учить другого этому. Поэтому университетское, высшее образование докладчик понимает и как передачу образца, и как сотворение нового образца. Мы должны быть профессионалами и объединяться как профессионалы, но объединяться не в корпоративном смысле, а в конструктивной вражде, о которой говорил Лиотар.

Завершая «круглый стол», Наталья Артеменко и Игорь Чубаров зафиксировали ряд переходных вопросов, которые могли бы стать предметом дальнейших дискуссий. Это, прежде всего, вопрос о цели высшего

образования. Много говорилось о качестве, о профессионализации, о фигуре профессионала, о функциях философии. Но остается проблема: должна ли философия апеллировать к другим дисциплинам? Признак качества оставляет открытым вопрос о критериях этого качества. Сегодня этим ведает, как известно, отдел управления качеством, который непрерывно производит многочисленные инструкции, якобы определяющие, какая работа преподавателя является хорошей, а какая – нет. Предполагается, что преподаватели должны следовать этим инструкциям. В результате преподавание в нашем университете становится падчерицей университета. Не будет ли концентрация на этом административном диктате провоцировать бурный рост совершенно ложных интеллектуальных продуктов уже потому, что они ориентированы на некоего конкретного чиновника, которому предназначен соответствующий отчет и соответствующее выполнение той или иной инструкции. Поможет ли здесь стратегия соблазнения или стратегия вражды, или то и другое вместе? Мы оставляем эти вопросы открытыми. Их следует оставить именно в качестве вопросов, поскольку иногда гораздо продуктивнее сформулировать вопрос, чем дать на него единственно правильный ответ.

---

### Сведения об авторах

**Алексеев-Апраксин Анатолий Михайлович** – кандидат культурологии, старший преподаватель кафедры культурологии философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: ama@pochta.ru

**Анушин Борис Юрьевич** – преподаватель кафедры культурологии и искусств, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина; e-mail: anushin@bk.ru

**Ардашкин Игорь Борисович** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии гуманитарного факультета, Томский политехнический университет (г. Томск); e-mail: ibardashkin@mail.ru

**Артёменко Наталья Андреевна** – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: artemenko\_natalia@yahoo.com

**Барановская Светлана Александровна** – аспирант кафедры философии и культурологии, Санкт-Петербургский государственный университет водных коммуникаций; e-mail: s-baranovskaya@mail.ru

**Беневич Григорий Исаакович** – кандидат культурологии, преподаватель, Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург); e-mail: benevitch@mail.ru

**Виноградов Андрей Иванович** – кандидат философских наук, доцент, декан факультета истории и социальных наук, Мурманский государственный гуманитарный университет (г. Мурманск); e-mail: andvinogradov00@mail.ru

**Власова Ольга Александровна** – доктор философских наук, доцент кафедры философии, Курский государственный университет; e-mail: olga\_\_vlasova@mail.ru.

**Григоренко Анатолий Юрьевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Санкт-Петербургский государственный инженерно-экономический университет; e-mail: anatolygrig@gmail.com

**Губанова Светлана Станиславовна** – соискатель кафедры теории и истории культуры, Санкт-Петербургский государственный университет культуры и искусств (Санкт-Петербург); e-mail: fatum-sv@yandex.ru

**Дёмин Максим Ростиславович** – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры гуманитарных наук, Государственный университет – Высшая школа экономики, филиал (Санкт-Петербург); e-mail: djominm@yandex.ru

**Дьяков Александр Владимирович** – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Курский государственный университет; e-mail: a\_diakoff@mail.ru

**Желобов Андрей Петрович** – доктор философских наук, профессор кафедры философии, культурологии и истории, Государственная полярная академия (Санкт-Петербург); e-mail: zhelobov\_ar@mail.ru

**Иванова Любовь Владимировна** – аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина; e-mail: saborove-luba@rambler.ru

**Кузнецов Юрий Валентинович** – кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой социальной работы и теологии, Мурманский государственный технический университет (г. Мурманск); e-mail: yvkuz@mail.ru

**Куслий Петр Сергеевич** – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора социальной эпистемологии, Институт философии РАН (Москва); e-mail: kusliy@yandex.ru

**Лидовская Светлана Викторовна** – аспирант кафедры философской антропологии философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: slidovskaya@gmail.com

**Ломако Владислав Олегович** – аспирант кафедры философии человека Педагогического института, Саратовский государственный университет; e-mail: olga-lomako@yandex.ru

**Макеева Лолита Брониславовна** – кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии, логики и теории познания факультета философии, ГУ-ВШЭ (Москва); e-mail: l.makeeva@mail.ru

**Малышкин Евгений Витальевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: malyshkin@narod.ru

**Мачкарина Ольга Дмитриевна** – кандидат философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии, Мурманский государственный технический университет (г. Мурманск); e-mail: odmachkarina@yandex.ru

**Мигунов Николай Иванович** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии, Санкт-Петербургский государственный университет водных коммуникаций; e-mail: n.migunov54@gmail.com

**Мочалова Ирина Николаевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина; e-mail: Mochalova@yandex.ru

---

**Неронова Марина Юрьевна** – старший преподаватель кафедры гуманитарных наук, Санкт-Петербургская государственная химико-фармацевтическая академия; e-mail: nermal@rambler.ru

**Нестеров Николай Олегович** – аспирант кафедры философии и культурологии, Санкт-Петербургский государственный аграрный университет; e-mail: museumagro@yandex.ru

**Павлова Ольга Николаевна** – кандидат психологических наук, доцент, профессор кафедры общей и практической психологии, Московский институт аналитической психологии и психоанализа (Москва); e-mail: pavalga@mail.ru

**Паниткова Эллина Юрьевна** – аспирант, Мурманский государственный педагогический университет (г. Мурманск); e-mail: ellina.panitkova@gmail.com.

**Рыбаков Всеволод Вячеславович** – аспирант кафедры социальной философии и философии истории философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: vsrybakov@yandex.ru

**Семенова Александра Леонидовна** – кандидат филологических наук, доцент кафедры журналистики, Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого (г. Великий Новгород); e-mail: alsemenova@mail.ru

**Филичева Надежда Викторовна** – кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии, Санкт-Петербургский государственный университет информационных технологий, механики и оптики; e-mail: nfilicheva@gmail.com

**Цыгоняева Александра Юрьевна** – аспирант кафедры философской антропологии и истории философии, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена; e-mail: tau-85@mail.ru

**Черных Олег Николаевич** – соискатель кафедры культурологии философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: chernykh.oleg@gmail.com

**Чубаров Игорь Михайлович** – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН (Москва); e-mail: tchubarov@rambler.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.

- 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 и социологии, каб. 110.

- отправить по электронной почте: *E-mail*: [vestnik\\_lgu@list.ru](mailto:vestnik_lgu@list.ru) или [mochalova@yandex.ru](mailto:mochalova@yandex.ru) (только статьи для серии философия)

Статьи принимаются в течение года.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал.

При передаче в журнал рукописи статьи для опубликования презюмируется передача автором права на размещение текста статьи на сайте журнала в системе Интернет.

Плата за опубликование рукописей аспирантов не взимается.

Гонорар за публикации не выплачивается.

*Редакционная коллегия:*

196605, Санкт-Петербург,  
г. Пушкин, Петербургское шоссе, 10

*тел.* (812) 479-90-34

*E-mail*: [vestnik\\_lgu@list.ru](mailto:vestnik_lgu@list.ru)

*Научный журнал*

**Вестник**

Ленинградского государственного университета  
имени А. С. Пушкина

**№ 1**

**Том 2. Философия**

Редактор *В.Л. Фурштатова*  
Технический редактор *Н.В. Чернышева*  
Оригинал-макет *Н.В. Чернышевой*

Подписано в печать 24.03.2011  
Бумага офсетная. Формат 60x90 1/16  
Печать трафаретная. Усл. печ. л. 18  
Тираж 500 экз.  
Заказ 627