

ИЗВЕСТИЯ

Уральского государственного

УНИВЕРСИТЕТА



ЕКАТЕРИНБУРГ

РЕДАКЦИОННАЯ
КОЛЛЕГИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор

В. Е. Третьяков

Заместители главного редактора

Е. А. Памятных

В. П. Прокопьев

Члены редколлегии

В. М. Жуковский

Н. Н. Красовский

К. Н. Любутин

А. К. Матвеев

Серия 3
ОБЩЕСТВЕННЫЕ НАУКИ

Основана в 2006 г.
Выпуск 1

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ

Главный редактор

А. В. Перцев

Заместители главного редактора

Н. В. Суслов

Л. М. Макушин

Члены редколлегии

Ю. Л. Аркан (Санкт-Петербург)

Д. Беннер (Берлин, Германия)

Е. В. Грунт

С. Л. Кропотов

В. Г. Кузнецов (Москва)

Ж. Лабика (Париж, Франция)

Л. С. Лихачева

Д. А. Миронов

Е. Г. Трубина

Д. М. Федяев (Омск)

А. Ю. Цофнас (Одесса, Украина)

Е. С. Черепанова

Ответственный секретарь

Е. С. Ковалева

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	5	<i>Красноярова Н. Г.</i> Эстетическая форма мысли	131	
<i>Перцев А. В.</i> Русское средство от пост-модернизма	6	<i>Обухова И. Ф.</i> Теологические взгляды Сюгерия и возникновение готической архитектуры	138	
ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ И ЛОГИКА		<i>Быстров Н. Л.</i> О смысле поэзии у Пушкина (опыт философской интерпретации)	147	
<i>Леоненко Л. Л.</i> Метафора и аналогия	23	РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ		
ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ		<i>Нагевичене В. Я.</i> Гармоничный человек: четыре христианские альтернативы	157	
<i>Зайцев П. Л.</i> Историческая наука: «в себе» и «для нас»	35	ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ		
СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ		<i>Мухутдинов О. М.</i> Трансцендентальная феноменология и проблема антропологии	165	
<i>Никитин С. А.</i> Логика практики и риторика действия	43	<i>Зиновьев И. В.</i> Танатологические мотивы в наследии Л. П. Карсавина и проблема терпимости	174	
<i>Шубина М. П.</i> О понятии и природе повседневности	55	<i>Громов А. В.</i> Основные вехи интеллектуальной биографии Л. М. Лопатина	187	
<i>Кох И. А.</i> Социальная аномия и социальное управление	62	НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ		
<i>Старшинова А. В.</i> Философские основания идеологии социальной работы	72	<i>Басаргин В. Ф., Власова В. В.</i> Инвестиционная стратегия развития федерального округа: подходы к формированию и реализации	197	
ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТИКИ И ПОЛИТОЛОГИЯ		УНИВЕРСИТЕТСКАЯ ЛЕКЦИЯ		
<i>Начапкин М. Н. И. А.</i> Ильин о формах государственной власти	93	<i>Пивоваров Д. В.</i> Время и вечность	208	
<i>Комлева Н. А., Миронов Д. А., Петров Е. М.</i> Специфика политической системы Евросоюза	106	КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ		
<i>Нестерова Т. П.</i> «Фашистская мистика» как религиозный компонент в идеологии и культуре Италии 1930-х гг.	113	<i>Шумихина Л. А.</i> Книга о русском пути в философии истории	218	
ЭСТЕТИКА И КУЛЬТУРОЛОГИЯ		АВТОРЫ НОМЕРА		223
<i>Орлов Б. В.</i> Художественность как бытие-ствование	123			

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

В те давние времена, когда университеты еще не были стандартизированы и приведены к единообразию, каждый новоиспеченный доцент или профессор излагал в первой лекции свое жизненное кредо. Он говорил о том, во что верит, каких принципов держится, что собирается сделать в науке.

Редакционная коллегия нового журнала, вероятно, должна начинать точно так же. Правда, слово ее будет не устным, а печатным, а это значит, что и декларации, и последующие результаты останутся на бумаге надолго, стало быть, каждый сможет соотнести обещание и исполнение.

Итак, во что мы верим и чего мы хотим?

Мы хотим основать новую серию публикаций по философии и общественным наукам – по следующим причинам.

а) Потребность в мировоззрении является для человека витальной. Утратив мировоззренческие ориентиры, человек впадает в тяжелый невроз, а порой даже опускается во мрак психоза. Если мировоззренческая потребность человека не будет удовлетворена философией, он обратится к менее развитым и менее утонченным формам мировоззрения, что будет равносильно его деградации.

б) И философия, и общественные науки вовсе не являются безнадежно тоскливой формой следования канону, умерщвляющему дух заодно с плотью. Но в то же время они далеки и от безответственного, разнузданного самовыказывания. Говоря проще, статьи в нашем журнале будут писаться творческими и ответственными людьми.

в) По крайней мере, в отдельно взятом журнале философия сохранит объединяющую роль по отношению к общественным наукам; она будет тем коридором, который позволит общаться донныне разведенным по отдельным комнатам политологам, социологам, культурологам и представителям иных гуманитарных наук. Слухи о смерти философии сильно преувеличены. В конце концов, сам постмодернистский тезис о ее кончине – всего лишь одно из философских суждений.

Хотелось бы надеяться, что редколлегия журнала объединяет не просто специалистов, но и тонких ценителей писательского мастерства. Поэтому мы будем особо приветствовать статьи, в которых глубокое содержание сочетается с хорошим стилем изложения.

А. В. Перцев

РУССКОЕ СРЕДСТВО ОТ ПОСТМОДЕРНИЗМА

Двадцатый век был *веком толп* – и не только в политике.

Восставшие массы не ограничились разорением дворцов и барских усадеб. Точно так же они поступили и с великими философскими постройками прошлого. Их, понятное дело, не столько сожгли, сколько растащили для собственных нужд.

Каждый унес то, что смог схватить – *в понятиях*. И тут же принялся возводить вокруг *усвоенного* свое собственное интеллектуальное обиталище из подручных материалов попроще – из всяких интеллектуальных шлакоблоков да шифера, а то и вовсе из ржавого кровельного железа.

Вышло, конечно, не совсем то, что прежний дворец, но тоже вполне культурно. А наличие в собственном бидонвиле приватизированных обломков великой метафизики вполне позволяло его строителю считать себя наследником культурной традиции. Вот же они, обломки, величественно стоят там и тут в виде цитат. Самые что ни на есть подлинные. Если кто не верит, может пощупать и убедиться: настоящие десять стульев из дворца. И ссылки везде аккуратно сделаны – из какого великого здания что взято.

Точно так же и современный продвинутый исполнитель рэпа нет-нет да и вставит в свои камлания фрагмент из «Князя Игоря» А. П. Бородин, демонстрируя, что он отнюдь не чужд высокой культуре прошлого. Но, конечно, уже преодолел ее, превзошел и двинулся дальше.

* * *

Эксперты по метафизике, чудом уцелевшие в ходе великого культурного катаклизма, впали к концу XX века в тяжкие размышления. Размышляли они конечно же главным образом о себе – о том, что им теперь делать в сложившейся посткультурной ситуации.

Они, эксперты, обвели взглядом результаты архитектурной самодеятельности философствующих масс, покачали головами и констатировали: «Автор умер».

И в самом деле, достаточно было просто оглянуться по сторонам, чтобы убедиться: с гениальными Авторами-метафизиками дело нынче обстоит неважно. Так что сама констатация факта, что Авторы перевелись, была достаточно единодушной.

Но вот интонации, с которой произносилась фраза о смерти Автора, были разными. Одни говорили эту фразу со скрытой досадой. Да, Автор умер, это – печально, но ничего тут не поделаешь. Тенденция, однако. Остается только смириться с распространением безграничной демократии на сферу культуры. Ведь мирятся же сегодня профессора консерватории с мощным звуком из караоке-кафе под ее окнами. Протестовать нет смысла. Не те нынче времена на дворе – поющим

массам рот не заткнешь, так что пришел конец педагогическому тоталитаризму. Каждый исполняет, как умеет, и все имеют право голоса по очереди.

Вот и в философии дело обстоит примерно таким же образом.

Что ж, решили грустные эксперты, и к такой обстановке можно приспособиться. И в ней тоже можно найти себе какое-никакое поле для исследований – особенно если учесть, что деньги на такие исследования выделяют теперь не просвещенные государи, а сами массы, пришедшие к власти. Поэтому можно, скрепя сердце, заняться изучением их самодеятельного творчества (массы любят, когда их изучают). Можно глубокомысленно анализировать их нехитрую метафизическую топотуху с частушками. Можно вдумчиво прояснять, кто из какого разрушенного дворца что утащил и куда затем приспособил в своей конструкции. Можно выявлять всяческие там тенденции и корреляции в хаотичном процессе интеллектуальной приватизации, но при этом питать тайную и несбыточную надежду когда-нибудь пересмотреть ее итоги. Надежду когда-нибудь вернуть все *освоенное* массами на прежнее место и реставрировать былые дворцы во всем их великолепии.

Так обычно мыслят идеалисты с утопическими наклонностями, которые обитают, как правило, на университетских кафедрах истории философии.

Однако совсем иначе настроены другие – записные скептики, прагматики и пессимисты, устремляющие свой взор не в прошлое, а в будущее. Ни на какую реставрацию величественных дворцов они уже давно не надеются, полагая, что массы пришли к власти в культуре всерьез и надолго. А потому способ действия в этой прискорбной ситуации может быть только один – дадаистский: если ты не можешь остановить какой-то процесс, тебе остается только возглавить его, чтобы довести до абсурда и завести в тупик.

Так и возник на Западе агрессивный постмодернизм, своего рода интеллектуальный пролеткульт, который решил окончательно сбросить Авторов с корабля современности, покончить даже с воспоминаниями об их былом авторитете.

Великие Авторы умерли? Вот и славно. Но еще сохранились, сохранились кое-где остатки их великой метафизики! *Мертвый еще хватает живого*, как любил повторять идеолог российского пролеткульта А. А. Богданов. Ту же, в сущности, мысль выразил Х. Ортега-и-Гассет: «Люди из прошлого по-прежнему властвуют над нами; они образуют своего рода интеллектуальную олигархию, подавляющую нас»¹.

А потому надо неустрашимо двигаться еще дальше – к полному раскрепощению свободно рассуждающих масс. Так возьмем же молотки и разобьем последние обломки произведений Великих Авторов, которые еще сохранились посреди интеллектуальных бидонвилей-нахаловок. Надо окончательно растереть их в пыль, чтобы навсегда покончить со всяким культурным диктатом. Требуется совсем закрыть консерватории за консервативность и заменить их передовыми фабриками звезд. А затем и вовсе перейти к повсеместному реалити-шоу – уже без всяких педагогов и сценаристов. Транслировать в эфир совсем уж нехитрые песни современного кочевника, который собственными нутряными словами поет о том, что видит вокруг себя в окружающей его интеллектуальной пустыне. Увидит, скажем,

суслика – так о суслике и поет, пока не встретится дальше какая-нибудь верблюжья колючка.

Подозрительно во всем этом только одно.

Постмодернистское движение за полную демократизацию культуры, за абсолютное равенство в ней, за неограниченное господство бесхитростных масс обычно возглавляют люди, которые к таким бесхитростным массам отнюдь не принадлежат (как не принадлежал к пролетариату и уже упоминавшийся вождь пролеткульта А. А. Богданов).

Право, есть в этом что-то неискреннее.

Люди, претендующие на роль лидеров демократических масс в культуре, получили чересчур хорошее образование в университетах – и уже потому должны с трудом скрывать зевоту, слушая нехитрый интеллектуальный рэп, похожий на бормотание материи.

Почему же они, дышавшие воздухом горных высот культуры, зовут всех опроститься и навсегда спуститься в темные ущелья? Почему они так громко вещают о смерти Автора?

Может быть, потому, что решают таким образом какие-то собственные проблемы? Не хотят ли они специально устроить полное *безрыбье*, чтобы стать на его фоне выдающимися раками? Так это или не так?

Вот потрясающее по своей откровенности признание человека, который временами подозревал, что никогда Великим Автором не станет: «Из тебя ничего не выйдет. Что бы ты ни делал, из тебя ничего не выйдет. Тебе доступны мысли самых великих поэтов, самых проникновенных прозаиков; но хотя и считается, что понимать другого – значит быть равным ему, ты рядом с ними подобен карлику рядом с великаном.

Ты работаешь каждый день. Ты принимаешь жизнь всерьез. Ты пламенно веришь в искусство. Ты умеренно наслаждаешься любовью. Но из тебя ничего не выйдет.

Тебе не приходится думать ни о деньгах, ни о хлебе. Ты свободен, и время тебе принадлежит. Тебе надо только хотеть. Но тебе не хватает силы.

Из тебя ничего не выйдет. Плачь, выходи из себя, – падай духом, надейся, разочаровывайся, возвращайся к своим обязанностям, кати в гору свой камень, – из тебя ничего не выйдет.

У тебя голова странной формы, будто ее высекли размашистыми движениями резца, как голову гения. Твое чело сияет, как чело Сократа. Строением черепа ты напоминаешь Наполеона, Кромвеля и многих других, и все-таки из тебя ничего не выйдет. К чему же эта растрата благих намерений и счастливых дарований, если из тебя ничего не должно выйти?

Где та планета, где тот мир, то божественное лоно, где та новая жизнь, в кото-

рой ты будешь числиться живым среди живых, где тебе будут завидовать, где живущие будут тебе низко кланяться и где ты будешь представлять собой что-то?»²

Трагедия Сальери состоит не просто в осознании того, что он пишет музыку хуже Моцарта. На злодейство его толкает крах фундаментальной веры буржуа – веры в то, что все люди равны от природы. Что никому не дано Богом больше, чем всем остальным. Что у всех от рождения души представляют собой абсолютно чистые дощечки, которые предстоит заполнять исключительно собственными стараниями.

Каин убил Авеля только потому, что ему показалось: Бог несправедливо любит его брата больше. Сальери отравил Моцарта по той же причине: он все-таки убедился, что Моцарт получил от Бога дар, а он, Сальери, такого дара не получил. Ведь гениальность – это способность делать то, чему никто не учил. Не учил никто *из людей*. Значит, этому научил Бог – *даром*.

Гений Моцарт не трудился в поте лица, когда писал музыку. Он писал музыку *играючи*. А кропотливый и упорный труд Сальери так и не позволил достичь таких же вершин. Вопреки любимой поговорке буржуа, утверждающей, что терпение и труд все перетрут.

Тот, кто осознал, что никогда не станет Великим Автором, поскольку не получил дара от Бога, для самоутверждения обыкновенно подается в Критики.

Можно, испытав зависть и сопутствующую ей гамму чувств, отравить соперника – Моцарта. А можно прибегнуть к яду словесному и говорить, подобно критику Валлету: «Флобер – это совершенство таланта, но только таланта». Намекая тем самым, что талант – это еще далеко не главное.

В давние времена гордые польские шляхтичи говорили: «Мы выше своих королей: мы их выбираем». Следуя той же логике, критик ставит себя выше писателя, потому что сам выбирает, кого похвалить за некоторые успехи, а кого отругать.

Так и не став великим Автором сам, Критик в отместку изобретает химерический Общий Литературный Процесс, и все Авторы сразу же превращаются в муравьев одного большого муравейника, на который Критик взирает сверху. Само собой предполагается, что смотреть с таких высот можно, только будучи гигантом.

Если Критик напорист и красноречив, ему удастся убедить публику, что он более велик, чем Автор. В России такая беда уже случалась. Здесь были времена, когда считалось: не так уж важно, что напишут Пушкины и Гоголи, равно как и всякие прочие способные беллетристы, важно другое – что скажут по этому поводу великие Критики, Белинские и Добролюбовы.

И, стало быть, весь постмодернизм – это всего лишь восстание Критиков в культуре, живо напоминающее пересказанный Корнеем Чуковским диалог между ребенком и его бабушкой:

- Бабушка, ты умрешь?
- Умру, внучек.
- И тебя в землю закопают?
- Закопают.
- Вот когда я буду твою швейную машинку крутить!

Смерть Автора даст Критику необычайную, невиданную свободу. Теперь он, Критик, а вовсе не Автор будет писаться с большой буквы. Все понемногу забудут, что швейная машинка – бабушкина. А Великий Критик легко убедит всех, что именно она и велела ему крутить свою швейную машинку. Потому что хотела у него поучиться...

Хотя такое объяснение постмодернизма и напрашивается первым, оно чересчур поверхностно. Ведь Критик в глубине души вовсе не хотел быть критиком. Нет такого Критика, который сам не мечтал бы стать Великим Автором. Но для этого у него просто недостает смелости.

Атакуя классическую культуру, постмодернист всего лишь безуспешно пытается расстаться с собственным прошлым. Университетское образование вколотило в его голову слишком большую систему запретов и ограничений – этакое чудовищное по размерам Сверх-Я. Вот постмодернист и хочет избавиться от него, похоронив Великих Авторов. Западное университетское образование превратило его всего лишь в Комментатора, преклоняющегося перед Гигантами Мысли. Он чувствует себя всего лишь экскурсоводом по Лувру или Эрмитажу, в лучшем случае – копиистом, которому приличествует благоговей перед оригиналом. Он думает, что его угнетают и подавляют Великие Авторы. На самом деле это он угнетает себя сам. Европейское университетское образование сделало его рабом культуры прошлого. Он выдавливает из себя этого раба, но выдавливать получается всего лишь по капле.

Лет пятнадцать тому назад один почтенный преподаватель Педагогической академии Яна Коменского в Праге сообщил мне, что давно собирается побывать в России и даже обдумывает маршрут своей поездки.

«Является ли Екатеринбург историческим городом?» – озабоченно спросил он. Я не сразу нашелся, что ему ответить.

Екатеринбург, без сомнения, на всемирную историю повлиял. Без его науки и индустрии двадцатый век был бы совсем иным. И Европа выглядела бы по-другому. Но мой собеседник спрашивал меня вовсе не об этом. И даже не о том, есть ли в Екатеринбурге памятники истории.

Он задавал вопрос о *духе города*. Именно этот дух и описывает чисто европейское понятие «исторический город».

Это такой город, в котором многовековая история значит и ценится много больше, чем сегодняшней день.

Здесь прошлое стискивает настоящее, заставляя его ходить узкими средневековыми улочками.

Музеи созданы для туристов. Жить в музее было бы сущей мукой. Если благоговеть перед каждой вещью – даже перед стулом, на котором когда-то сидел кто-то из великих, – невозможно будет сделать и шага, не оглянувшись опасливо по сторонам. Не дай бог, заденешь и повредишь какую-нибудь историческую реликвию.

Стены домов в *историческом городе-музее* должны навсегда оставаться такими же, какими они были в Средние века. Внутри, конечно, допускаются всякие вольности. Можно поставить под средневековыми сводами самую современную мебель и электронную технику. И все же, делая это, нынешний европеец где-то в подсознании испытывает вину от такого святотатства. Он чувствует себя каким-то жуком-древоточцем, который скрывается под корой векового дуба и втихомолку разрушает его.

Исторический город – это образ, призванный привлекать туристов. Создавать такой образ должен не только старинный центр, который сохраняется в неприкосновенности. И новостройки вокруг центра-музея тоже должны подделываться под старину.

Один мой знакомый из маленького австрийского городка горько сетовал, что ему не разрешили построить дом по тому проекту, который он облюбовал. Хотя населения в этом городке не больше, чем в крупном российском селе, там существует специальный архитектор, который неуклонно блюдет единство внешнего вида города. Он-то и заявил, что верхний этаж и крыша задуманного дома не соответствуют общему архитектурному стилю. Так что и всякая новая постройка в *историческом городе* должна быть приведена в соответствие с традицией.

В западной университетской культуре дело до сих пор обстоит точно так же. Речь, конечно, о культуре гуманитарной. Никто не обязывает студентов технических университетов с благоговением относиться к паровой машине Уатта или первым автомобилям Форда. Физики тоже уже отошли от ньютоновского видения мира. Но вот на гуманитарных факультетах по-прежнему безраздельно царит гордое сознание того, что университет является *историческим университетом*. Священный трепет перед наследием классиков предполагается по умолчанию, поскольку каждому Храму нужны святые. Но эти святые всего лишь принадлежность Храма, в котором хранятся и почитаются их останки.

Каждого россиянина или американца, который увидит величественную галерею бюстов под сводами аркад Рудольфины – Университета города Вены, поначалу приведут в священный трепет великие имена ученых, высеченные на постаментах. Но лишь присмотревшись к датам, которые указаны под этими именами, он постигнет истинный масштаб ценностей в *историческом университете*. Через черточку указаны вовсе не годы жизни, не даты рождения и смерти. *Даты, высеченные*

ченные на постаментах, фиксируют время работы великих ученых в Университете. Год начала ее и год окончания.

Все это потому, что университет как Храм Истины значим неизмеримо более, чем его святые, вместе взятые. Все, что в жизни человека-ученого не было связано с этим Храмом, увековечиванию не подлежит. Ученый был велик лишь постольку, поскольку был связан с Университетом. Все остальное в его жизни можно просто опустить – как мелкое и несущественное. (Нечто подобное, вообще говоря, утверждал российский император Павел: «Дворянин в России только тот, с кем я разговариваю, и только до тех пор, пока я с ним разговариваю»).

Университет как Храм выше ученого. Потому что Бог выше Храма.

Европейские университеты были созданы по велению римских пап и предназначены для постижения Божественной Истины. Эта иерархия ценностей – вначале Бог, затем Храм Истины с его Духом и лишь после Храма – ученый, занятый в нем служением Истине, – свято сохраняется по сей день, несмотря на все модернистские и постмодернистские наскоки.

История Гражданской войны в России зафиксировала кавалерийскую атаку на пароход. Этот пароход стоял у волжской пристани под погрузкой. Лихие революционные конники внеслись на него по сходням, порубали тех, кто подвернулся им под руку на палубе, а потом так же стремительно усаkali обратно, в степь. Но основная часть команды судна успела спрыгнуть в люки и запереться, а потому от лихой кавалерийской атаки ничуть не пострадала.

Атаки мыслителей эпохи модерна на европейские университеты напоминали эту кавалерийскую атаку на пароход. Копыта их коней гулко прогрохотали по палубам, произведя немалый шум – но и только.

Вот и на цоколе Университета города Вены я видел надпись, сделанную аэрозольной краской из баллончика (стало быть, глас был не консервативно-преподавательский, а студенческий):

«Бог умер.

Подпись: Ф. Ницше.

Ницше умер.

Подпись: Бог».

Как видим, *исторический* Храм Знаний легко отбил кавалерийскую модернистскую атаку и продолжил непоколебимо стоять в веках.

Да, именно Ф. Ницше первым попытался разрушить вековую университетскую иерархию ценностей, когда устами безумца из «Веселой науки» провозгласил: «Бог умер!»

Было ли это прологом европейского постмодернизма?

Боевой клич «Бог умер!», как и все боевые кличи на свете, выдавал желаемое за действительное. Ницше всю жизнь безуспешно пытался убить Бога в себе. Постмо-

дернисты, похоже, не заметили этого – или не пожелали заметить. Они приняли боевой клич Ницше за констатацию факта и сделали из нее свои логические выводы. Если умер Бог, то и университет перестал быть Храмом. Потому что Храмы не переживают смерти своего Бога. А если умер и Университет как Храм, то, значит, перестали быть святыми все его великие служители – Авторы. Они умерли тоже. В чем теперь и следует убедить публику.

Получается, что никаких Авторов-Святых теперь нет. Значит, свят может быть каждый – на свой собственный лад.

А если нет Святых-Авторов, то нет нужды и в Комментаторах-профессорах, которые учат неопитов-студентов благоговению перед Великими Образами.

Вот мы и добрались до самой глубинной причины, порождающей постмодернизм.

Именно Комментаторы-профессора всегда были для постмодернистов ненавистнее всех. Именно они заставили их со студенческих лет испытывать священный трепет перед Святыми Науки – Авторами, чем совершенно парализовали всякое самостоятельное мышление.

Студенту российскому, равно как и российскому преподавателю, выросшему из него, никогда не представить себе, что такое какой-нибудь «Кант-семинар» в европейском университете (равно как и семинар, посвященный изучению творений любого другого классика философии). На таком семинаре никто своих *мнений* о прочитанном отнюдь не высказывает. Позволь себе кто-нибудь такую дерзость, его тут же оборвали бы презрительными словами Гегеля: «Мнение принадлежит *мне*», имея в виду, что ничего личного, субъективного, *моего* в европейской академической науке просто быть не должно. Потому на «Кант-семинаре» следует просто читать вслух тексты Канта, словно Священное Писание – предложение за предложением, и уяснять, что то или иное слово значит *на самом деле*. Критике и сомнениям здесь просто нет места. А Комментатор-профессор всегда поправит и подскажет, как правильно понимать вот это слово и вон ту запятую.

Постмодернисты восстали против такого, музейного подхода к культуре, при котором Комментатор-профессор выступает всего лишь в роли экскурсовода, приравненного к культурным окаменелостям. Экскурсовода, который каждую свою фразу начинает словами: «Известно, что...»

Постмодернистами становятся те, кто чувствуют: Комментатор-профессор с воздетым костлявым перстом до сих пор царствует в их головах, поселившись там со студенческих лет, диктуя строгие правила научных приличий и заставляя безукоризненно играть до автоматизма заученные гаммы.

У Гениев-Моцартов такого царя в голове нет. Это, собственно, и отличает их от заурядных Сальери.

Постмодернисты решили, что надо навсегда покончить с ним, этим Коммента-

тором-профессором, внутренним диктатором. Но у них просто не хватило духа на то, чтобы справиться с ним в одиночку. Вот если бы предварительно убедить всех-всех-всех, что Бог умер, Университет уже не Храм и Авторы тоже мертвы... Тогда бы, пожалуй, и Комментатор наконец отпустил на волю...

Но для того чтобы убедить других, надо вначале убедить самих себя. Иначе никто не поверит.

А убедить себя никак не получается. Ведь предварительный аутотренинг, состоящий в непрерывном повторении заветной формулы «Автор умер», так и не удается!

Он жив, этот Автор, будь он трижды неладен, потому что есть ощущение, что Комментатор-профессор все еще продолжает держать тебя в своих цепких лапах.

Постмодернисты так и остались пай-мальчиками культуры, пытающимися убедить себя и других, что они великие и ужасные разбойники. (Пример им подал, как нам предстоит убедиться, пай-мальчик Ницше, вообразивший себя потомком вольных польских рыцарей.)

Вот прекрасный портрет постмодерниста, принадлежащий перу Малькольма Брэдбери. Один из героев его романа «В Эрмитаж!», Жан-Поль Версо, в кепке с надписью «Я ЛЮБЛЮ ДЕКОНСТРУКЦИЮ», так играет роль великого и ужасного разбойника, истинного корсара культуры: «Я современный философ. Я бы сказал, постмодернистский философ, если в этих терминах нет явного противоречия. Я специалист по опровержению Дидро <...> Слушайте – сейчас я вобью последние гвозди в гроб Просвещения»³.

Право же, есть от чего натерпеться ужаса. Но ведь всего страницей раньше этот кошмарный культурный терминатор задавал недоуменный вопрос, с головой выдающий в нем пай-мальчика: «Знаете ли, профессор: есть в вас что-то этакое, что-то меня тревожит... Да вот эта ваша недавняя цитата из Дидро... Я прочел все, что этот парень написал за всю свою жизнь, а написал он, пожалуй, даже слишком много. Но не припомню, что он что-то такое говорил»⁴.

Хорош же ниспровергатель, который только и делает, что прилежно штудирует ниспроверяемого!

Нет, он, постмодернист, всего лишь бледный эпигон Ницше. Тот искренне полагал, что любое философское учение можно волевым усилием свести к одному-единственному афоризму. Причем этот афоризм он, Ницше, сформулирует сам, не доверяя этого важного дела самому создателю философского учения. Слишком уж тот слаб волей и многословен...

Пытаясь предстать перед собой и перед читателем таким абсолютно вольным духом, Ф. Ницше выделял три этапа пути мыслителя к свободе.

На первом этапе вольный дух подобен верблюду, который сам желает быть навьюченным всей тяжкой поклажей прежней культуры.

На втором этапе он подобен льву, который раздирает на куски все ранее навьюченное.

На третьем этапе он играющее дитя, которое, смеясь, сооружает из этих кусков, как из кубиков, какую-то собственную конструкцию. Чтобы тут же, играючи, одним движением разломать ее и затеять возведение новой...

Ницше искренне хотел быть таким мини-демиургом, вольно творящим и разрушающим культурные миры.

Очень хотел бы стать таким и его мизерный эпигон, европейский постмодернист. Но преуспел он в этом значительно меньше. Постмодернист был очень хорош в роли прилежного верблюда, проходя обучение в университете. Он терпеливо тащил на себе все, чем его нагружали.

Большинство его однокашников, осевших в университете, так и остались верблюдами на всю жизнь. И предел их мечтаний – уточнение местоположения какой-нибудь запятой в классическом тексте.

Но постмодернист дерзнул пойти дальше. Он, ужасаясь собственной смелости, принялся за деконструкцию – и стал выступать в роли этакого деликатного льва, который все никак не приступит к делу великого разрушения, потому что думает: «Чтобы разорвать все в клочья, надо предварительно это все хорошенько изучить. Как же его растерзаешь, если не будешь знать во всех тонкостях, как оно там устроено? А вдруг не получится? И потом: тут важна психологическая подготовка. Чтобы по-львиному выворотить дерево с корнем, надо предварительно убедить себя, что у этого дерева нет никаких корней, есть всего лишь какая-то ризома – хилые корешки травы, переплетенные у самой поверхности».

Постмодернист и поныне там: он все изучает, как устроено подлежащее разрушению в классической культуре, все убеждает себя, что устроено оно неправильно, все доказывает, что надо бы устроить культуру как-то иначе. Он на самом деле похож вовсе не на льва, а на сороконожку, которая все думает, какой ногой ей сделать первый шаг, и никак не может двинуться с места.

Так что играющим ребенком, в невинности своей сооружающим новые культурные миры, постмодернист так и не стал. Он получил слишком хорошее европейское образование.

Тот же Малькольм Брэдбери весьма убедителен, когда показывает: настоящим постмодернистом оказывается вовсе не теоретик постмодернизма, а *Новый Сочинитель*. Эта роль, понятное дело, весьма близка ему самому.

Именно вольности *Нового Сочинителя* (вполне совместимые с его профессорским званием) как раз и оказываются вольностями играющего ребенка, которые конечно же просто ужасают приверженца академической традиции.

Познакомимся с откровениями такого *Нового Сочинителя*, который ныне ставит себя на место якобы умершего Господа Бога со всеми Авторами его.

М. Брэдбери так начинает свою книгу о поездке Дидро в Россию: «Мне кажется, это все-таки роман. Однако он имеет самое прямое отношение к Истории. Но и

ученые мужи порой уклоняются от истины, чтобы придать прошлому хоть какой-то смысл в глазах настоящего. Я тоже, по мере необходимости, старался усовершенствовать реальность. Я изменял факты, даты, состав событий, если они казались мне скучными или неправильными. Я исправлял ошибки в календаре и географии, заделывал щели, передвигал границы, немножко менял национальный состав. Как маленький постмодернистский Хауссман, я непринужденно перепланировал крупнейшие города планеты, покрасивей расставлял здания, вмешивался в работу архитекторов и дизайнеров, смелой рукой прочерчивал широкие проспекты, заставлял автомобили мчаться в другом направлении. Я находил более выигрышное местоположение для статуй, подвергал реорганизации картинные галереи – подчищал, видоизменял или просто перевешивал знаменитые полотна. Я обогатил театральное искусство постановкой некоторых новых пьес и опер. Не менее вольно обходился я с великими литературными произведениями – редактировал одни и переиздавал другие. Памятники я переделывал, иконы подмалевывал, дорожные знаки ставил, где хотел, оккупировал вокзалы и станции. Но разве не так поступает сама История, когда вписывает наши живые, человеческие истории в небесную Книгу Судеб?»⁵

(И опять же заметим, что *Новый Сочинитель*, презревший все академические правила и каноны, равняется на Ницше. Разве не он, Ницше, первым переписал на свой лад историю древнегреческой культуры, чтобы она не была такой бесполезной и имела хотя бы какой-то смысл для современности? Разве не он представил древнегреческую трагедию так, что она оказалась как две капли воды похожей на музыкальную драму Вагнера? Разве не ополчились на него за такие неслыханные вольности приверженцы классической филологии в Германии? И разве не ответил Ницше им холодным презрением Юпитера, которому позволено то, чего не позволено быку? Точнее, верблюду, обреченному таскать тяжкую ношу образования...)

Столь *беспредельная* смелость *Нового Сочинителя* потрясает даже постмодерниста-теоретика.

Жан-Поль Версо, все в той же кепке с надписью «Я ЛЮБЛЮ ДЕКОНСТРУКЦИЮ», уличает *Нового Сочинителя* в ужасном преступлении: в своем докладе тот привел цитату из Дидро, придуманную им самим. В ответ *Новый Сочинитель* только пожимает плечами и отвечает: «Вы правы, возможно, он и в самом деле ничего такого не говорил. Но вполне мог сказать что-то в этом роде. Мне так кажется. А вам?»⁶

Ведь Дидро умер, как умерли все Авторы в мире. Стало быть, все, что они говорили, уже не имеет значения. *Новый Сочинитель* вполне придумает за них то, что они *могли бы сказать*... Придумает так, чтобы было интересно *главному заказчику – читающей публике*. Ведь именно она демократически голосует за *интересное* своими деньгами, покупая его книги.

В. В. Миронов так описывает эту черту торжествующей демократии в культуре: «Главный стандарт – шоу. По законам шоу строится все. В том числе наше

клиповое сознание. В этом сознании нет места, например, автору. Зритель сам становится автором. Почему ему все время навязывают, что Анна Каренина должна умереть? А может, я не хочу, чтобы она умирала? Мой запрос изучают – сюжет меняют. По этим законам строится сериал»⁷.

Нет, если хорошо приглядеться, он вовсе не Играющее Дитя, этот *Новый Сочинитель*. Во все не свободно он творит свои конструкции из осколков классической культуры. Он отнюдь не сверхчеловек, пришедший на смену умершему Богу. Он всего лишь марионетка в руках Демократического Потребителя Массовой Культуры. Правда, сам *Новый Сочинитель* Малькольм Брэдбери называет этого кукловода более высоким именем – Потомство...

«В своей книге я также сводил вместе людей, которые никогда не встречались, но которым наверняка стоило познакомиться. Для этого я вносил изменения в их биографии и карьеры, придавал их характерам новые черты и придумывал для них новых возлюбленных. Особенно щедр был я к своему главному герою – Дени Дидро, самому очаровательному из философов, ныне, увы, забытому: напоминает о нем лишь название одного из районов Парижа и станции метро. Дидро и сам чувствовал зыбкость своего существования, сам ощущал себя лишь игрушкой Потомства – этой странной формы коллективной памяти, которая то хоронит, то воскрешает, то возносит, то смешивает с грязью, то разрушает, то восстанавливает. Дидро понимал, что История не что иное, как жалоба прошлого на настоящее, но при этом прошлое, настоящее и будущее способны перемешиваться и проникать одно в другое. Я выступал от лица Потомства и по-своему формировал жизнь философа, упорядочивая слухи и сведения о нем. Я подарил ему (думаю, Дидро не возражал бы) несколько приятных, необычных и насыщенных месяцев, развил некоторые его идеи и сюжеты, придумал и приписал ему несколько мистификаций. В общем, взлез на его сайт в Книге Судеб и основательно там покопался»⁸.

Да, именно (еще) Читающая Демократическая Публика водит пером *нового сочинителя*, придирчиво следя за тем, чтобы ей было интересно. Чтобы она ни на секунду не заскучала. (По той же причине певец сегодня должен не просто петь для нее, а конвульсивно двигать максимально оголенными частями тела на фоне веселых картинок клипа.)

Новый Сочинитель, к сожалению, этой возможности лишен.

(И опять же: как тут не вспомнить о Ницше, который призывал не доверять написанным в книге словам, поскольку нельзя видеть, с какой миной и в какой позе они были сказаны!)

Не имея возможности корчить рожи на публике и плясать перед ней в том виде, который в девятнадцатом веке именовался «неглиже с отвагой», *Новый Сочинитель* вынужден завлекать своего Массового Демократического Читателя иными средствами.

Он превращает жизнь великих людей в занимательный караван историй. Правда, у большинства *Новых Сочинителей* самые разные великие люди получаются похожими на них самих словно две капли воды. Если такой *Новый Сочинитель* плодовит, начинает казаться, будто вся человеческая история творилась скопищем близнецов. Впрочем, иногда фантазии *Новых Сочинителей*, подsunувших читателю себя вместо якобы умершего Автора, бывают достаточно затейливыми. Но все равно даже эти затейливые фантазии говорят главным образом о них самих...

Закончим эти отвлеченные рассуждения тем, что определим наконец собственную позицию – во избежание кривотолков и недоразумений.

Современному россиянину западный постмодернизм просто органически чужд, хотя бы потому, что он никогда не жил в *исторических городах*, в которых вековечные каменные постройки давят тяжким грузом, а прошлое ценится выше настоящего и будущего.

Возможно, причины тому были географическими – к примеру, хотя бы бедность быстро истощавшейся почвы, то и дело заставлявшей россиянина переходить на новые места. Пока бы он строил себе несокрушимый каменный дом, на окрестных землях уже перестало бы произрастать что-либо в таких количествах, которые можно рассматривать всерьез.

А потому дом россиянина на протяжении веков был деревянным – бревенчатым. *Скатать* его можно было значительно быстрее, чем каменный, если навалиться всем миром.

Бревенчатые российские города, больше похожие на деревни, часто горели. А на пепелище приходилось строить все заново. Привычный к таким регулярным архитектурным преобразованиям, россиянин не стал испытывать никакого пиетета и перед каменными постройками, когда они появились. Даже перед самыми лучшими и известными на весь мир.

Архитектор В. И. Баженов (1737–1799) намеревался полностью перестроить Московский Кремль и даже успел снести пять его башен, а кроме того – палаты, в которых жил Иван Грозный. Конечно, любой архитектор так и мечтает снести что-нибудь в самом центре столицы, чтобы увековечить себя, возведя на этом месте свое здание. Но дело тут не в самом архитекторе, а в тех людях, которые дают разрешение на снос. А эти люди, в соответствии с российским менталитетом, полагали, что новое – лучше, совершеннее и красивее старого. Лишь оклик грозного И. В. Сталина остановил попытку его соратников расширить Красную площадь – путем сноса храма Василия Блаженного. А какие можно было бы проводить парады геройских воинов и физкультурников! Какие гимнастические пирамиды о светлом будущем могли бы построить они своими живыми телами! В противовес каменным, мертвым и застывшим зданиям прошлого!

Где сегодня тот архитектор, который строго надзирал бы за сохранением архитектурного облика центра Москвы? Где, спрашивается, многочисленные реставраторы, непрерывно и трепетно сберегающие питерские фасады?

Нет, право, взор человека российского всегда был устремлен в просторы будущего. А сегодня и подавно. Тьмы и тьмы сегодняшних реформаторов образования с восторгом принялись разорять классические российские университеты до основания. Какой-нибудь Новый Университет или Современный Университет представляется им значительно лучше старого, который за свои 250 лет наверняка устарел. *Скатать* университет нынче можно быстро, словно избу. Вон сколько их возникло в годы постперестройки. Сегодня что ни вуз, то университет. Если он, конечно, не Академия.

Можно, отрешиться от низменного материализма и найти причину духовную. Рассудить так, что вечное и незыблемое для россиянина всегда было где-то *вдали* – если не на небесах, то хотя бы в Константинополе.

Российские цари так и не вняли призыву псковского монаха Филофея – и не превратили Москву в Третий Рим, который *стоит на месте*, не меняясь, не признавая новаций и, значит, не греша, а потому пребудет вечно. Государство российское непрерывно двигалось, но вечное и незыблемое все равно оставалось дальним и виртуальным. А то, что было рядом, здесь, вокруг, отнюдь не рассматривалось как вечное и незыблемое. Тут все непрерывно сносилось и перестраивалось.

Теснота средневековых улиц никогда не стискивала российскую душу. А потому россиянин никогда не благоговел перед прошлым – ни перед собственным, ни тем более перед чужим. Он вообще ни перед кем не благоговел. Он сразу же был тем вольным духом, стать которым Ницше только призывал европейца.

Ни одного российского школьника, ни одного студента за всю историю страны так и не удалось превратить в верблюда, добровольно навьючивающего на себя груды знаний. Пиетет перед культурой прошлого был ему неведом. Поэтому не было нужды превращаться в льва, чтобы разделаться с гнетущим багажом знаний. Он был и остается невинным играющим ребенком, которому профессора ставят оценку «уд», трактуя ее втайне как «удивительно».

Нынешние школьник и студент – равно как, впрочем, и многие их нынешние преподаватели – с легкостью делают то, чем необыкновенно гордится Новый Писатель Малькольм Брэдбери. Он, нисколько не затрудняясь, изменяет факты, даты, состав событий, если они кажутся ему скучными и неправильными. Он с великой невинностью ребенка вносит свои поправки в календари и географические карты, передвигает границы, придумывает несуществующие оперы, сводит людей, которые никогда не встречались.

Эка невидаль для него – перенести какого-нибудь исторического деятеля из одного века в другой!

То, что легко дается, мало ценится. Поэтому ни один русский никогда не кичится своим девственным постмодернизмом. Хотя он, если вдуматься, уже давно находится там, куда еще только зовут отправиться европейские постмодернисты.

Великий Автор, не вызывающий ничего, кроме благоговения, в России никогда не умирал, потому что никогда не рождался. Здесь никому не внимали, раскрыв рот, а сразу же начинали перебивать и говорить свое. Желание трепетно скопировать классика здесь просто не возникало. Человек русский, едва услышав что-нибудь, тут же принимался импровизировать на эту тему, словно заправский джазмен. И при этом ничуть не страдал от сознания, что он кого-то таким образом искажает.

А все потому, что человек русский всегда больше ценил не Творение, а Мастера, точно так же, как больше ценил живого работника, чем построенный им дом. Этот дом рано или поздно придется оставить, чтобы возвести новый – на другом месте. Были бы руки да мастерство, а за домом дело не станет.

Так и в культуре Творение есть нечто застывшее навсегда, а значит мертвое. А Мастер – живой. Потому большая часть российской философии осталась попросту не записанной. Чего там записывать за собой! Ведь мы живы и завтра еще не так сможем. Утро вечера *мудренее*.

Просвещение российское было к тому же особым: оно с легкостью соединяло занятия науками с теми доблестями, которые впоследствии стала воспевать философия жизни – в пику рационализму. Жизненный порыв российского просвещения прекрасно выразил друг А. С. Пушкина Н. М. Языков (1803–1846), семь лет штудировавший науки на философском факультете Дерптского университета, но диплома так и не получивший по причине избытка витальности:

Дороже почестей и злата
 Цени свободу бурсака!
 Не бойся вражьего булата,
 Отважно стой и мсти за брата
 И презирай клеветника!
 Лови трудов благую сладость,
 Науки, песни и вино:
 Одной красавице – всю младость:
 С ней мрак и свет, печаль и радость,
 Уста и сердце – заодно!
 Но бодро кинь сей мир прекрасный,
 Когда зовет родимый край:
 За Русь святую в бой ужасный,
 Под меч судьбины самовластной
 Иди и живо умирай!
 Цвети же, Русь! Добро и слава
 Тебе, отчизне бурсака!
 Будь чествою первая держава,
 Всегда грозна и величава,
 И просвещенна, и крепка!⁹

Идея жизнерадостной науки, которую только вынашивал Ницше, реализована здесь с максимальной полнотой: даже умирать за Отчизну следует *живо*. Так что Ницше со своими мечтаниями о воле к мощи оставался аутсайдером в сравнении с воинственными российскими просветителями. Он, Ницше, всего лишь *хотел*

свести все чужие философии к афоризмам. Крутые российские мудрецы без труда *сделали это*. Сам Ницше получил бы суровый урок истинной воли к мощи, если бы узнал, к каким кратким двум-трем афоризмам свели его собственное учение в России...

Образы Языкова, вдохновлявшие многие поколения российских просветителей, не имели ничего общего с застывшими храмами и тесными улочками университетских городов. Они скорее походили на шопенгауэровский образ бушующего океана, который был призван символизировать буйство воли в мире.

Нелюдимо наше море,
День и ночь шумит оно;
В роковом его просторе
Много бед погребено.

Смело, братья! Ветром полный,
Парус мой направил я:
Полетит на скользки волны
Быстрокрылая ладья!

Облака бегут над морем,
Крепнет ветер, зыбь черней;
Будет буря: мы поспорим
И помужествуем с ней.

Смело, братья! Туча грянет,
Закипит громада вод,
Выше вал сердитый встанет,
Глубже бездна упадет!

Там, за далью непогоды,
Есть блаженная страна,
Не темнеют неба своды,
Не проходит тишина.

Но туда выносят волны
Только сильного душой!..
Смело, братья! Бурей полный
Прям и крепок парус мой¹⁰.

Европейский постмодернист все еще мечтает избавиться от Авторов и Комментаторов, чтобы обрести наконец собственную свободу. Российский мыслитель желает прямо противоположного. Ему очень хотелось бы у кого-нибудь поучиться. Но увы, это никак не получается. Все те наставники, которые попадались россиянину до сего дня, оказывались как-то слабоваты. Нет, на роль классиков они никак не тянули...

А между тем собственная безграничная свобода в культуре уже давно утомляет девственного российского постмодерниста. Может быть, он все ж таки есть где-то там, вдали, этот самый мудрый наставник? В писания каждого нового лите-

ратора, философа, вероучителя россиянин вглядывается с великой надеждой. Но увы. «Нет, и в церкви все не так. Все не так, как надо».

Ждем-с.

Только человек русский мог написать удивительную фразу: «Рукописи не горят». Европейец знает, что они горят и горят прекрасно. Именно потому европейец трепетно бережет и всячески сохраняет их. И в конце концов оказывается погребенным под их грузом, призывая из-под него к постпостмодернизму.

Русский человек, напротив, полагает, что всякая рукопись вечна лишь по той причине, что по-настоящему она живет только в душе Автора-Мастера. Здесь ее не достанет никакой огонь. И никакая карающая рука Власти.

Не в книгах хранится учение, а в человеке.

Именно потому все российские мыслители и художники всегда стремились пробиться сквозь окаменевшие и застывшие в «напечатанных книгах» (Г. Коген) следы, оставленные Мастером, к нему самому. Они, как М. Волошин, всегда страстно мечтали мысленно войти в его кабинет. Сделать то, к чему в Европе только призывал, но так и не осуществил В. Дильтей – раскрыть книги Авторов в сафьяновых переплетах, но пройти *сквозь тексты* к самим Авторам. Не *к самим вещам*, а *к самим людям*. Проникнуться их автобиографиями, дневниками и письмами, вчувствоваться в портреты их друзей и недругов. Проникнуться неповторимой аурой, которой всегда окружает себя великий человек. Пережить вслед за ним все его триумфы и неудачи. Не благоговеть, не творить кумиров и не издавать восторженных возгласов.

Не *объяснять*, подводя индивидуальное под общее и особенное.

А *понимать* – так, как один человек может понять другого.

То, к чему только звал В. Дильтей, блестяще сделал Ю. Тынянов. Он не убивал Автора. Он воскрешал его своим пониманием.

Пора, право, писать не *историю философии* и не *историю философий*, а *историю жизни философствовавших людей*.

Ведь реальная жизнь человека много богаче и интереснее, чем все фантазии о ней. В этой жизни бывает такое, что даже не снилось – не только мудрецам, но и самым отъявленным, записным фантазерам – *Новым Сочинителям*.

¹ Ортега-и-Гассет Х. Размышления о Дон Кихоте. СПб., 1997. С. 32.

² Ренар Ж. Дневник. Калининград, 1998. С. 13

³ Брэдбери М. В Эрмитаж! М., 2003.

⁴ Там же. С. 137.

⁵ Там же. С. 9.

⁶ Там же. С. 137.

⁷ Миронов В., Минаев Б. Кому нужны умные люди? // Огонек. 2004. № 51. С. 24.

⁸ Брэдбери М. В Эрмитаж! С. 9–10.

⁹ Языков Н. М. Песня (любое издание).

¹⁰ Языков Н. М. Пловец (любое издание).

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ И ЛОГИКА

Л. Л. Леоненко

МЕТАФОРА И АНАЛОГИЯ

О проблеме

Метафора является перманентной темой не только лингвистических, но и философских, психологических, педагогических исследований. Многие важные логико-философские работы, посвященные метафоре, касались ее эпистемических функций, ее роли в формировании новых понятий. В последнее время растет интерес к метафоре со стороны специалистов в области Computer Science.

Странно, однако при всем при этом логическая структура метафоры изучена недостаточно. Немногие авторы современных работ по исследованию метафоры идут далее общего тезиса о том, что «в основе метафор лежат аналогии». Это приводит к смешиванию указанных понятий, особенно заметному в работах по компьютерному моделированию метафор.

Аристотель считал «метафору по аналогии» одним из четырех возможных видов метафоры, понимаемой как перенос *имени* с одного предмета на некий иной предмет¹. Но Аристотель, как известно, понимал аналогию как сходство отношений, *пропорцию*², а последняя трактуется ныне как лишь один из возможных видов аналогии. С современной точки зрения другие аристотелевские типы метафор также базируются на аналогиях, хотя и отличных от пропорции. В лингвистических теориях метафоры вплоть до начала XX века она толковалась как «сокращенное сравнение». В XX веке традиционная точка зрения подверглась пересмотру, в некоторых отношениях весьма радикальному. Сейчас преобладает мнение, согласно которому метафора связана со сравнением, однако не сводится к нему. Нужно ли ввиду этого пересмотреть связи метафоры и аналогии, вопрос не исследован.

В данной статье обсуждается логическая структура метафоры и ее связи с аналогией.

Является ли метафора выводом?

Поставленный относительно аналогии, этот вопрос ни у кого не вызывает сомнений. Относительно метафоры они присутствуют³. На первый взгляд кажется, что перенос имени с объекта-«модели» на объект-«прототип»⁴ метафоры, коль скоро он произведен, должен:

а) на чем-либо основываться (по Аристотелю и многим его последователям, он основывается на *сходстве* «модели» и «прототипа»); и

б) сопровождаться перенесением некоторой *информации*, как-то связанной с переносимым именем.

Тот, кто принимает «а» и «б», фактически истолковывает метафору как вывод – аналогию (быть может, неявную или незавершенную аналогию – в случаях, когда основания сходства и/или переносимая информация не уточняются, остаются неопределенными).

Тем не менее некоторые современные исследователи метафоры настаивают на пересмотре или по крайней мере уточнении тезисов «а» и «б». Что касается «а», то здесь основное уточнение видят в том, что «в основе метафоры лежат как сходства, так и *несходства* (курсив мой. – Л. Л.) между свойствами ее референтов»⁵. Это подкрепляется разнообразными примерами и их теоретическими экспликациями, которые будут обсуждаться ниже.

Другой аргумент против тезиса «а» состоит в том, что метафора не столько выявляет, сколько *создает сходство* между моделью и прототипом⁶. Однако большинство сторонников этого аргумента признают, правда с теми или иными оговорками, что новое сходство создается на основе некоторых «уже имеющихся» сходств. Часто подчеркивают, что эти, последние, не задаются явно, но лишь подразумеваются. Замечают, что сходство модели и прототипа метафоры не должно сводиться к их «общим атрибутам», но может иметь форму *family resemblances*. Но, в общем, роль сходства как по крайней мере одного из оснований метафоры можно считать общепризнанной.

Что касается тезиса «б», то на вопрос: не переносятся ли на прототип метафоры – вместе с именем модели – и некоторые *иные* ее признаки, даются самые разные ответы: от утвердительных до категорически отрицательных. На мой взгляд, анализ посвященных метафоре работ дает основание считать, что *оба* этих типа ответов подтверждаются различными примерами употребления метафор. *Иногда* метафора не предполагает и даже решительно отказывается от указания (во всяком случае, *явного* указания) тех признаков модели, которые она призвана «индуцировать» у прототипа. Так часто бывает в поэзии, ораторском искусстве и т. п. «Не спалось, – а ніч, як море» (Т. Г. Шевченко), нужны ли здесь объяснения, обоснования, комментарии? Анна Вежбицкая замечает: «Мы имеем право (в определенного рода текстах) дополнить метафору *жемчуг* до *жемчуг зубов*, но не имеем права восстанавливать третий элемент типа *белый, ровный, блестящий*»⁷.

Но столь же часто полагают, что метафорическое высказывание если не прямо требует, то «настойчиво побуждает» приписать прототипу некоторые свойства модели. «<...> Когда поэт [говорит] об Ахилле: “он ринулся, как лев”, это есть сравнение. Когда же он говорит: “лев ринулся” – это есть метафора: так как оба обладают храбростью, то поэт, пользуясь метафорой, назвал Ахилла львом»⁸. Эндрю Ортони приводит весьма убедительные аргументы в пользу того, что в метафоре «афишные тумбы похожи на бородавки» переносится вполне определенное свойство: «быть безобразным»⁹. Конечно, храбрость Ахилла не вполне тождественна храбрости льва, а безобразие бородавок отличается от безобразия тумб. Но использование одинаковых *терминов* в обоих случаях уместно. Поэтому многие исследователи метафоры согласны с тем, что она предполагает вместе с переносом имен перенос признаков – сопровождаемый, возможно, трансформацией и переосмыслением последних.

Может показаться, что некоторые *визуальные* метафоры – в частности, используемые в компьютерных системах визуального программирования – служат примерами метафор, не предполагающих переноса признаков или иных выводов. Иногда компьютерные метафоры трактуются как преимущественно мнемонические средства, облегчающие различение и узнавание обозначаемых ими абстракций в составе среды программирования¹⁰. Но многие специалисты подчеркивают как необходимое требование, чтобы визуальная метафора способствовала созданию у пользователя *правильной* модели функционирования компьютерного приложения, что означает правильность *выводов* о работе последнего на основании наблюдаемых изображений¹¹.

Иногда высказывается мнение, что метафора акцентирует внимание на *отношении* между прототипом и моделью, *не предполагая вывода* на основе этого отношения (или считая вывод второстепенным). Так, С. С. Гусев пишет: «Метафора создает контекст “как если бы” совпадения, в котором главным становится не возможность переноса информации с уже освоенной предметной области на область неизвестного, а фиксация специфических особенностей взаимодействия различных способов отражений сопоставляемых объектов. <...> Говоря, например, о средневековом короле: *Ричард – лев* <...> возникает представление о том, что в королевской власти всегда присутствуют насилие, жестокость, зверство. Семантическая информационность метафорических высказываний обусловлена тем, что их содержание относится не столько к самим реально существующим объектам, выраженным понятиями “волк”, “лев”, “человек”, “король”, сколько к отношениям между этими понятиями, их смысловыми ассоциативными комплексами»¹².

Тем не менее, на мой взгляд, такое выявление отношений между понятиями сопровождается переносом информации, и можно оспорить *обязательность* ориентации метафоры на подчеркивание отношений. Эта ориентация может преобладать в некоторых случаях, но быть крайне незначительной в других. В пьесе А. К. Толстого «Царь Федор Иоаннович» два средневековых правителя – Иван Грозный и его сын Федор – названы соответственно «высокой горой» и «провалом в

чистом поле» для того, чтобы подчеркнуть «реально» присущие им государственные качества, а не для того, чтобы привлечь внимание к их абстрактным связям с горами и пропастями¹³.

Суммируя все изложенное выше, следует, видимо, признать, что имеются весомые свидетельства как в пользу тесной связи понятий «метафора» и «вывод по аналогии», так и того, что часто эта связь является «латентной», скрытой и/или нечеткой. Но каков характер этой нечеткости? Попытка уточнить некоторые ее аспекты предпринята в следующем разделе.

Метафора – приглашение к выводу

Многие исследователи приводят убедительные доводы, показывающие, что истолкование метафоры должно учитывать коммуникативную ситуацию, в которой она употребляется¹⁴. Приведу еще один пример. Александр Дюма-отец так описывает гнев молодого Людовика XIV: «Если я не способен владеть собой, – зарычал юный лев с угрожающим жестом, – то, ручаюсь вам, ваше величество, – я сумею совладать с теми, кто меня оскорбляет»¹⁵. Сравнивая трех упоминаемых выше «львов» – Ахилла, Ричарда и Людовика, трудно не согласиться с тем, что в последнем случае речь идет вовсе не о храбрости Людовика, а скорее о насилии и жестокости, которых должны опасаться его придворные (и, согласно Дюма, придворные не замедлили сделать соответствующие выводы).

Давайте предположим, что:

М1) метафорическое употребление термина предполагает некоторое *приглашение* выполнить умозаключение;

М2) это приглашение распознается благодаря «напряженности» (англоязычные исследователи метафоры употребляют термин *tension*), возникающей вследствие неполной «уместности» употребления термина в данном контексте;

М3) контекст задает «направленность» умозаключения на перенос тех или иных свойств и/или отношений с модели на прототип метафоры.

Можно отметить, что гипотезы М1 – М3 согласуются с различными теоретическими концепциями метафоры. Так, по Аристотелю, метафора является эффективным и изящным инструментом передачи знания: «Естественно, что всякому приятно легко научиться [чему-нибудь], а всякое слово имеет некоторый определенный смысл, поэтому всего приятнее для нас те слова, которые дают нам какое-нибудь знание. <...> Наиболее достигает этой цели (легко научить. – Л. Л.) метафора, например, если поэт называет старость стеблем, остающимся после жатвы, то он научает и сообщает сведения с помощью родового понятия, ибо и то и другое – нечто отцветшее». Научить и сообщить сведения – значит передать знание, то есть перенести некую информацию с модели на прототип метафоры (сравн. гипотезу М3). Но удачная метафора не сообщает новое знание «прямо», а предполагает некие интеллектуальные усилия со стороны слушателя: метафоры, пишет Аристотель, «закljučают в себе загадку» (сравн. гипотезу М2). Слушатель «приглашается» разгадать ее (сравн. гипотезу М1), и в случае успеха «для него становится яснее, что он узнал что-нибудь [новое], раз это последнее противоположно

тому, [что он думал]; и разум тогда как бы говорит ему: “Как это верно! А я ошибался”»¹⁶.

Анна Вежбицкая подчеркивает важность так называемого катализа – дополнения текста, содержащего метафору: «Если в тексте отсутствуют указания, позволяющие реконструировать его полный вариант, то анализ [метафоры] нельзя довести до конца...»¹⁷ Такую реконструкцию должен выполнить читатель текста, метафора «приглашает» его к этому. Н. Д. Аругюнова образно характеризует метафору как «приговор без судебного разбирательства, вывод без мотивировки»¹⁸. Но чтобы понять метафору, соответствующее разбирательство и вывод нужно выполнить (пусть и не исчерпывающим образом). В некоторых работах предприняты попытки уточнения характера таких выводов. Так, Кристель Фрике, основываясь, в свою очередь, на идеях Н. Гудмена и Д. Дэвидсона, полагает, что истолкование метафоры всегда требует согласования семантических областей, связанных с прототипом и моделью метафоры. В случае «застывших» метафор¹⁹ эти области уже согласованы, но для «подлинных», заслуживающих своего названия метафор их согласование (к нему «приглашается» толкователь) необходимо для понимания метафоры²⁰.

Научные метафоры обычно предполагают коммуникативную ситуацию, в которой приглашение к выводу подразумевает – как важнейший компонент – проверку границ применимости данной метафоры. Уточнение границ применимости сдвигает метафору в направлении аналогии, поскольку выявляет главные черты процедуры сравнения модели и прототипа метафоры. Целью такого уточнения часто является построение формальной схемы, одинаково применимой и к модели, и к прототипу. Дедре Гентнер разбирает метафору Резерфорда «атом водорода подобен Солнечной системе» и признает решающим доводом в пользу ее уместности общность формы двух систем уравнений, описывающих движение планеты вокруг Солнца и электрона вокруг ядра²¹. Замечу, что сходство систем уравнений уже трудно воспринять как метафору, но термин «аналогия» возражений не вызовет. Это имеет место и в случаях, когда формальная схема, подразумеваемая метафорой, «не доводится» до уравнений. Например, предлагают объяснять механизмы кровообращения у человека путем применения метафоры «водно-транспортной системы»²²:

сосуды – каналы; эритроциты – баржи; кислород – грузы; сердце – насос

и т. д. При этом разрабатываются довольно подробные *схемы связей* между понятиями теории кровообращения и транспортных систем, а целью является стимулирование у учащихся верных (или «близких к верным») ответов на вопросы вроде «Как нужно понимать утверждение: “Сердце ПЕРЕКАЧИВАЕТ кровь по сосудам тела”?»» Подобные вопросы формируются и обрабатываются в ходе диалога-«игры» студента с компьютером.

Особый случай «приглашения к выводу» имеет место тогда, когда истолкование метафоры должен выполнить не человек, а компьютер. Во всех известных мне работах такого рода метафора *практически сводится к аналогии*. В компью-

терных системах, допускающих метафорическое использование лексических и/или визуальных объектов, последние выступают как составные части выводов по аналогии. Авторы компьютерных систем обработки метафор, как правило, явно описывают типы аналогий, принимаемые ими в качестве схем такой обработки. Это может быть парадегма²³; четырехчленная пропорция (идейно сходная с классической *ἀναλογία* греков, но с детализированными отношениями между терминами)²⁴; морфизмы различного вида²⁵; комбинации изоморфизма и парадегмы²⁶. На мой взгляд, упомянутые компьютерные модели служат важным свидетельством того, что адекватное истолкование метафор предполагает детализированное исследование аналогий того или иного типа.

Можно ли, учитывая все это, сказать, что метафора всегда приглашает к некоторому типу вывода *по аналогии*? И, усиливая это утверждение, – что она приглашает *только* к аналогии? Обсуждение этих вопросов – в следующем параграфе.

Метафора как «баланс» положительной и отрицательной аналогий

Как уже упоминалось, многие исследователи обращают особое внимание на то, что в «подлинных» метафорах важнейшим моментом является подчеркивание *несходства*, различий модели и прототипа. Метафора тогда заслуживает этого названия, когда переносит имя с модели на прототип *вопреки* их несходству. Именно в этом видят напряжение (*tension*), предполагаемое метафорой. Если аспект несходства «отходит на задний план», «сглаживается», «напряжение ослабевает», то метафоричность утрачивается, метафора превращается в «застывшую» и уже не воспринимается как таковая²⁷. Исследователи в области Computer Science также отмечают, что иногда бывает удачной именно та метафора, которая подчеркивает различия (а не только сходства) между моделью и прототипом²⁸.

В некоторых работах отмечается, что несходства модели и прототипа, подразумеваемые метафорой, могут быть сделаны эксплицитными без утраты метафоричности, в то время как эксплицирование сходств разрушает метафору как таковую. Вот что пишет об этом Н. Д. Арутюнова: «Сокращенное в метафоре противопоставление может быть восстановлено. Оно и в самом деле нередко присутствует в метафорических высказываниях: *Утешенье, а не коляска* (Гоголь); *Едешь, бывало, перед эскадром; под тобой чорт, а не лошадь* (Л. Толстой) <...>». И далее: «Особенно категорически не допускает метафора указания на то свойство, которое дало повод для уподобления: **Своей косолапостью Собакевич был медведь*. Метафора сама занимает то синтаксическое место, которое предназначено для экспликации основания сравнения, а именно позицию предиката: *Собакевич неуклюж, тяжеловесен и косолап как медведь* → *Собакевич настоящий медведь*»²⁹.

Думаю, можно добавить к этому: явное указание признаков, по которым уподобляются модель и прототип, разрушает метафору, но сохраняет аналогию (см. выше пример Н. Д. Арутюновой, отмеченный *), а точнее, доопределяет, дополняет первую до второй.

Я предлагаю для обсуждения следующую «гипотезу баланса».

НВ. Любая «подлинная» метафора «приглашает» к проведению (или «обнаружению») *двух* аналогий:

1) *положительной* A^+ , предполагающей перенос значений каких-то признаков с модели на прототип метафоры; причем *описание этих признаков* в «приглашении» отсутствует либо является *существенно неполным*;

2) *отрицательной* A^- , предполагающей перенос *противоположных* значений ряда признаков с *прототипа на модель* метафоры; эти признаки (или часть их) могут быть указаны явно;

3) степени достоверности аналогий A^+ и A^- сравнимы друг с другом (имеют «одинаковый порядок», *сбалансированы*);

4) процедура сравнения $Ср^+$ модели и прототипа, предполагаемая аналогией A^+ , *не является* полностью *определенной*; для A^- это, вообще говоря, необязательно.

В связи с гипотезой *НВ* возникает много вопросов, нуждающихся в прояснении. Например, должны ли аналогии A^+ и A^- относиться к одному и тому же типу? Как «проверять баланс», то есть выяснять соотношение степеней достоверности A^+ и A^- (скажем, могут ли они трактоваться как степени субъективной уверенности коммуникантов в процессах употребления метафор, etc.)? Желательны какие-то классификации возможных «неопределенностей» процедуры сравнения $Ср^+$. И так далее.

Отдельное замечание необходимо по поводу формулировки пункта 2 гипотезы *НВ*. В нем подчеркивается, что для аналогии A^- модель и прототип исходной метафоры *меняются местами*. То есть предполагается, что в метафоре «под тобой чорт, а не лошадь» (прототип – «лошадь», которой приписываются некие атрибуты «чорта»); сообщается также о *чертях*, что они не предназначены для верховой езды. Подобно этому в метафоре «в Европу прорубить окно» (где прототипом можно считать внешнеполитические связи России) сообщается кроме прочего, что *окна* не имеют отношения к политике и географии, а *топор* – отнюдь не средство укрепления межгосударственных связей. Но применимо ли подобное толкование к *любым* метафорам? Ответ предполагает как минимум анализ значительно большего числа «фактических» метафор.

В данной статье не ставится задача прояснить «до конца» все упомянутые вопросы. Вместо этого я рассмотрю, как некоторые способы истолкования метафор, предложенные разными исследователями, согласуются с гипотезой *НВ*.

Амос Тверски предполагает, что при интерпретации метафор человек ищет множество признаков, по которым следует сравнивать модель и прототип метафоры, чтобы объяснить, «оправдать» ее уместность³⁰. В терминах гипотезы *НВ* можно было бы сказать, что формируется, доопределяется не вполне четкая процедура сравнения $Ср^+$ положительной аналогии A^+ . С другой стороны, сама необходимость оправдания метафоры означает, что ее модель и прототип изначально воспринимаются как весьма несходные, что соответствует аналогии A^- .

Эндрю Ортони описывает особенности «уподоблений» (метафорических употреблений терминов и выражений), отличающие их от «обычных» сравнений, используя понятие «характерных» (существенных) предикатов. Уподобление имеет

место тогда, когда сравниваемые объекты имеют мало общих характерных предикатов, а переносимый признак (который, может быть, и не указан явно, но подразумевается) «мало характерен» для прототипа. Проведенные Э.Ортони психологические тесты (в которых по ответам испытуемых оценивались степени «характерности» различных признаков для *бородавок* и для *афишных тумб*) показали, что: а) в большинстве контекстов афишные тумбы имеют мало общего с бородавками; б) «безобразие» испытуемые признают характерным признаком бородавок, но не афишных тумб; вот почему, делает вывод Э. Ортони, с) утверждение «афишные тумбы похожи на бородавки» является метафорой (подразумевается имплицитный перенос признака «быть безобразным»)³¹.

Я думаю, что этот анализ Э. Ортони вполне интерпретируем в терминах гипотезы *НВ*. Пункт «а» соответствует отрицательной аналогии A^- , а пункты «б» и «с» – положительной аналогии A^+ . Процедура сравнения $Ср^+$ бородавок с тумбами, предполагаемая аналогией A^+ , не является полностью определенной; в частности, потому, что явно не указан переносимый признак. Не указаны и основания сравнения, частично, однако, восстанавливаемые из контекста (скажем, общие геометрические очертания бородавок и тумб). «Характерности» предикатов, о которой говорит Э. Ортони, соответствует выбор *разных* множеств сравниваемых признаков бородавок и тумб, используемых в аналогиях A^+ и A^- .

Отдельно следует сказать о «балансе» упомянутых аналогий. Рассмотрим утверждения «афишные тумбы похожи на заячью губу» и «афишные тумбы похожи на Квазимодо». Безобразие заячьей губы, наверное, не меньше безобразия бородавок. И Квазимодо очень безобразен. Поэтому анализ а – б – с Эндру Ортони можно без изменений повторить для данных двух утверждений. Но вряд ли кто-либо согласится с тем, что они метафоры, тем более удачные. Различие, я полагаю, в том, что степени достоверностей аналогий A^+ и A^- в данном случае сильно различаются: именно, аналогия A^+ «слаба». Квазимодо кое в чем похож на афишную тумбу, но недостаточно, чтобы оправдать перенос на нее каких-то своих дополнительных признаков. Напротив, услышав впервые сравнение «афишные тумбы похожи на бородавки», кто-то вполне может сказать: «Как это верно!» Таким образом, «верными», или близкими к верным, должны быть *обе* аналогии A^+ и A^- , если формируемое на их основе утверждение претендует на статус метафоры.

«Алогична» ли метафора?

Ясно, что дальнейшие уточнения логической структуры метафоры возможны на базе принятия той или иной формальной модели аналогии. Не останавливаясь на этом подробно, замечу, что в современной науке наличествуют как различные подходы к «общему» понятию аналогии, так и еще более многочисленные и разнотипные формализации различных «частных» аналогий³².

Но можно ли, приняв какую-то формальную модель вывода по аналогии, ставить вопрос о построении «соответствующей *формализации*» метафоры? Здесь важным является вопрос о *неполной определенности* процедуры сравнения $Ср^+$ модели и прототипа, предполагаемой положительной аналогией A^+ в составе ме-

тафоры. Заметим, что эта неопределенность не всегда связана с невозможностью восстановления переносимого признака. Если задан контекст употребления метафоры, то этот признак часто восстанавливается однозначно. В других случаях может потребоваться уточнение контекста. Но более важно, что разные люди, толкователи метафоры, могут в ответ на «приглашение» выполнить вывод A^+ воспользоваться различными процедурами сравнения $Ср^+$ даже при одних и тех же переносимых признаках. Иначе говоря, $Ср^+$ здесь не обязана быть воспроизводимой и приводить к тем же результатам при сравнении тех же объектов, а эти требования обычно предъявляются к любому выводу по аналогии, даже при признании возможной недостоверности его результатов.

Этим, на мой взгляд, может быть объяснена склонность к сведению метафор к «чистым» аналогиям в ряде работ, посвященных компьютерным моделям метафоры, а также «научным» метафорам. С другой стороны, философы и лингвисты часто считают неопределенность неотъемлемым признаком «подлинных» метафор. Макс Блэк пишет: «Чем точнее становятся наши вопросы, тем быстрее исчезает смысл и сила употребления метафорических утверждений. Мы нуждаемся в метафорах как раз в таких случаях, когда не может быть и речи о какой-либо точности, тем более о точности научных утверждений»³³.

Иногда даже исследователи в области Computer Science выражают протест против придания метафорам – и соответственно аналогиям, лежащим в их основе, – излишней точности. Например, утверждается, что некоторые метафоры могут потерять свою полезность при попытке их формализации. По мнению Ф. Шипмана и К. Маршалл³⁴, формализация, вырабатываемая людьми в процессе сотрудничества (при решении задач гипермедиа, аргументации, баз знаний и проч.), похожа на процесс составления программы блока партий, имеющих (отчасти) разные цели. Здесь результат должен быть достаточно нечетким, чтобы каждый союзник мог интерпретировать его по-своему; итак, неопределенность и расплывчатость будут весьма уместны. Нужны средства «постепенной» формализации, преобразующейся по мере реконцептуализации задач. Это можно истолковать в том смысле, что поскольку конкретная формализация может оказаться «преждевременной», неплохо иметь некие «приближенные» формализации – не оптимальные, но сохраняющие все пути, представляющиеся сейчас перспективными³⁵.

Однако, признав важность неопределенности в «подлинных» метафорах, не обязательно соглашаться с иногда высказываемыми утверждениями о неадекватности применения формально-логических средств к анализу метафор. Мне кажется чрезмерной категоричность тезисов вроде «Недостаточность логики в обыденном языке восполняется использованием метафор. Логичность и метафоричность текста – это два дополняющих друг друга его проявления»³⁶. А иногда утверждают даже, что метафора «представляется формой, в которой воплощена сила, действующая вопреки принципам рассудка»³⁷. Но коль скоро правомерны вопросы о «неправильных», «неудачных», ошибочных метафорах, мы *должны* обратиться к логике (можно ли сформулировать какие-то условия ошибочности, etc.). Тот же

Нельсон Гудмен, на взгляды которого сочувственно ссылается И. В. Полозова, рассматривает соотношение «обычной» и «метафорической» истины и ложности.

Другое дело, что формально-логический подход не исчерпывает *все* аспекты метафоры, а кто же с этим спорит? Но можно поспорить с тем, что некоторые черты метафоры, истолкованные в ряде работ как алогичные, на самом деле таковы.

П. Рикёр, обсуждая подход к метафоре М. Бирдсли, пишет: «В его концепции метафоры аналогия заменена логическим абсурдом. Именно логический абсурд заставляет при интерпретации метафоры отказаться от основного значения слова и искать в спектре его коннотаций ту, которая позволила бы осмысленно связать метафорический предикат с его субъектом»³⁸. Но «логический абсурд», как хорошо известно, допускает различные формальные модели. Можно предложить модель и для «абсурда метафоры», связав его, как выше, с «уравновешенностью», «балансом» положительной аналогии A^+ и отрицательной аналогии A^- .

Важной особенностью (препятствующей, по мнению ряда ученых, описанию метафор в терминах сходств и аналогий) является *асимметричность* метафор³⁹. Под этим подразумевают, что при перемене местами прототипа и модели метафоричность обычно «исчезает», а во многих случаях высказывание становится просто бессмысленным. Это также можно объяснить через «балансовую» модель метафоры. Рассмотрим снова пример, приводимый Э. Ортони:

Афишные тумбы – как бородавки. (O1)

Можно считать его примером «слабой» асимметричности, поскольку инверсии

Бородавки – как афишные тумбы (O2)

также присуща метафоричность. Тем не менее, как пишет Ортони, эта метафоричность понимается иным, чем для O1, способом, поскольку основания сравнения и переносимые признаки во втором случае иные⁴⁰. С точки зрения «балансовой» модели это означает, что две положительные аналогии, предполагаемые O1 и O2, используют *разные* процедуры сравнения Sp^+ . Следует заметить, что изменение одного только переносимого признака – даже в случае таких простых типов вывода по аналогии, как парадегма, – может существенно влиять на степень достоверности вывода (в частности, потому, что могут измениться «веса» сравниваемых признаков модели и прототипа). Таким образом, в результате инверсии может нарушиться «баланс» положительной и отрицательной аналогий в составе метафоры.

Не является непреодолимой проблемой и формальное моделирование характерной для метафор неопределенности (которая в гипотезе *НВ* связывается с процедурой Sp^+). Так, у Джорджа Миллера⁴¹ средством «учета» неопределенности выступает экзистенциальная квантификация по предикатам. В работе Джерри Гоббса⁴² неопределенность отображается посредством «не конкретизированных» *et cetera* предикатов, значимость которых сравнительно с предикатами-константами выражена числами-«весами». Нечисловые средства различения неопределеннос-

тей разных типов, которые представляются перспективными для моделирования аналогий и метафор, наличествуют в языке тернарного описания⁴³. Конечно, вопросы «эффективности» упомянутых или других средств нуждаются в корректных постановках и последующей детальной проработке.

Таким образом, некоторые характерные особенности метафор допускают истолкование через формальные модели содержащихся в них аналогий. Существуют и подходы, которые, возможно, позволят уточнить «не-аналогические» аспекты метафоры. Так, обсуждались методы, связанные с моделированием метафоры средствами семантик возможных миров⁴⁴. Абдуктивные черты метафоры (как «приглашения к выводу») подсказывают идею применить к анализу метафор логические интеррогативные игры⁴⁵. При всем этом, как мне кажется, ключевая роль аналогии в составе метафоры должна отображаться в любых формально-логических моделях последней.

¹ См.: *Аристотель*. Поэтика, 1457b6–33.

² См.: *Аристотель*. Никомахова этика, 1131a31–33, 1131b5–7. Анализ истолкования Аристотелем различных видов аналогий см.: *Уемов А. И.* Аналогия в практике научного исследования. М., 1970; *Он же*. Логические основы метода моделирования. М., 1971.

³ См., например: *Рикёр П.* Живая метафора // *Теория метафоры*. М., 1990. С. 454. Автор подчеркивает, что метафора не должна трактоваться даже как скрытое умозаключение.

⁴ Для двух предметов («термов»), входящих в состав метафоры, использовались различные названия: референт и релят, тема и оболочка, источник и мишень и т. п. Поскольку здесь метафора сопоставляется с аналогией, я сохранил для ее термов названия «прототип» и «модель», принятые в русскоязычных исследованиях аналогии.

⁵ *Маккормак Э. А.* Когнитивная теория метафоры // *Теория метафоры*. С. 363, 368–369.

⁶ См., например: *Блэк М.* Метафора // Там же. С. 162; *Рикёр П.* Живая метафора. С. 435–436.

⁷ *Вежбицкая А.* Сравнение – градация – метафора // *Теория метафоры*. С. 148–149.

⁸ *Аристотель*. Риторика. 1406b19–23.

⁹ *Ортони Э.* Роль сходства в уподоблении и метафоре // *Теория метафоры*. С. 229–230.

¹⁰ См.: *Blackwell A. F.* Metaphor or Analogy: How Should We See Programming Abstractions? [Электрон. ресурс]. Режим доступа: <http://www.mrc-cbu.cam.ac.uk/projects/twd/mypapers/PPIG96.html>

¹¹ См.: *Clark L., Sasse M. A.* Conceptual Design Reconsidered: The Case of the Internet Session Directory Tool [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www-ice.cs.ucl.ac.uk/multimedia/projects/merci/publications/conceptual_design.html

¹² *Гусев С. С.* Упорядоченность научной теории и языковые метафоры // *Метафора в языке и тексте*. М., 1988. С.123–124.

¹³ См.: *Толстой А. К.* Пьесы. М., 1959. С. 231.

¹⁴ См., например: *Серль Дж. Р.* Метафора // *Теория метафоры*. С. 307–341.

¹⁵ *Дюма А.* Висконт де Бражелон. Ч. 3, гл. 35 (любое издание).

¹⁶ *Аристотель*. Риторика. 1405b4–5; 1410b9–30; 1412a18–20.

¹⁷ *Вежбицкая А.* Сравнение – градация – метафора. С. 148.

¹⁸ *Арутюнова Н. Д.* Метафора и дискурс // *Теория метафоры*. С. 28.

¹⁹ Таких, как «теряем время», «глубокая идея» и т. п. См.: *Лакофф Д., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем // *Теория метафоры*. С. 387–415.

²⁰ См.: *Fricke C.* Falsity, Ambiguity, and Metaphors // *Canadian Aesthetics Journal*. Vol. 2 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.uqtr.quebec.ca/AE/vol_2/fricke.html

²¹ См.: *Gentner D.* Structure-Mapping: A Theoretical Framework for Analogy // *Cognitive Science* 7. 1983. P. 163–164.

²² *Pilkington R., Hartley R., Hintze D.* Learning to Argue and Arguing to Learn: An Interface for Computer-Based Dialogue Games [Электрон. ресурс]. Режим доступа: <http://cbl.leeds.ac.uk/rachel/papers/jaied.htm>

²³ См.: *Hobbs J. R.* Metaphor and Abduction [Электрон. ресурс]. Режим доступа: <http://www.isi.edu/~hobbs/metafab.pdf>

²⁴ См.: Любарский Ю. Я. Интеллектуальные информационные системы. М., 1990. С. 137–141.

²⁵ См.: Kuhn W., Frank A. U. A Formalization of Metaphors and Image-Schemas in User Interfaces [Электрон. ресурс]. Режим доступа: <http://citeseer.nj.nec.com/kuhn91formalization.html>

²⁶ См.: Barbosa S., de Souza C. Making More Sense out of Users' Utterances [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://peirce.inf.puc-rio.br/cgilua/cgilua.exe/serg/pub/sim/bs_ihc99.pdf

²⁷ Этому феномену посвящено много работ. См., например, Лакофф Д., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем.

²⁸ См.: Simos M., Blackwell A. F. Pruning the Tree of Trees: The Evaluation of Notations for Domain Modeling [Электрон. ресурс]. Режим доступа: <http://www.mrc-cbu.cam.ac.uk/projects/twd/mypapers/PPIG98.html>

²⁹ Арутюнова Н. Д. Метафора и дискурс. С. 18, 28.

³⁰ См.: Tversky A. Features of similarity // Psychological Review. 1977. Vol. 84(4). P. 327–352.

³¹ Ортони Э. Роль сходства в уподоблении и метафоре. С. 227–230.

³² См.: Уемов А. И. Аналогия в практике научного исследования; Леоненко Л. Л. Выводы по аналогии: взгляды А. А. Богданова и современные концепции // Тектологический альманах. Вып. 1. М., 2000. С. 162–187; Melis E., Veloso M. Analogy in Problem Solving [Электрон. ресурс]. Режим доступа: <http://citeseer.nj.nec.com/88636.html>

³³ Блэк М. Метафора. С. 162.

³⁴ См.: Shipman F. M., Marshall C. C. Formality Considered Harmful: Experiences, Emerging Themes, and Directions [Электрон. ресурс]. Режим доступа: <http://bush.cs.tamu.edu/~shipman/formality-paper/harmful.html>

³⁵ Подобные идеи стремятся реализовать в некоторых системах компьютерной поддержки выводов по аналогии (используя, разумеется, формальные средства реализации). См., например: Люгер Дж. Ф. Искусственный интеллект. М., 2003. С. 259–261.

³⁶ Так полагал В. В. Налимов. Цит. по: Арутюнова Н. Д. Метафора и дискурс. С. 5.

³⁷ Полозова И. В. Онтологические основы метафоры // Филос. науки. 2003. № 4. С. 61.

³⁸ Рикёр П. Живая метафора. С. 435.

³⁹ См., в частности, примеры из Ортони Э. Роль сходства в уподоблении и метафоре; Миллер Дж. А. Образы и модели, уподобления и метафоры // Теория метафоры. С. 236–283.

⁴⁰ «Скорее подчеркивается, что бородавки могут быть большими, они могут бросаться в глаза и т. д., чем то, что они безобразны» (Ортони Э. Роль сходства в уподоблении и метафоре. С. 230).

⁴¹ См.: Миллер Дж. А. Образы и модели, уподобления и метафоры.

⁴² См.: Hobbs J. R. Metaphor and Abduction.

⁴³ См., например: Uyemov A. The Language of Ternary Description as a Deviant Logic. I. // Boletim da Sociedade Paranaense de Matematica. 1995. Vol. 15. No. 1–2. P. 25–35; Леоненко Л. Л., Цофнас А. Ю. Об адекватности логического анализа философскому рассуждению // Вопр. философии. 2004. № 5. С. 85–98.

⁴⁴ См.: Гусев С. С. Семантика «возможных миров» и контекст метафоры // Модальные и интенциональные логики. М., 1978. С. 38–40; Фатиев Н. И. О семантике метафоры // Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке: Материалы VIII Общерос. науч. конф. СПб., 2004. С. 441–444.

⁴⁵ См., например: Hintikka J. What is Abduction? The Fundamental Problem of Contemporary Epistemology // Transactions of the Charles S. Peirce Society: A quarterly Journal in American Philosophy. Vol. XXXIV. No. 3. P. 503–533; Васюков В. Л. О субъекте и стратегии абдукции // Тр. науч.-исслед. семинара логического центра Ин-та философии РАН. М., 2001. С. 19–28.

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ

П. Л. Зайцев

ИСТОРИЧЕСКАЯ НАУКА: «В СЕБЕ» И «ДЛЯ НАС»

«Любовь к истории кажется неотделимой от человеческой природы, потому что она неотделима от любви к самому себе», – писал лорд Болингброк¹, иронизируя на склоне лет над порывами и страстями своей бурной молодости. Эта фраза достаточно точно отражает содержание того понимания истории, что предпочитает определять данную науку из области, лежащей за пределами ее предмета. История, взятая «сама по себе», бессмысленна, ее суть за чертой всего завершившегося. Эта суть – мы сегодняшние, нуждающиеся в прошлом, в той или иной степени не мыслящие без него своего настоящего.

При всем многообразии школ и направлений в историографии принципиальных исследовательских позиций всего две. Смеем предположить: во взглядах на природу исторического знания человеческая мысль попала в ту же ловушку внутренней и внешней детерминации объекта, что и с «основным вопросом философии». Мы уже упоминали об истории «для нас». Ей противостоит история «сама по себе» (частным случаем которой является история позитивистского толка – как поставщик фактического материала для социологии), утверждающая, что историческое исследование не должно ставить перед собой задачи, лежащие за гранью науки. Ориентация на «самый широкий круг читателей», в том числе неподготовленных, не только не имеющих соответствующего образования, но и вообще на тех, для которых данная историческая книга – первая, со стороны указанной позиции представляется профанацией исторического знания. История, заключенная в монографическую форму, не предназначена для чтения, скорее для извлечения информации. Представитель данного подхода, подобно персонажу романа братьев Стругацких, вероятнее всего остановится на написании «истории профсоюз-

ной организации мыловаренного завода имени товарища Семенова в период 1934–1941 годы», чем задастся вопросом «Откуда есть и пошла земля Русская?». Представить себе, что исследование, содержащее пусть скрупулезно, тщательно восстановленный, но фрагмент никому не известного целого, заинтересует читателей, невозможно. Зато реальны ежегодно откладываемые на хранение в ИНИОН или выходящие мизерными тиражами сотни, если не тысячи, отрывков истории «самой по себе», по мере своего обособления от читателя все более становящейся историей «в себе».

Указанные позиции не следует отождествлять с конкретными направлениями, школами, периодами исторической науки или теоретическим и эмпирическим типом исторического произведения. В теоретической истории существует множество изысканий, предназначенных для внутреннего использования, а эмпирическая история полна книг, известных тому самому «неподготовленному читателю», для которого они, подобно работам Евгения Тарле, и писались. Истории и историки этих типов сосуществуют, практически не пересекаясь. Историю для истории создают большинство историков-профессионалов, но, как ни странно, общественное признание в качестве таковых получают те, которые пишут историю «для нас». Будучи ориентированной на человека, во всемирном событийном архиве такая история ищет для него собеседника, воспитателя, наставника. Выступает действенной школой самопознания. В первой половине XX века известный историк Робин Джордж Коллингвуд заметит: «...История – “для” человеческого самопознания. Принято считать, что человеку важно познать самого себя, причем под познанием самого себя понимается не только познание человеком его личных особенностей, его отличий от других людей, но и познание им своей человеческой природы. Познание самого себя означает, **во-первых, познание сущности человека вообще, во-вторых, познание типа человека, к которому вы принадлежите, и, в-третьих, познание того, чем являетесь именно вы и никто другой**»². В выделенной нами части текста сконцентрирована некоторая исследовательская программа, которая и будет реализована ниже.

Итак, насколько может быть состоятельной история «для нас» в раскрытии сущности человека как такового?

История исторической науки знает примеры, обнаруживаемые вплоть до конца XIX века, когда историк делал возможным диалог между прошлым и настоящим, заключая, подобно Фукидиду, что человеческая природа всегда равна себе и время не в силах ее изменить, а способно лишь проявить в истории. Такая установка рождала определенную веру в ценность исторического знания не только для современников, но и для потомков.

Близкое видение истории мы находим у активного члена Шотландского исторического общества Вальтера Скотта, автора «Истории Шотландии». Леопольд фон Ранке объявил всякую эпоху «одинаково близкой к Богу», из чего следовало, что и представители разных эпох также одинаково близки. Ученик Ранке Якоб Буркхард мыслил одним из условий понимания истории всеобщность человеческой природы. «Нашим исходным пунктом является единственно прочный, посто-

янный и возможный для нас центр – терпеливо переносящий тяготы и страдания, целеустремленно ищущий и действующий человек, такой, каков он есть, всегда был и будет», – писал он во введении «Размышлений о всемирной истории»³.

Иными словами, во множестве исторических сюжетов разыгрывается одна и та же историческая драма с человеком как таковым в главных ролях; каждый новый факт, новое событие дополняют общую картину его качеств и свойств. Между тем уже сам Буркхард, создатель портретных исторических полотен, в той части своих «Исторических фрагментов», что относится к древности, пишет: «Однако сегодня обычный “образованный человек”, в общем, не способен проявить интереса к Древнему миру, что говорит о полнейшем эгоизме нынешнего частного человека, который хочет существовать как индивидуум, а от всеобщего требует только защиты своей персоны и собственности <...> прибоясь ко всеобщему в специфическом качестве “служащего”»⁴. Обыватель конца XIX века разочаровал историка своей неспособностью к восприятию прошлого: он сделался слишком мал даже по сравнению с предшествующим «просвещенным» поколением, с энтузиазмом принимавшим из рук Юма, Гегеля, Карамзина первые полные версии национальной истории⁵. Вера в неизменную человеческую природу была подорвана, причем в той ее части, которая касалась нашего соответствия величию прошлого.

Какую-то часть XX века советская историография, будучи социально и классово ориентированной в своих изысканиях, предпринимала настойчивые попытки воссоединить утраченную связь между современными «индивидуумами» и историческим прошлым, «вручая партбилеты» тем деятелям всемирной истории, на примере которых должна была формироваться новая историческая общность советских людей. Аналогичные шаги осуществлялись и в Третьем рейхе, правда, арийский миф так и не смог перестроить национальную историографию Германии.

Историческая несостоятельность такого рода попыток применительно к отечественной истории стала активно обсуждаться уже в эпоху «оттепели». Искусственно сформированная, пусть и самая читающая в мире человеческая масса распалась на индивидуумы еще до конца XX века, вызвав почти буркхардовскую реакцию со стороны некоторых наших современников. Вот, к примеру, высказывание М. А. Бойцова: «...Масс больше нет, а есть индивид, все более освобождаемый от порой стеснявших, но порой и поддерживавших старых социальных связей, а потому и все более тоскующий от одиночества <...> человек оказывается настолько самодостаточен, что не испытывает жизненной потребности ни в одной форме групповой идентификации (а ведь история и является одной из таких форм)»⁶. Человек как таковой, постоянство страстей которого регистрировала на страницах истории «буржуазная» историография, лишь ненадолго был подменен человеком – представителем массы, народа, класса. Эта подмена привела к временной фальсификации истории, в настоящее время почти исправленной, при практически всеобщей убежденности историков в том, что «человек вообще» навсегда покинул страницы исторических произведений.

В конце XIX – начале XX века аналогичный кризис во всеобщих определениях человека переживает и философское знание. Определенной точкой отсчета здесь принято считать провозглашенную Ницше «смерть Бога», а значит, несостоятельность тех определений человеческого, что основывались на единстве образа и подобия. Этот кризис носил аксиоматический характер; ценности человеческого существования, достоинства, права и свободы каждого человеческого индивида, принимаемые как-то сразу, без определений, как само собой разумеющееся, стали нуждаться в обосновании. Отсутствие такого обоснования, общего для всех определений человеческого, которое, будучи надстроеным над человеком, не погребло бы его под собой, вызвало второй, наиболее болезненный кризис, определенный Фроммом как «смерть Человека». Тот самый «человек вообще», «человек как таковой» оказался мертв, потому что никогда не был жив.

Если историческая и философская фабула «человека вообще» в настоящий момент исчерпана, может быть, история «для нас» поможет самопознанию, обозначенному Коллингвудом как «познание того, чем являетесь именно вы и никто другой»?

Аристотель, сравнивая историка и поэта, говорил, что они различаются не только тем, что один говорит о том, что было, а другой – о том, что могло бы быть. «Поэзия больше говорит об общем, история об единичном. Общее есть то, что по необходимости или вероятности такому-то характеру подобает говорить или делать то-то... А единичное – это, например, то, что сделал или претерпел Алкивиад»⁷. О близости истории как к философии, так и к поэзии говорил в «Достоинстве и приумножении наук» Френсис Бэкон: «Наиболее правильным разделением человеческого знания является то, которое исходит из трех способностей разумной души, сосредоточивающей в себе знание. История соответствует памяти, поэзия – воображению, философия – рассудку. <...> История, собственно говоря, имеет дело с индивидуумами, которые рассматриваются в определенных условиях места и времени»⁸. Это мнение разделит впоследствии и один из первых историков Британии Дэвид Юм: «На английском Парнасе самое вакантное место – это место истории. Слог, оценка, беспристрастие, старательность – всего этого оставляют желать наши историки»⁹.

Тезис Аристотеля – Бэкона не только объясняет неудачи советских историков, взявших на себя ношу Демьяна Бедного и Владимира Маяковского. История как хранилище примеров единственного в разнообразном должна предлагать свой товар на суд читателя без излишних обобщений, таким, каков он есть. Примеры прошлого способны оказать нам моральную и жизненно-практическую помощь сами по себе, от историка же требуется их правдивое и непредвзятое изложение. Его талант – талант рассказчика, и в этом, но только в этом, он должен быть близок к поэту. Итак, Бэкон, столь часто «исправляющий» Аристотеля, в вопросе понимания истории проявляет удивительное единодушие: история повествует о единичном. Но как? Бэкон замечает: «Требуется огромный труд и мудрость для того, чтобы при создании истории мысленно погрузиться в прошлое, проникнуться его духом, тщательно исследовать смену эпох, характеры исторических личностей,

изменения замыслов, пути свершения деяний, подлинный смысл поступков, тайны правления, а затем свободно и правдиво рассказать об этом, как бы поставив это перед глазами читателя и осветив лучами яркого повествования»¹⁰. Именно подобного рода история была задумана ее «отцом» Геродотом, который, следуя эпической традиции, стремился доставить читателям наслаждение. Таковы были сочинения римских историков Тита Ливия, Плутарха, Гая Светония Транквилла. Исторические образы, представленные в них, по своей цельности не уступают художественным, а в чем-то и сливаются с ними. «Избранные жизнеописания» и «Жизнь двенадцати цезарей» и сегодня не потеряли своего читателя, того самого, неподготовленного, что путает конную турму с пешей когортой и не может представить себе, сколько это, тысяча сестерциев, но продолжает читать и перечитывать эти произведения.

В Новое время данный тип истории «для нас» попытался реализовать в «Истории Генриха VII» и сам Френсис Бэкон; близки ему по духу были исторические изыскания историков-эрудитов XVIII века, прежде всего Вольтера, и всевозможные «Истории Индий», написанные тогда. В отечественной историографии нескучная, но правдивая история отличает творчество Константина Валишевского и Евгения Тарле. Данный вид истории «для нас» окончательно выбирается, исчерпывается лишь сегодня в произведениях Эдварда Радзинского. Дело в том, что грань между данной историей и литературой наиболее тонка, ее соблюдение в предшествующие эпохи осуществлялось во многом благодаря соблюдению жанровых канонов, когда успех исторического произведения у читающей публики не делал из его автора писателя, а писатель, обращающийся к историческому материалу, не считал себя историком. Или, как в случае с Проспером Мериме, Вальтером Скоттом или Михаилом Карамзиным, писатели-историки были способны отделить одну свою ипостась от другой. У Эдварда Радзинского драматургия становится историей, а история драмой, и отделить одно от другого не может ни читатель, ни, смеем предположить, сам автор.

История, равно как и литература, является лишь средством производства хорошо продаваемого коммерческого проекта, сродни «Коду да Винчи» Дэна Брауна. Не случайно такую популярность завоевывают идеи Антонио Менегетти, считающего: «Первое, что сегодня необходимо, – перестать читать»¹¹. То, что в данном явлении проявляет себя некая тенденция, а не частный случай, подтверждают аналогичные процессы в философии конца XX века. Философия экзистенциализма настолько сблизилась с литературой, что перестала быть философией. Среди современных философских направлений экзистенциализм не значится, он закончился в веке XX. Стал достоянием учебников и тех авторов, которые создают на его основе коммерческие проекты экзистенциальных педагогик, психологий и т. п. Провозгласив авторство человека в отношении собственной жизни, экзистенциалисты замкнули смыслы его существования на себе самом, мир же «скверно устроен», «мир, такой, каков он есть, невыносим», «люди плачут оттого, что мир не таков, каким должен быть», а значит, «этот мир не имеет никакого значения», как в рассуждениях Калигулы из одноименной драмы Альбера Камю¹².

Нужна ли человеку история мира, что сам по себе не имеет никакого значения? Даже будучи историком, Антуан Рокантен из «Тошноты», объездив Центральную Европу, Северную Африку и Дальний Восток, оказался не способным к написанию ни истории маркиза де Рольбона, ни своей собственной, актуальной только для одного-единственного человека посреди безразличного к нему мира, а значит и безразличного к самому себе. После Рокантена остаются не «сочинения» – «бумаги», но что если бы его труд был завершен? Бойцов в уже упоминавшейся нами статье утверждает, что только по одной медиевистике выходит сейчас около 10000 статей ежегодно, не говоря уже о монографиях¹³. Пойди разбери, что в этой продукции история «для нас», а что для отчета перед грантодателями и университетскими советами.

Итак, нам приходится фиксировать кризис исторического, да, собственно, и философского, знания в конструировании родовых и индивидуальных дефиниций человека, отразившийся в индифферентном отношении к указанным формам истории «для нас» со стороны ее адресатов, влияние на которых средствами истории все менее и менее возможно. Сделанные нами выводы не отрицают прошлых заслуг исторического знания в этих, ныне не востребованных ипостасях. Какое-то время назад всеобщее и индивидуальное воспринималось в философии истории двумя единственно возможными точками приближения исторического знания – как общее и частное, как целое и его часть. Так, в «Пользе и вреде истории для жизни» Фридрих Ницше наряду с историей критической (самой для себя) выделяет монументальный и антикварный типы истории, фактически указывая на свойства этих двух исторических фокусов: «Монументальная история учит великому, антикварная – малому, во что “благочестивая душа антикварного человека... переселяется... устраиваясь как в уютном гнезде”»¹⁴.

Однако если родовые дефиниции и частные определения человека дискредитированы, то в какой еще форме возможно его существование? Между родом и индивидом Аристотель помещает вид. Во фразе Коллингвуда, что избрана нами в качестве программы настоящего исследования, человека как такового от отдельного человека отделяет «познание типа человека», к которому он принадлежит. «Измеряя» историческое сознание, Реймон Арон заключает: «История есть воссоздание живыми и для живых жизни умерших. Следовательно, она порождается современным интересом, и думающие, страдающие, действующие люди находят нужным изучение прошлого»¹⁵. И далее по тексту: «Мы запоминаем из прошлого то, что нас интересует. Исторический отбор руководствуется вопросами, которые настоящее ставит прошлому»¹⁶. Было бы неверно утверждать, что современный человек настолько подавлен историей, что скорее готов смириться с мыслью о возможном конце истории, чем вернуть себе способность вопрошать у прошлого. Настоящее исторического отбора ставит перед историей несколько необычные для нее вопросы, на которые уже начинает получать первые ответы. Эти вопросы в первую очередь касаются видовой представленности человека. Сторонники феминизма как крупнейшего социального явления современного мира с середины 1970-х годов ведут разработку теоретической основы движения, задейство-

вав практически все отрасли гуманитарного знания. Внимание их к историческому познанию объясняется тем, что в «исторических науках в фокусе внимания оказывается мужская деятельность»¹⁷. Стремление дописать историю «для себя» со стороны феминистических движений вполне понятно. Военно-политическая история, преобладающая в историографии, начиная с «Истории Пелопонесской войны», не рассматривала жизнь женщины в качестве особого объекта, и сегодня ее приходится восстанавливать по крупицам. Впрочем, «женская история» обещает по меньшей мере быть интересной, «женщины как таковые не только обладают иным смещением равного и неравного по отношению к историческим объектам, чем мужчины, и тем самым способностью видеть иное, чем они; но вследствие их особой душевной структуры они обладают возможностью и видеть иначе»¹⁸.

Вместе с тем назвать «мужской» предшествующую историю тоже нельзя, по крайней мере пока не создана методология, позволяющая увидеть в историческом всеархиве проявленность некоторых устойчивых типов «мужского», а не мужчин как таковых или отдельных мужчин. В последнем случае следует согласиться с недоверием Льва Толстого к такого рода аргументации в осмыслении причин Отечественной войны 1812 года: «Для нас непонятно, чтобы миллионы людей-христиан убивали и мучили друг друга, потому что Наполеон был властолюбив, Александр тверд, политика Англии хитра, а герцог Ольденбургский обижен»¹⁹. Актуальность гендерной истории, обусловленная переживаемым современным гуманитарным знанием гендерным бумом, кажется несомненной. Казус истории «для нас», видимой во временном развертывании маскулинной и феминной составляющей культуры, сегодня состоит в том, что при наличии у нее потенциальных читателей авторов у такой истории пока нет. Если гендерная история и оказывается замеченной в новейших пособиях по теории исторического знания, то, как правило, на уровне намерений о создании таковой. Так, в хрестоматии Харьковского центра гендерных исследований «Введение в гендерные исследования» раздел «Гендерная проблематика в исторических науках» представляет статья Джоан Скотт «Гендер: полезная категория исторического анализа»²⁰. Эта же работа, постулирующая ряд принципов построения гендерной модели исторического анализа, является единственным ответчиком от лица гендерных исследований в параграфе «Что такое гендерная история» учебного пособия «История исторического знания» Л. П. Репиной, В. В. Зверевой, М. Ю. Парамоновой²¹. Кажется очевидным, что историк конструктивистского толка в эпоху еще не исчерпавшей себя постмодернистской парадигмы необычайно редок сам по себе, а еще и заинтересовавшийся гендерной проблематикой, да еще и способный писать «для нас», не превращая историю в проект, представляется нам существом прямо-таки неземным. Его отсутствие может быть компенсировано только нахождением некоторого кода, позволяющего читать историю развертывания устойчивых мужских или женских типов в уже имеющемся историографическом материале.

¹ Болингброк Г. Письма об изучении и пользе истории. М., 1978. С. 10.

- ² Коллингвуд Р. Дж. Идея истории: Автобиография. М., 1980. С. 13–14.
- ³ Буркхард Я. Размышления о всемирной истории // Размышления о всемирной истории. М., 2004. С. 13.
- ⁴ Буркхард Я. Исторические фрагменты из наследия // Там же. С. 251.
- ⁵ Автор «Трактата о человеческой природе» Дэвид Юм является создателем восьмитомной «Истории Англии от вторжения Юлия Цезаря до революции 1688 г.». Исторические труды Гегеля и Карамзина общеизвестны.
- ⁶ Бойцов М. А. Вперед, к Геродоту! // Казус-1999: Индивидуальное и уникальное в истории. [Вып. 2]. М., 1999. С. 27–28.
- ⁷ Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 655.
- ⁸ Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1971. Т. 1. С. 155.
- ⁹ Юм. Кант. Гегель. Шопенгауэр. Конт / Сост. «ЛИО Редактор». СПб., 1998. С. 35.
- ¹⁰ Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1971. Т. 1. С. 167.
- ¹¹ Менегетти А. Система и личность. М., 1996. С. 31.
- ¹² См.: Камю А. Калигула // Камю А. Избранное. Ростов н/Д, 1998. С. 115–199.
- ¹³ См.: Бойцов М. А. Вперед, к Геродоту! С. 29.
- ¹⁴ Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 174.
- ¹⁵ Арон Р. Измерения исторического сознания // Арон Р. Избранное: Измерения исторического сознания. М., 2004. С. 9.
- ¹⁶ Там же. С. 11.
- ¹⁷ Брандт Г. А. Философская антропология феминизма: природа женщины. Екатеринбург, 2004. С. 38.
- ¹⁸ Зиммель Г. Женская культура // Зиммель Г. Избранное: В 2 т. М., 1996. Т. 2. С. 247.
- ¹⁹ Толстой Л. Н. Война и мир // Собр. соч. М., 1911. Т. 7. С. 5–6.
- ²⁰ См.: Скотт Дж. Гендер: полезная категория исторического анализа // Введение в гендерные исследования: Хрестоматия / Отв. ред. С. В. Жеребкин. Харьков, 2001.
- ²¹ См.: Репина Л. П., Зверева В. В., Парамонова М. Ю. История исторического знания: Пособие для вузов. М., 2004.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ

С. А. Никитин

ЛОГИКА ПРАКТИКИ И РИТОРИКА ДЕЙСТВИЯ

Вопрос об особой практической логике связывает между собой социальную философию и философию науки, поскольку его в равной мере можно представить вопросом о познании повседневных действий людей и вопросом определения границ применимости «наук о человеке». Сложности, связанные с постановкой вопроса о логике практики, известны по меньшей мере со времен Аристотеля, предложившего классификацию знаний и искусств, объединенных единым процессом восхождения к мудрости. «Человек, имеющий опыт, считается более мудрым, нежели те, кто имеет чувственные восприятия, а владеющий искусством – более мудрым, нежели имеющий опыт, наставник – более мудрым, нежели ремесленник, а науки об умозрительном – выше искусств творения»¹. В основе классификации знаний и умений лежит иерархия, в которой «доказательство... из истинных и первых положений» превосходит «диалектическое... умозаключение... из правдоподобных положений», а последнее, в свою очередь, – «эристическое... умозаключение... из положений, которые кажутся правдоподобными, но на деле не таковы»². Влечение к мудрости прибегает к необходимому знанию, тогда как искусства творения, не говоря уже о ремесле или об опыте, вынужденно удовлетворяются вероятностным знанием.

Но сама человеческая деятельность, вынуждающая порой перевернуть отношения между опытом и искусствами вверх тормашками, вызывает сомнения в этой иерархии. «В отношении деятельности опыт, по-видимому, ничем не отличается от искусства; мало того, мы видим, что имеющие опыт преуспевают больше, нежели те, кто обладает отвлеченным знанием, но не имеет опыта»³. Поскольку увенчанная первой философией иерархия не универсальна, можно высказать предположение,

что определение управляющей науки или искусства зависит от определения ситуации. Судя по всему, Аристотель предполагал, что все науки и все искусства могут и обязаны в определенных ситуациях предлагать свои иерархии знаний и умений.

Политика, занимающая в общей классификации невысокое положение, становится всеобщим управляющим искусством, объединяя другие науки и искусства стремлением к общественному благу. «Так как действий, искусств и наук много, много возникает и целей... Поскольку ряд таких наук и искусств подчиняется одному какому-нибудь умению... постольку во всех случаях цели управляющих искусств и наук заслуживают предпочтения перед целями подчиненных... Поскольку наука о государстве пользуется остальными науками как средствами... то ее цель включает, видимо, цели других наук». Подобные классификации управляющих и управляемых знаний и умений возникают по разным поводам и сохраняют свое значение, пока сохраняется породившая их ситуация. Рассматривая в рамках этики рассудительность, предполагающую и знание частного, и знание общего, Аристотель и в этом случае находит следы «своего рода управляющего искусства»⁴, отличающегося и от метафизики, и от политики и умножающего число управляющих знаний и умений. Политическое или этическое умение в отличие от метафизики не может использовать совершенную логику необходимых доказательств, но, несмотря на очевидное несовершенство диалектики или даже эристики, приобретает право на управление другими умениями и знаниями в силу своей общественной полезности. Изложенная Аристотелем иерархия знаний и умений способна к переворачиваниям и порождает парадоксы вследствие взаимного определения метафизики и практических умений.

Созданный Пьером Бурдые очерк теории практики открывается рассмотрением подобных парадоксов. Познание логики практики оказывается самопознанием теоретика практики, поскольку, лишь изучая свои теоретические инструменты, он сможет воспроизвести то, что ускользнуло от его внимания. Самопознание теоретика соединено вместе с тем с парадоксальным пониманием практики, так как «ухватить логику практики можно только через построения, которые ее как такую разрушают». Теоретическая задача рассмотрения логики практики оказывается парадоксом уже в момент ее постановки, ведь необходимо «учесть в... анализе объективную двойственность... всей совокупности символов или практик... чтобы классифицировать их как неклассифицируемые и включить эту неспособность классифицировать *все* в саму логику системы классификации». Обычные решения этой задачи представляют практики совсем не такими, каковы они на деле. Распространенная манера объяснять практики правилами приводит к серьезным искажениям положения дел. «Практики, порожденные согласно полностью сознательным *правилам* порождения, оказались бы лишенными всего, что их определяет собственно как практики: неуверенность, колебания, вытекающие из того, что они основаны не на сознательных и постоянно действующих правилах, а на *практических схемах*, непроизносимых для самих себя, склонных к изменениям в зависимости от логики ситуации, от навязываемой ею и почти всегда частичной точки зрения».

Внешняя точка зрения вынужденно навязывает практике то, чего в ней нет, и прежде всего прочего – постижимость, связность, смысл. «Определить свое место в интеллигибельном порядке... значит принять точку зрения “беспристрастного зрителя”, желающего “понять, чтобы понять” и вынужденного положить такую герменевтическую интенцию в основу практики агентов, как если бы они задавались теми же вопросами, которые он ставит перед собой в их отношении». Выстраивая логику практических действий, этнолог похож на картографа, забывшего об отличии карты от территории. «Выстраиваемые им логические связи являются по отношению к “практическим” – т. е. постоянно используемым, поддерживаемым и развиваемым – связям тем же, чем карта как представление о всех возможных путях для всех возможных путешественников является по отношению к имеющейся сети дорог: поддерживаемых в должном состоянии, на ходу, расчищенных – действительно пригодных для отдельного агента». Наконец, теряются важнейшие свойства действий и высказываний, как, например, в том случае, когда «интерпретируют действия, которые, как ритуалы или мифы, имеют целью *воздействовать* на природный и социальный миры так, как если бы речь шла об операциях, предназначенных для их интерпретации»⁵. Воссоздание или создание логики практики привносит многочисленные серьезные искажения в практику, и оттого-то теория практики ставит перед теоретиком новые задачи, связанные прежде всего с познанием своего инструментария, или, как выражается Бурдье, с объективацией объективирующего субъекта.

Причиной всех этих искажений становится отстраненность теоретика, безразличного по отношению к практике. «Практика подвергается искажению уже в силу того, что она берется с определенной “точки зрения” и что она, таким образом, преобразуется в *предмет* (наблюдения и анализа)... Особенно легко суверенная точка зрения принимается теми, кто занимает высокие позиции в социальном пространстве, исходя из которых социальный мир видится как спектакль, который созерцают издали и свысока как *представление*». Доминирование позволяет отстраненно (теоретически) воспринимать социальную реальность, и потому объективизм социально не нейтрален: он гораздо ближе тем, кто занимает господствующие позиции в социальном поле: «Любое объективистское познание содержит в себе притязание на легитимное доминирование». По этой самой причине теория практики приобретает трудноустранимый характер поучения, становится обоснованием социализации или же социальной педагогики. «Трудно выйти из игры в переворачивание предпочтений и начать формулировать настоящее *описание* логики практики, не используя при этом теоретическую, созерцательную, учебную ситуацию, с опорой на которую выстраиваются все рассуждения, включая самые яростные речи в защиту практики». Научная практика насильственно придает целостность разобщенным практическим действиям, а потому «у нас лишь в том случае есть шанс осмыслить практику... если мы будем учитывать, какой результат производит научная практика одним лишь фактом *тотализации*»⁶. Без этого доминирование и поучение становятся нежелательными, но практически неизбежными попутчиками теории на ее пути к познанию практики.

Чтобы избавиться от них, следует обратиться к рассмотрению своих собственных практик. Такое обращение позволяет увидеть практику как игру с весьма серьезными ставками. «Стоит обратиться к своим собственным играм, к своей собственной практике социальной игры, и окажется, что *чувство игры* – это одновременно и реализация *теории игры*, и ее отрицание как теории». При этом обнаружится, что правила практики присущи только действиям чужих людей, что же касается своих, то им свойственны общеизвестные и потому не привлекающие особого внимания «способности». «Свои собственные приемы житейского обращения, о которых говорят в понятиях “такта”, “чутья”, “деликатности”, “ловкости” или “умелости”, – все это разные имена практического чувства». Практическая деятельность предполагает набор экономических действий, материальных и символических, отнюдь несводимых к обыкновенному экономическому объяснению практики. «Существует *экономия практик* – причина, имманентная практикам и не имеющая началом ни “решения” разума как сознательный расчет, ни детерминации механизмов внешних по отношению к агентам и стоящих выше их». Многочисленные экономики предопределяют особую логику практики, отличающуюся и от формальной, и от трансцендентальной логики. Бурдые зовет ее «логикой приблизительности и зыбкости» но в то же время «несложной, экономной логикой».

Логика практики не похожа на обыкновенную логику: «За практикой следует признать особую, нелогическую логику, дабы не требовать от нее больше логики, чем она способна дать, неизбежно принуждая ее говорить несвязности либо навязывая ей искусственную связность». Отличие от обычной логики придает логике практической двойственность; она логичная и нелогичная, причем одновременно отличается «своей *практической связностью* – то есть своим единством и правильностью, но также и зыбкостью и неправильностью, даже несвязностью, которые равно *закономерны*, ибо включены в логику генезиса и функционирования системы». Практическая логика в конечном итоге оказывается не-логикой и даже анти-логикой, поскольку, «в отличие от логики – мысленной работы, состоящей в осмыслении мысленной работы – практика исключает всякий формальный интерес». Вот почему «само понятие практической логики, то есть логики в себе, без сознательной рефлексии и логического самоконтроля, представляет собой *противоречие в терминах*, бросающее вызов логической логике». Но присущие практической логике связность и последовательность не позволяют и назвать ее полнейшим беспорядком и первобытным хаосом. Поэтому Бурдые связывает практическую логику с притворством, неоднократно используя ее для определения состояния игрока при посредстве латинского имени иронии, *illusio*. «Логика практики в самом своем принципе, как практическое участие в игре, *illusio*, а тем самым и теория теоретической отстраненности, теория предполагаемой и производимой ею дистанции»⁷. Имя логики с трудом сочетается с описанной Бурдые логикой практики. Практическая логика бессвязна лишь в сравнении с теоретической (или логической) логикой, но она обладает внутренней связностью, впрочем, исключаяющей полную формализацию. Практической «логике» идут кавычки. Своей внеш-

ней фрагментарностью она провоцирует теоретиков на ошибочные тотализации. Несходство практической и логической логики таково, что остается только поставить риторический вопрос о подходящем имени для практической логики.

Рассмотрение различных тенденций в разработке теории действия, представляющей элементарный уровень практики, позволит заменить вопрос открытым утверждением. Хотя и сегодня теория действия вполне современна и, вне всякого сомнения, успешно конкурирует с иными объяснительными схемами, ее основные положения сформулированы никак не позднее рубежа XIX и XX веков. Поворотным пунктом в утверждении теории действия, по меньшей мере в социологии, стала попытка Толкотта Парсонса в «Структуре социального действия» (1937) синтезировать некоторые подходы к построению подобной теории, казавшиеся ему наиболее важными, заимствованные им из экономики и социологии. Объединяя и обобщая теории действия своих отдаленных и непосредственных предшественников, Парсонс стремился представить «акт действия как единицу с точки зрения определенной системы координат» и выделить «минимальное число фактов», которые необходимо определить, для того чтобы говорить об акте действия как об элементе социальной системы. Этими фактами становятся актер, цель, ситуация и нормативная система, причем Парсонс подчеркивает исключительную важность различения возможных видов нормативной ориентации. В общую систему социальных координат позволяет включить каждое действие присущая ему логика, связывающая средства с целями и тем самым демонстрирующая полезность действия. Подобно тому как невозможно говорить о физических процессах вне пространства и времени, «невозможно говорить о действии в терминах, которые не включают отношений между средствами и целями»⁸. Первоисточником теории действия Парсонса стала утилитаристская теория. Знаменитая формула Иеремии Бентама, считавшего, что действие сообразуется с принципом полезности, «когда его стремление увеличить счастье общества больше, чем стремление уменьшить его»⁹, соединяет ссылку на нормативную ориентацию с неприемлемым для Парсонса атомизмом в понимании мотивации действия.

Рассмотрение различных видов нормативных ориентаций позволяет Парсонсу преодолеть атомизм утилитаристской теории действия, сохранив вместе с тем общее представление о полезности действия или, иными словами, об оправдании действия использованием общественно приемлемых средств для достижения общественно полезной цели. Когда действие определено условиями и средствами, включено в общую систему координат действия, направлено к цели, одним словом – рационализировано, оно отвлечено от риска и неопределенности, неизменно сопутствующих ему в реальности. Открытие оснований взаимной согласованности действий придает самому действию желаемое однообразие, но это однообразие едва ли соответствует способности действия внезапно и непредсказуемо менять реальность. Не назовешь поэтому безосновательным суждение Ханса Йосаса о том, что теоретическое совершенство нормативно-ориентированной теории действия Парсонса достигается за счет «радикального отказа от креативного измерения действия»¹⁰. Не одной лишь теоретической социологии предстоит вопло-

тить в жизнь предложение Йоаса «реисторизировать» теории действия и открыть возможность для возвращения тех теорий действия, которые в социологии Парсонса подверглись полному или частичному вытеснению. В теориях действия, определяющих направление развития современных гуманитарных и социальных наук, во главу угла ставятся как раз те положения, что по тем или иным причинам были отброшены Парсонсом.

Георг Зиммель рассматривал внутренние конфликты условий и средств, обуславливающие целостность общеизвестной, но необыкновенной формы действия – приключения. Сопоставление приключения с азартными играми, художественным произведением и сновидением и противопоставление его труду и старости призвано объяснить парадоксальное сплетение активности и пассивности, использования средств и подчинения условиям, отличающее эту форму действия. Приключение исключено из обычного течения жизни и вместе с тем представляет ее целостность: «Приключение становится таковым лишь посредством двойного смысла – оно есть образование, в себе установленное посредством начала и конца некоего значимого смысла, и со всеми своими случайностями и своей экстерриториальностью по отношению к континууму жизни оно тем не менее связано с сущностью и назначением своего носителя в широком, возвышающемся над рациональными рядами жизни значении и в таинственной необходимости»¹¹. Приключение просто случается, внезапно прерывая течение жизни, и потому оно – случайное и непредсказуемое. Приключение позволяет актору проявить свою сущность и не проходит без последствий, и потому оно – необходимое и предопределенное. Его невозможно ни объявить основной формой действия, ни свести, как игру или искусство, к особой форме действия, отличающейся от обыденного действия отсутствием практически значимых следствий.

Стремясь отыскать смысл приключения, Зиммель рассматривает его повседневные определения. Таким же путем идет Ирвинг Гофман, исследуя в статье «Там, где действие» смысл слова «action», не учтенный классической теорией действия. Причина такого невнимания проста: в этом смысле термин введен в обращение «мужчинами, которых трудно заподозрить в изысканном вкусе», многократно использован в рекламных роликах и коммерческом искусстве и стал уже в наши дни названием жанра. Если требуется обнаружить те места, где находится действие, приходится рассматривать не только не-парсонсовский, но и вовсе неакадемический, а, напротив того, повседневный смысл слова «action». Действие, как правило, надеются обнаружить в коммерческом соревновательном спорте, рискованных видах спорта, аттракционах, развлечениях и потреблении дорогих и изысканных товаров. Традиционная теория игры относит эти виды деятельности к нетипичным играм, поскольку их участники испытывают свое счастье, допуская, что последствия выбора могут заметно изменить их судьбу. Когда они все же идут на риск, то рассчитывают на подтверждение своего социального статуса и рискуют утратить его. Рассмотрение поведения акторов в этих сферах приводит к общему определению действия, показывающему, что действие можно найти и там, где этого никак не ожидаешь: «Где бы индивид ни принимал сознательно возможности,

приводящие к значимым последствиям и не считающиеся неизбежными, там и следует искать действие». Поскольку к роковым последствиям, изменяющим всю жизнь, способно привести и простое исполнение профессиональных обязанностей, сфера, где потенциально присутствует действие, распространяется на многие человеческие поступки. Тогда действие можно определить как «вид ориентированной на самое себя постановки моральной сцены в ритуальной форме»¹², причем темой этой постановки как раз и становится исполнение профессионального долга. Возвращая теорию действия в повседневность, Гофман подчеркивает неопределенность действия, вынуждая заново поставить вопрос о том, как отдельные действия связываются в социальную систему.

Моменты действия предполагают испытание соответствующих порядку взаимодействия свойств характера, от проявления которых зависит одобрение или неодобрение актора его окружением. «Чтобы соответствовать фундаментальным требованиям морали и последовательности, нас подстрекают к созданию фундаментальной иллюзии. Это – наш характер. Вполне наш, наш собственный и неизменный, но тем не менее ненадежный и непостоянный»¹³. Двойственность характера – устойчивого и изменчивого – соответствует двойственности порядка взаимодействия, представляющего собой необходимую видимость социального спектакля. Рассматривая в книге «Представление себя другим в повседневной жизни» поведение нарушителей социального спокойствия, Гофман показывает, как противоречивые роли приводят к переопределению ситуации, иными словами, к изменению социальной реальности. Завершая рассмотрение видов коммуникации с выходом из представляемого характера, он пишет: «Независимо от того, ощущают исполнители свое официальное поведение “реальнейшей” из реальностей или нет, они будут украдкой протаскивать и выражать множественные версии реальности, и каждая версия скорее всего окажется несовместимой с другими»¹⁴. Взаимодействие множественных реальностей описано таким образом, что оправданным может показаться несколько недоброжелательное суждение Алвина У. Гоулднера о драматургии Гофмана: «Образ общественной жизни у Гофмана – это не четкие социальные структуры с устоявшимися, строго очерченными границами, а скорее произвольно перекрученные, перекрещивающиеся, шатающиеся “леса” декораций, вдоль которых суетливо мечутся люди»¹⁵. Подобная неустойчивость особенно очевидна при сравнении Гофмана и Парсонса, которое и проводит Гоулднер, противопоставляя теоретическую абстракцию устойчивой структуры в функционализме повседневной и известной из опыта неустойчивости действия.

В обычной жизни подвижные «леса» декораций превращаются в якобы устойчивую социальную систему при использовании риторических средств. Ричард Маккеон исследовал заметное расширение сферы применения риторики в Средние века. «Традиция, превратившая в конце концов риторику в дисциплину слов, независимую ни от философии, ни от диалектики, выработала словесные различия, выросшие в учения о вещах»¹⁶, заложив тем самым основания науки Нового времени. Вместе с тем по меньшей мере со времен Высокого Средневековья риторика словесная сочетается с риторикой несловесной, риторика слов – с риторикой

вещей. Применяя разработки риториков Средневековья к повседневным ситуациям нашего времени, Кеннет Д. Берк пишет: «Даже медицинское оборудование в кабинете врача не только ценно по его применимости при постановке диагноза, но и обладает функцией медицинской *риторики*»¹⁷. Обычные вещи не просто используются в соответствии с инструкциями по применению, но и определяют ситуацию как медицинский осмотр, как ухаживание, как администрирование и т. п. Соединение словесной и несловесной риторики позволяет объединить рискованные или неопределенные человеческие действия видимостью устойчивой и твердо определенной ситуации.

В наше время несловесная риторика играет одну из главных ролей при определении ситуации. Прямо или косвенно риторика всегда была связана с практическими действиями; в наши дни такая связь подразумевает риторическое обращение с техникой, что отмечает и Маккеон. По его словам, технологическая риторика применяется в процессе «преодоления отрыва теории от практики установлением технологии, прикладной теории, *логоса техне*»¹⁸. Техника нуждается в творческом освоении просто потому, что условия использования техники трудно совместимы с ее кажущимся совершенством. Использование «технологической» риторики не для составления убедительных речей, но для мастерского ухода за мотоциклом описано в культовом романе Роберта М. Пирсига. Коль скоро необходимо преодолеть отрыв теории от практики и принять технологию «не как эксплуатацию природы, но как слияние природы с человеческим духом в некое новое существо, превосходящее их обоих», то необходимо мастерски овладеть каким-либо делом, а мастерство – «умение видеть, что “хорошо смотрится”, вместе со способностью понимать основы методов, позволяющих достичь этого “хорошо”». Ни в коем случае невозможно свести такое умение к изучению написанных инженерами инструкций и использованию проверенных и известных по чужому опыту методов. Дело не только в том, что следование инструкциям приводит к тошнотворно-«стильной» жизни в соответствии со стандартами. Гораздо важнее то, что освоение научных методов и написанных на их основе инструкций не делает умельцем. Пирсиг приводит несколько примеров хорошего и плохого отношения к мотоциклу и замечает: «Разница между хорошим механиком и плохим, хорошим и плохим математиком состоит именно в способности *отделять* хорошие факты от плохих по качественному признаку. Нужно быть *небезразличным!* Вот об этой-то способности формальный традиционный научный метод не говорит ничего». Умелый мастер обладает способностью придавать своей деятельности *качество*. Попросту такая способность зовется сметкой, и ее не удастся свести к «мягкой» или «жесткой» методологии обращения с техническими устройствами: «Сметка начинает наполнять нас, когда... мы обретаем способность видеть, слышать, чувствовать подлинную вселенную, а не свои затасканные представления о ней»¹⁹. Сметка необходима для того, чтобы подогнать технику к условиям ее использования, но это означает, что технику воспринимать нельзя как недостижимое совершенство, поскольку совершенство может характеризовать только человеческие действия. Для того чтобы вступить в полноту реальности, можно использовать дзен,

но обращение к неевропейским религиозным учениям не единственная возможность. В конечном итоге необходимо переосмыслить европейскую технику, а путь такого переосмысления предопределен самой историей Европы и ведет вспять, ко времени, когда риторика была изобретена софистами.

«Метафизика Качества», разрабатываемая Пирсигом, связывает воедино сметку мастера, обращающегося с современной техникой, с софистическим пониманием *арете* (добродетель, доблесть, совершенство). С одной стороны, кажется, будто «добродетель, если ею вообще что-то подразумевается, предполагает некий этический абсолютизм. Человек, представление которого о приличествующем меняется день ото дня, способен вызывать восхищение широтой своих взглядов, но никак не *добродетелью*». С другой стороны, учившие добродетели софисты «были учителями, но учить они хотели не принципам, а человеческим убеждениям»²⁰. Уникальность софистов как раз и заключалась в том, что они связали *арете* не с абсолютизмом, но с мгновением настоящего, предполагая оценивать качество не внешней меркой, но мерой человека. Вернер Йегер передает это изменение учением о политической *арете*, приходящем на смену аристократической *арете*. Политическая добродетель связывала софистов с «повышением роли умственного образования» и «жизненной практикой». Им, как Софоклу, был близок «идеал гармонического развития человеческой души», но, как Еврипиду, присуща «зыбкая изменчивость принципиального нравственного обоснования». Эти кажущиеся противоречия синтезировались в риторике софистов, воспитывающих «дар меткой, убедительной речи»²¹ как воплощение политической *арете*. Софисты обучали добродетели, но отрицали само существование абсолютного Блага, полагая, что «благо не представляло собой *принцип* реальности, оно и было самой реальностью – вечно меняющейся, непознаваемой в конечном счете никакими раз и навсегда установленными способами». Напротив, в метафизике Аристотеля «*арете* мертво, зато наука, логика и Университет, каким мы его сегодня знаем, получают учредительную хартию, где среди основных их задач значатся: в бесчисленном количестве находить и измышлять принципы, касающиеся субстанциальных элементов нашего мира, называть эти принципы знаниями и передавать их грядущим поколениям в виде системы»²². Пирсиг одним из первых противопоставляет традиционную риторику, основания которой изложены Аристотелем, риторике софистов, усилиями Платона, Аристотеля и их многочисленных учеников изгнанной за пределы традиции гуманитарного знания. Небезразличный мастер, подобно человеку Протагора, соответствует собственной мере мира, своей добродетели, а риторика софистов оказывается теорией умелого поведения, обращенного сегодня в первую очередь к технике (к ее *логосу*). Объединение человеческих действий, позволяющее создавать и сохранять относительно устойчивые социальные единства, происходит в соответствии с приемами риторики. Поэтому и описание человеческих действий с учетом их творческого характера, а социальных структур с учетом их изменчивости возможно только при посредстве риторики.

Рассмотрение одного из хорошо известных рассуждений Клода Леви-Строса подтверждает утверждение о том, что именно риторика оказывается нелогичес-

кой логикой практики. Леви-Строс для объяснения мифологического мышления как социального действия использовал аналогию с самодельщиной, или бриколажем (*bricolage*), утверждая, что мифологическое мышление использует только существующие лингвистические приемы, ничего не изобретая, но лишь комбинируя подручные средства. «Мифологическое мышление возводит ансамбли структур посредством одного структурированного ансамбля – языка; но оно овладевает этим не на уровне структуры, а строит свои мировоззренческие дворцы, используя строительный мусор от прежнего социального дискурса». С мусором прежнего социального дискурса работают кустари-самоучки, или бриколеры. «Бриколер – это тот, кто творит сам, самостоятельно, используя подручные средства в отличие от средств, используемых специалистом... Суть мифологического мышления состоит в том, чтобы выражать себя с помощью репертуара причудливого по составу, обширного, но все же ограниченного; как-никак приходится этим обходиться, какова бы ни была взятая на себя задача, ибо ничего другого нет под руками»²³. Кустари-самоучки воплощают собой полюс человеческого действия, прямо противоположный инженеру или ученому, готовому работать только со специально подготовленными инструментами.

Аналогия между кустарщиной и мифологической рефлексией применима и за пределами исследований мифологии. Бриколаж пригоден для объяснения всякого рассуждения, элементы которого, подобно элементам мифологической рефлексии, «всегда расположены на полпути между перцептом и концептом». Поскольку речь идет о концептах, бриколаж представляет собой технический аналог того, «что в умозрительном плане могло быть наукой, которую мы предпочитаем называть “первичной”, а не примитивной». А сама область технологии организована дуализмом бриколера и инженера. «Бриколер адресует к коллекции из остатков человеческой деятельности, то есть к какой-то подсовокупности культуры... Инженер всегда стремится проложить себе путь через эти ограничения, резюмирующие состояние цивилизации, и расположиться *по ту сторону* от них, тогда как бриколер волей-неволей пребывает *по эту сторону*». Этот дуализм продолжен дуализмами понятия и знака, устойчивой целостности и частичных изменений. «Понятие выступает в качестве оператора для *открытия* целостной совокупности, с которой работают, значение – оператор ее *реорганизации*». Особое время кустарного творения – будущее-в-прошедшем, поскольку бриколер использует для решения новых проблем древние инструменты и материалы. «Бриколер побуждает своим проектом, однако первый его практический ход является ретроспективным: он должен вновь обратиться к уже образованной совокупности инструментов и материалов, провести или переделать ее инвентаризацию; и наконец, кроме того, затеять с ней нечто вроде диалога, чтобы составить перечень тех возможных ответов (прежде чем выбирать среди них), которые эта совокупность может предложить по проблеме, поставленной перед ней». Бриколер использует детали, обладающие историей, придавая неизвестное значение хорошо известным приемам. «Эти возможности всегда остаются ограниченными конкретной историей каждой детали и тем, что в ней предопределено первоначальным использованием, для чего

она и была задумана, и теми адаптациями, которым она подверглась, для другого употребления»²⁴. Подобно кустарю, подбирающему наделенные своей историей инструменты и материалы, ритор использует уже описанные специалистами по риторике предшествующих поколений приемы, всякий раз придавая им новый смысл.

Близость бриколажа и риторики отмечал Жерар Женетт, сравнивая метаязык литературной критики, говорящей о своем предмете (литературе) на языке самого предмета, с бриколажем. Поскольку «писатель изучает мир, критик – литературу», литературная критика подобна бриколажу. Женетт видит будущее литературной критики и чтения в развитии транслингвистики, рассматривающий уже овеществленные языковые факты. Женетт производит отождествление лингвистики дискурса и риторики, объединенных вторичностью материала, словесного мусора, но и первичностью творческого акта преобразования подручного материала. «Тем самым возникает лингвистика дискурса, то есть *транслингвистика*, поскольку языковые факты здесь предстают крупными массами и зачастую во вторичном состоянии; одним словом, это – риторика, та самая “новая риторика”, которой не так давно требовал Франсис Понж и которой нам до сих пор не хватает»²⁵. Риторические обороты так же наполнены собственной историей и так же расположены «между перцептом и концептом», как инструменты бриколера. Призывая к созданию «новой риторики», Понж связывает необходимость создания новой риторики с неизбежным восприятием языка как данности, как материальной предпосылки собственного слова: «Слова придуманы не мной и говорят сами за себя: меня они ничуть не выражают. Это просто душит меня». Для того и нужна риторика, чтобы в сопротивлении языку обрести право на собственную речь, творить, используя затертые слова. «Вот когда обучать искусству сопротивляться словам становится нужным, искусству говорить лишь так, как хочется, искусству принуждать, подчинять себе речь. Так что придумать риторику или скорее научить каждого, как найти свою собственную риторику, представляется общественно полезным делом»²⁶. Поэзия (или литературная критика) может создаваться из языкового сора, а социальная реальность творится из мусора, оставшегося от предшествующих поколений. «Новая риторика» Понжа равно нужна и в том и в другом случае.

Жак Деррида высказал обоснованные сомнения в том, насколько реален дуализм инженера и бриколера: «Если называть бриколажем необходимость заимствовать понятия из более или менее связанного или разрушенного текстового наследия, окажется, что бриколерам является любой дискурс. Противопоставляемый Леви-Стросом бриколерам изобретатель, инженер, должен был целиком построить весь свой язык, и синтаксис, и лексику. В этом смысле инженер – это миф: субъект, ставший абсолютным источником своего собственного дискурса, построивший его “целиком и полностью”, был бы творцом глагола, самим глаголом». Поскольку подобный мифологический персонаж, созданный бриколерами, этот сверх-инженер, реален не более, чем мудрец, в одиночку построивший здание знания, «мифопоэтическое достоинство бриколажа»²⁷ и заключается в первую очередь в отсутствии всякого привилегированного субъекта. «Само понятие само-

дельщины предполагает случайность падения и конечности»²⁸. Инженер (а вместе с ним и теоретик не-первичной науки) – просто гипербола некоторых черт бриколера, который не только гораздо реальнее, но и гораздо сложнее вымышленного инженера. Ритор, как бриколер, использует мусор социального дискурса, пренебрегая тем значением, которое этот мусор имел тогда, когда он еще не был мусором. Тем самым, отвергая уже существующие системы значений, он создает событие новой системы. Если социальная инженерия остается опасной утопией, то риторика вполне способна стать языком социальной теории. Сведущий в правилах и приемах повседневной коммуникации, успешно пользующийся ими, но сохраняющий при этом и способность наблюдать за их использованием, ритор – прообраз социального теоретика. Ему более, чем любому другому специалисту по социальной коммуникации, известна ее внутренняя противоречивость, разрешающаяся все новыми речевыми действиями и обеспечивающая потенциальную бесконечность обмена деятельностью между людьми. Сближение «логики» практического поведения с риторикой приводит к нескольким следствиям. Риторика лучше, чем логика или грамматика, подходит для классификации и описания приемов практической деятельности. Перед логикой практики и риторикой ставятся сходные задачи: и в том и в другом случае требуется решить вопрос о связи общих мест с неповторимыми ситуациями. Риторическое исследование приемов практических действий способно стать основанием для социальной теории, внимательной к своим основаниям в повседневной практике.

¹ *Аристотель*. Метафизика // *Аристотель*. Соч. М., 1976. Т. 1. С. 67.

² *Аристотель*. Топика // *Аристотель*. Соч. М., 1978. Т. 2. С. 349.

³ *Аристотель*. Метафизика. С. 66.

⁴ *Аристотель*. Никомахова этика. 1094a 8–11; 1094b 4–7; 1141b 22 // *Аристотель*. Сочинения. М., 1984. Т. 4. С. 54–55, 180.

⁵ *Бурдые П.* Практический смысл. СПб.; М., 2001. С. 26, 29, 60, 67–69.

⁶ Там же. С. 53, 55, 56, 160.

⁷ Там же. С. 98, 157, 167–169, 178, 205.

⁸ *Парсонс Т.* Структура социального действия // *Парсонс Т.* О структуре социального действия. М., 2000. С. 94–96, 275.

⁹ *Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства. М., 1998. С. 11.

¹⁰ *Йоас Х.* Креативность действия. СПб., 2005. С. 43.

¹¹ *Зиммель Г.* Приключение // *Зиммель Г.* Избранное. М., 1996. Т. 2. С. 215.

¹² *Goffman E.* Where the Action Is // *Goffman E.* Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior. Garden City, N. Y., 1967. P. 149, 194, 239.

¹³ *Goffman E.* Where the Action Is. P. 239.

¹⁴ *Гофман И.* Представление себя другим в повседневной жизни. М., 2000. С. 250.

¹⁵ *Гоулднер А. У.* Наступающий кризис западной социологии. СПб., 2003. С. 431–432.

¹⁶ *McKeon R.* Rhetoric. Essays in Invention and Discovery. Woodbridge, 1987. P. 164–165.

¹⁷ *Burke K. D.* The Rhetoric of Motives. N. Y., 1953. P. 171. Гофман ссылается на рассуждение о медицинской риторике и другие подобные отрывки из Берка. См.: *Гофман И.* Представление себя другим в повседневной жизни. С. 205, 216, 236.

¹⁸ *McKeon R.* Rhetoric. P. 13.

¹⁹ *Пирсиг П. М.* Дзен и искусство ухода за мотоциклом. Исследование о ценностях. СПб., 2002. С. 205, 361–362, 376.

²⁰ Там же. С. 465–466.

²¹ *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека. М., 2001. Т. 1. С. 340, 343, 385.

²² Пирсиг Р. М. Дзен и искусство ухода за мотоциклом. С. 471–473.

²³ Леви-Строс К. Неприрученная мысль // Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994. С. 126, 130.

²⁴ Там же. С. 126–129.

²⁵ Женетт Ж. Структурализм и литературная критика // Женетт Ж. Фигуры. М., 1998. Т. 1. С. 161, 166.

²⁶ Понж Ф. На стороне вещей. М., 2000. С. 116.

²⁷ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000. С. 360, 361.

²⁸ Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 289.

М. П. Шубина

О ПОНЯТИИ И ПРИРОДЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

В последнее десятилетие все чаще в социально-гуманитарной литературе встречается слово «повседневность». Презируемая ранее философами как неистинная, повседневность сегодня становится объектом и философской рефлексии. Пришедший к нам из обыденного словоупотребления, этот конструкт позволяет «схватить» субъективность – главное, что отличает человека от всех других существ. Это понятие дает возможность преодолеть жесткую субъект-объектную дихотомию и отобразить мир изнутри той или иной человеческой ситуации. И сегодня выражение «повседневность», бывшее ранее просторечным, все более и более претендует на статус философской категории¹. Так что же следует понимать под повседневностью? На этот счет существует множество точек зрения. Наиболее значимые концепции повседневности хотя и различаются между собой, но все же имеют много сходного в понимании этой проблемы. Все исследователи так или иначе согласны с тем, что повседневность представляет собой особую сферу опыта. Так, Гуссерль отождествлял отчасти жизненный мир с миром нашего повседневного опыта, наивной субъективности, то есть с миром естественной установки, предшествующей научной объективности.

С точки зрения основателя феноменологической социологии А. Шюца, повседневность – это сфера человеческого опыта, характеризующаяся особой формой восприятия и осмысления мира, возникающей на основе трудовой деятельности, обладающая рядом характеристик, среди которых уверенность в объективности и самоочевидности мира и социальных взаимодействий, что, собственно, и есть естественная установка².

Вслед за Гуссерлем и Шюцем современные исследователи повседневности подчеркивают: «В рамках социальной феноменологии жизненный мир предстает как всеохватная сфера человеческого опыта, ориентаций и действий, посредством которых люди осуществляют свои планы, дела и интересы, манипулируя объектами и

общаясь с другими людьми»³. Е. В. Золотухина-Аболина так и назвала свою книгу: «Повседневность и другие миры опыта»⁴. Итак, повседневность есть мир опыта.

Большой вклад в изучение повседневности и ее определение внесли историки. Прежде всего, конечно, Фернан Бродель, с именем которого и связана непосредственно тематизация проблемы повседневности в историческом познании. Он обращал внимание на то, что условия повседневного существования человека, тот культурно-исторический контекст, на фоне которого разворачивается жизнь человека, его история, оказывают определяющее влияние на поступки и поведение людей. Новое слово в исследовании повседневности принадлежит немецкому социологу Норберту Элиасу, а также французской исторической школе, сложившейся вокруг журнала «Анналы», организованного Марком Блоком и Люсьеном Февром. Они изучали особенности сознания не выдающихся исторических личностей, а массового «безмолвствующего большинства» и его влияние на развитие истории и общества. Они исследовали и ментальность обычных людей, их переживания, и материальную сторону повседневности – социальное пространство, мир вещей.

Элиас первый попытался дать определение повседневности через ее сопоставление с неповседневным. Этот способ определения и сейчас актуален, его активно используют ученые. В 80-е годы XX века в Германии интенсивно развивалась история повседневности. Ученые-историки пытались описать и определить термин «повседневность». Их идеи оказали существенное влияние на дальнейшее его исследование не только в исторической, но и в других науках. Немецкая исследовательница истории повседневности Агнес Хеллер подчеркивала, что главное в повседневности – это индивидуальное воспроизводство. По ее определению, «повседневная жизнь есть совокупность деятельности индивидуумов по их воспроизводству, которые соответственно создают условия и для общественного воспроизводства»⁵. Ее идеи были развиты и дополнены другими историками (в частности, П. Боршайдом), и в результате был сделан вывод о том, что повседневность – это мир всех людей, в котором должны исследоваться не только материальная культура, питание, жилье, одежда, но и повседневное поведение, мышление и переживания.

С точки зрения Ю. Хабермаса, повседневный жизненный мир – это некий фон, в котором находятся коммуникативно действующие индивиды. Что же представляет собой этот фон? Это запас «образцов толкования», передаваемый при помощи культурных традиций и организуемый языком.

Повседневность – это целостный социокультурный жизненный мир, представляющий в функционировании общества как ««естественное», самоочевидное условие человеческой жизнедеятельности», – писала виднейшая исследовательница повседневности Н. Н. Козлова⁶.

Другой философ повседневности, Б. В. Марков, характеризует ее так: «Слово «повседневность» обозначает само собой разумеющуюся реальность, фактичность; мир обыденной жизни, где люди рождаются и умирают, радуются и страдают; структуры анонимных практик, а также будничность в противоположность праздничности, экономию в противоположность трате, рутинность и традиционность в противоположность новаторству»⁷. На других страницах своей работы Марков под-

черкивает, что повседневность – это привычки, стереотипы, правила, мышление и переживания людей, но также и их поведение, деятельность, регулируемая нормами и социальными институтами⁸. В повседневном субъективное переживание противопоставляется объективным структурам и процессам, типические практические действия – индивидуальным и коллективным деяниям, подвижные формы рациональности – идеальным конструкциям и точным методам.

Интересен подход В. Н. Сырова, который обращает наше внимание на то, что повседневность есть прежде всего именно способ конституирования реальности. Это особый код, который возникает в сознании индивида при необходимости практически решить ту или иную проблему. Он подчеркивает, что код повседневности отвечает на вопрос «как?» и основная функция повседневности – это адаптация (полезность). Работа структуры повседневности видится ему как совокупность процедур конфигурации и реконфигурации. Тем самым повседневность предстает в виде своеобразной машины по производству значений, созданию и преобразованию всевозможных объектов⁹.

На функциональный характер повседневности также указывают Касавин и Щавелев. В выводах своей монографии они пишут: «Субстанциональная фрагментарность повседневности объясняется ее функциональным характером. Повседневность – диспозиционный предикат, феномен, актуализирующийся в определенных условиях и неразличимый в других. Повседневность скрепляет собой разные типы сознания, деятельности и общения, существуя лишь в промежутках между ними»¹⁰.

В пользу сходства многих концепций повседневности свидетельствует и то, что большая часть авторов признает ее первичной реальностью, она представляет собой заранее данную почву всякого опыта, как это следует из Гуссерлева понимания повседневного жизненного мира. Мартин Хайдеггер при всем своем отрицательном отношении к повседневности неоднократно подчеркивал, что она есть «изначальный способ бытия здесь-бытия», то есть истинного бытия; и что «многое мы впервые узнаем в модусе повседневной истолкованности, и есть немало такого, что никогда не поднимается над повседневным посредственным уразумением»¹¹. Конечно, уместно здесь упомянуть Шюца, считавшего основой социальной реальности «жизненный мир, т. е. мир донаучной естественной установки, ту интуитивную среду, где мы как человеческие существа среди себе подобных переживаем культуру и общество»¹². Известно также, что он называл повседневность верховной реальностью.

Наличие в качестве необходимых компонентов повседневности знания отмечают все авторы, причем это знание обладает своей спецификой. Как правило, это знание не об отдельных объектах, а о ситуации в целом, знание типизированных ситуаций и способов их интерпретации по Шюцу, или «образцов толкования» по Хабермасу. Субъекту такое знание кажется чем-то само собой разумеющимся, изначально данным, хотя на самом деле оно представляет собой сложный результат конституирующей деятельности сознания.

Многие, рассматривая повседневный жизненный мир, среди важнейших его характеристик называют такую, как понимание. Хабермас подчеркивает тесную

связь жизненного мира с процессами «понимания», в которых он «концентрируется». По Хайдеггеру, здесь-бытие связывается с миром посредством настроенного понимания, хотя в модусе повседневности здесь-бытие обнаруживает дефицит этого понимания. С позиции феноменологической социологии, понимание непременно наличествует в повседневности. Шюц даже специально обосновывает возможность понимания посредством двух основных идеализаций. Интерсубъективный характер повседневности признается всеми.

Хотелось бы подчеркнуть, что понимание достаточно специфично. Понимание повседневности есть узнавание, то, что у Шюца является определением ситуации. Знание-понимание повседневности ситуативно, прагматично, ему недостает рефлексии, повседневное знание не эксплицировано.

Повседневность является такой сферой опыта, которая формируется на основе практической деятельности – труда. Шюц прямо на это указывает. Даже у Хайдеггера «Dasein» как модифицированная повседневность – это мир озабоченного делания, способ, посредством которого существует здесь-бытие. У Хабермаса труд наряду с языком входит в триаду культурных универсалий, характеризующих общество. Воспроизводство символического содержания повседневного жизненного мира, по Хабермасу, поддерживается материальным воспроизводством, которое совершается в «медиуме» целерациональных действий. В феноменологии Гуссерля жизненный мир непосредственно не связывается с трудом, но подчеркивается, что субъективность жизненного мира проявляется в модусе практики, целей, потребностей, интересов.

Понятие повседневности, повседневного жизненного мира отражает не только сам субъект, его интеллектуальную направленность на предметы, но мир, на который она направлена. Объективный мир включается в понятие повседневности, но не сам по себе, а взятый со стороны субъекта, увиденный его глазами, освещенный его смыслом. Этот мир в конструкте повседневности предстает как фон, горизонт, мир, в который мы «вживаемся как исторически живущие существа», как коррелят интенционально действующей субъективности.

При видимой разнице в понимании и определениях повседневности хотелось бы обратить внимание на их сущностное сходство и взаимную дополнительность. Повседневность сложна и многообразна в своих проявлениях, трудно выразить ее в одном определении. Это, по сути, есть форма жизни. Понятие формы жизни еще в 1922 году было введено психологом Э. Шпрангером для обозначения способа ценностной ориентации человека в процессе познания мира. Впоследствии наиболее активно его использовал Л. Витгенштейн в поздних работах для обоснования своей концепции языковых игр. Формы жизни – это специфические формы человеческой активности, например языковой, подчиняющиеся определенным правилам. В каждой форме жизни устанавливается свой критерий «следования правилам». Формы жизни – «протофеномены» любой культуры и в то же время этапы естественной (биологической) истории человека¹³.

Повседневность есть такая форма жизни, главная направленность которой заключается в сохранении и воспроизводстве жизни индивида и общества. Понят-

но, что критерием следования правилу в данной форме жизни является адаптация, полезность. Особый код (схемы-типизации повседневности) возникает в сознании индивида при необходимости решить ту или иную практическую проблему, он отвечает на вопрос «как?». Индивиду приходится прибегать к особому способу конституирования реальности, состоящему в совокупности процедур конфигурации и реконфигурации, создавая и преобразовывая в сознании всевозможные объекты.

Откуда же берется этот повседневный код, при необходимости всплывающий в сознании индивида? Из не замечаемого нами естественного, самоочевидного фона, являющегося необходимым условием нашей деятельности. Что же представляет собой этот фон? Это и есть обычаи, привычки, образцы толкования, особенности восприятия, мышления и переживания людей. В повседневной жизни мы мыслим, воспринимаем мир, радуемся, плачем, переживаем в соответствии с традициями и сформированными в нас привычками и стереотипами. И все это в своем основании имеет естественное желание жить, выжить, сохранить себя и свой мир, воспроизвестись для дальнейшей жизни. По мнению А. Хеллер, так как никакой одиночка и никакое общество не может жить без своей репродукции, то в каждом обществе существует повседневная жизнь¹⁴. Таким образом, главными функциями повседневности являются сохранение, выживание, воспроизводство человека и общества, что и делает ее социогенетическим процессом цивилизации.

Еще Шюц говорил, что повседневность – это одна из конечных областей значений, поэтому логично согласиться с точкой зрения Сырова, утверждающего, что «голос» повседневности в сознании индивида звучит как один из многих голосов хора и в определенных ситуациях ориентирует человека на полезность, адаптацию, решение конкретных прагматических задач. И вполне плодотворным в связи с этим представляется сравнение действия механизмов повседневности в сознании индивида с кантовским категориальным комбинационным бессознательным, с конечностью порядка, который сам этого не осознает¹⁵. Повседневная жизнь не может существовать как нечто совершенно отдельное от неповседневной. Они сосуществуют рядом друг с другом как лицевая и оборотная сторона. Повседневность – это дифференцирующее понятие, в котором одно отделяется от другого. Повседневное – это привычное, упорядоченное, близкое. В противоположность повседневному неповседневное существует как непривычное, вне обычного порядка, находящееся далеко. Что же может быть необычного в, казалось бы, хорошо знакомом нам мире? Неповседневным является все, что относится к моментам возникновения, преобразования, опасности уничтожения жизненного порядка, а именно войнам и революциям, возникновению Вселенной и природным катастрофам, часто встречающимся сегодня крупным авариям, болезни, смерти, полетам воображения и другим необычным психологическим состояниям.

Каждый имеет свою повседневность. Субъектом повседневности может выступать и отдельный индивид, и любая социальная общность; это может быть и жизнь китайских мандаринов, и европейских интеллектуалов. Следует отметить, что есть общая повседневность, а есть Я-повседневность, повседневность индивида, которая связана с общей, детерминирована ею, но все же у каждого своя

повседневность, слово «свой» вообще одно из ключевых в дискурсе о повседневности. Виднейший исследователь повседневности Б. Вальденфельс подчеркивал: «Человек должен изобретать порядок, создавать свой мир»¹⁶.

В данном контексте имеет смысл рассмотреть соотношение между понятиями «повседневность» и «жизненный мир», которые в философских и социологических текстах, в том числе и в данной статье, используются если не как синонимы, то как весьма близкие по смыслу и значению. Истоки смещения этих понятий восходят к текстам Гуссерля и Шюца. Ни тот ни другой не проясняли соотношение между ними. В строгом смысле все же нужно их различать. «Повседневность – это мир, в котором человек родился, живет и к которому вынужден прилаживаться». Человек, рождаясь, еще не попадает в свою собственную повседневность. Входя в этот мир, он застаёт повседневность Другого, ничего, по сути, не зная о своей собственной; точнее, ее просто нет, кроме повседневности выполнения самых общих витальных действий. Человек просто не может родиться в своей собственной повседневности, но попадет при этом именно в свою жизнь, хотя прожить ее может по меркам чужой повседневности. Таким образом, нужно различать Я-повседневность и повседневность мира, в которую это Я встроено.

На необходимость различения понятий «повседневность» и «жизненный мир» указывают и такие авторы, как И. Т. Касавин и С. П. Щавелев. По их мнению, первое (то есть повседневность) – узкая, фрагментарная, функциональная область; второе (жизненный мир) – предельно широкий горизонт бытия, интегральная структура мира¹⁷.

Повседневность каждого человека является только частью его же жизненного мира. Если повседневность предполагает выполнение различного рода действий – от бытовых до специальных, так сказать на уровне динамического стереотипа, то жизненный мир виртуально содержит в себе всякого рода неожиданности и нередко предполагает поиск нестандартных решений. Понятие жизненного мира шире по объему. Жизненный мир включает в себя повседневность человека как часть. Понятие «жизненный мир», взятое как единое, содержит в себе все многообразие как реализованных, так и не реализованных понятий человеческой жизни. Оно представляет собой некое множество жизненных миров. Каждое Я присутствует в нескольких жизненных мирах, обладающих своими особенностями: мир мужчины, мир отца, мир преподавателей философии, мир любителя классической литературы. Эти миры могут находиться в различных отношениях – подчинения, пересечения, соподчинения, противоположностей и т. д.

Каждый жизненный мир содержит в качестве своих частей зоны повседневности и зоны неповседневности, поэтому можно утверждать, что повседневностей, как и неповседневностей, столько же, сколько жизненных миров. Особенности каждого мира повседневности задаются фундаментальными принципами соответствующего жизненного мира, но не сводятся к ним, ибо жизненный мир содержит инновационные моменты, чего в принципе не может содержать мир повседневности; в этом смысле повседневность направлена на сохранение и поддержание уже апробированного опыта, она консервативна и не склонна к радикальным изменениям¹⁸.

Наиболее характерными, проясняющими повседневность являются следующие черты. Во-первых, обнаруженное еще Шюцем бодрствующее внимание, постоянная концентрация на том или ином фрагменте реальности. Во-вторых, субъектоцентризм или даже «я»-центризм, то есть исследование ведется с позиций данного субъекта, точкой отсчета служит его здесь-и-сейчас, рассмотрение идет изнутри его ситуации. Моя субъективность – центр моей повседневности. Тесно связанными с «я»-центричностью являются два других момента – телесность и прагматическое целедостижение. Для повседневности характерны повторяемость, стереотипность, а также связанная с ними понятность происходящего. Стереотипность повседневности – это условие коммуникации. Жизнь понятна потому, что она стереотипна. Поведенческие матрицы и схемы облегчают социокультурное взаимодействие¹⁹. Следующим важным моментом повседневности выступает ее интерсубъективность. Коммуникация является не просто значимой составляющей повседневного жизненного мира, но и способом его существования. Повседневность – это общая для нас всех реальность, она существует в постоянно возобновляемом контакте людей, ее составляющие – человеческие смыслы. Социальный мир, в котором мы живем, конституируется согласованно действующими людьми. Главнейшим сущностным свойством человека является его субъективность, которая, находясь внутри, интенционально направлена вовне, стремится выйти наружу.

М. Бахтин утверждал, что у человека нет внутренней территории, он всегда на пороге, на границе. Для того, что я обозначаю понятием «повседневность индивида», это является выражением его сути. Повседневность человека – это и есть его внутренний жизненный мир, объективированный вовне. Повседневность – это мой мир, это близкое, родное, свое, обычное, привычное и т. п. Вот то, что рядом с моим здесь-и-сейчас, это мой жизненный мир, чуть подальше – тоже моя повседневность; границы, где она кончается, размыты, неизвестны.

¹ См.: *Касавин И. Т., Щавелев С. П.* Анализ повседневности. М., 2004. С. 21.

² См.: *Руткевич Е. Д.* Феноменологическая социология знания. М., 1993. С. 49–50.

³ *Смирнова Н. М.* Альфред Шюц на книжной полке // Шюц А. Избранное. Мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 1040.

⁴ См.: *Золотухина-Аболина Е. В.* Повседневность и другие миры опыта. М., 2003.

⁵ *Heller A.* Das Alltagsleben // *Materialien zur Soziologie des Alltags.* Köln, 1978. S. 250.

⁶ *Козлова Н. Н.* «Повседневность» // *Новая философская энциклопедия: В 4 т. М., 2001. Т. 3. С. 254–255.*

⁷ *Марков Б. В.* Храм и рынок. Человек в пространстве культуры. СПб., 1999. С. 291.

⁸ Там же. С. 129–130.

⁹ См.: *Сыров В. Н.* О статусе и структуре повседневности (методологические аспекты). [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://siterium/trecom.tomsk.su/Syrov/s_text11.htm

¹⁰ *Касавин И. Т., Щавелев С. П.* Анализ повседневности. С. 414.

¹¹ *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 33.

¹² *Shutz A.* Constructs of thought objects in common sense thinking // *Shutz A. Collected Papers.* The Hague. 1962. Vol. 1. P. 10.

¹³ См.: *Грязнов А. Ф.* Формы жизни // *Современная западная философия: Слов. М., 1991. С. 354.*

¹⁴ См.: *Heller A.* Das Alltagsleben.

¹⁵ См.: *Сыров В. Н.* О статусе и структуре повседневности. С. 3.

¹⁶ *Вальденфельс Б.* Повседневность как плавильный тигль рациональности // *Социологос: Социология, антропология, метафизика. Вып. 1. М., 1991. С. 42.*

¹⁷ См.: Касавин И. Т., Щавелев С. П. Анализ повседневности. С. 414.

¹⁸ См.: Любимов Г. П. Понятия «жизненный мир» и «повседневность» // Научная рациональность и структуры повседневности: Тез. науч. конф., Санкт-Петербург, 22–23 нояб. 1999 г. СПб., 1999. С. 127–128.

¹⁹ См.: Золотухина-Аболина Е. В. Повседневность и другие миры опыта. С. 33–34.

И. А. Кох

СОЦИАЛЬНАЯ АНОМИЯ И СОЦИАЛЬНОЕ УПРАВЛЕНИЕ

Управление социальными процессами обусловлено множеством факторов, среди которых особое место занимает аномия. Латентное влияние социальной аномии на управляемость в обществе привело к тому, что эта проблема часто остается в тени. Между тем социальная аномия снижает эффективность управления, действенность социальных институтов и организаций. Особенно ярко это проявилось в условиях политического и социально-экономического кризиса, в котором оказалось российское общество в 90-е годы. Экономические реформы в некоторых регионах вызвали рост безработицы и резкое снижение уровня жизни, привели к социально-политической нестабильности и высокой социальной напряженности. Разрушение привычного образа жизни, ухудшение социальной инфраструктуры, ослабление роли социальных институтов отрицательно повлияли на все стороны жизни населения. Политические и социально-экономические реформы сопровождались сменой ценностных ориентаций и радикальным изменением законодательства. Сосуществование прошлой нормативно-ценностной системы и нарождающейся новой нравственной и правовой системы норм сопровождалось конфликтами, моральными коллизиями, дезорганизованностью в обществе. Здесь можно обнаружить все признаки глубокой социальной аномии.

Понятие «аномия» возникло более двадцати веков назад. Древнегреческое понятие «*anomos*» означает «беззаконный», «неуправляемый». Оно встречается еще у Еврипида и Платона. В Новое время понятие аномии мы находим в работах английского историка XIX века Уильяма Мэбейрда, французского философа и социолога XIX века Ж. М. Гюйо. В социологию этот термин ввел выдающийся французский социолог Эмиль Дюркгейм, а позднее существенно развил американский социолог Роберт Мертон.

Аномия (от фр. *anomie* – буквально «беззаконие, безнормность»; от греч. *a* – отрицательная частица и *nomos* – закон) – такое состояние общества, в котором заметная часть его членов, зная о существовании обязующих норм, относится к ним негативно или равнодушно.

Впервые явление социальной аномии описал французский социолог Эмиль Дюркгейм. Аномия – отсутствие закона, организации, норм поведения, их недо-

статочность. Э. Дюркгейм отмечал, что аномичные состояния в обществе возникают особенно часто в условиях экономических кризисов и динамичных реформ. «В момент общественной дезорганизации, – считает он, – будет ли она происходить в силу болезненного кризиса или, наоборот, в период благоприятных, но слишком внезапных социальных преобразований – общество оказывается временно неспособным проявлять нужное воздействие на человека...»¹

Понятие аномии характеризует состояние общества, при котором наступают дезинтеграция и распад системы норм, которые гарантируют общественный порядок (Э. Дюркгейм). Социальная аномия свидетельствует о том, что нормы поведения серьезно нарушены и ослаблены. Аномия вызывает такое психологическое состояние личности, которое характеризуется чувством потери ориентации в жизни, возникающее, когда человек оказывается перед необходимостью выполнения противоречащих друг другу норм. «Прежняя иерархия нарушена, а новая не может сразу установиться... Пока социальные силы, предоставленные самим себе, не придут в состояние равновесия, относительная ценность их не поддается учету и, следовательно, на некоторое время всякая регламентация оказывается несостоятельной»².

Позднее аномия понимается также как состояние в обществе, вызванное избыточностью норм, причем противоречивых (Р. Мертон). В этих условиях личность теряет, не зная, каким нормам следовать. Разрушается единство нормативной системы, системы регулирования общественных отношений. Люди социально дезориентированы, переживают чувство тревоги, изолированности от общества. Это закономерно ведет к девиантному поведению, маргинальности, преступности и другим асоциальным явлениям.

Э. Дюркгейм рассматривает аномию как часть своей историко-эволюционной концепции, опирающейся на противопоставление «традиционного» и современного промышленного общества. Проблема аномии порождена переходным характером эпохи, временным упадком моральной регуляции новых капиталистических экономических отношений. Аномия – продукт неполного перехода от механической к органической солидарности, поскольку объективная база последней – общественное разделение труда – прогрессирует быстрее, чем находит моральную опору в коллективном сознании.

Необходимым условием возникновения аномии является противоречие между двумя рядами социально порождаемых явлений (первый – потребности и интересы, второй – возможности их удовлетворения). Предпосылкой целостной личности служит, по Дюркгейму, устойчивое и сплоченное общество. При традиционных общественных порядках человеческие способности и потребности обеспечивались относительно просто, так как соответствующее коллективное сознание удерживало их на низком уровне, препятствуя развитию индивидуализма, освобождению личности и устанавливая строгие принципы (границы) тому, что закономерно мог добиваться индивид в данном общественном положении. Иерархическое традиционное общество (феодалное) было устойчивым, так как ставило разные цели разным социальным слоям и позволяло каждому ощущать свою жизнь ос-

мысленной внутри узкого замкнутого слоя. Ход общественного процесса увеличивает «индивидуализацию» и одновременно подрывает силу коллективного надзора, твердые моральные границы, характерные для старого времени. В новых условиях резко расширяется степень свободы личности от традиций, коллективных нравов и предрассудков, возможности личного выбора знаний и способов действия. Но относительно свободная структура промышленного общества больше не определяет жизнедеятельность людей и словно с естественной необходимостью и постоянно воспроизводит аномию в смысле отсутствия твердых жизненных целей, норм и образцов поведения. Это ставит многих в неопределенное положение, лишает коллективной солидарности, чувства связи с конкретной группой и со всем обществом, что ведет к росту в нем отклоняющего и саморазрушающего поведения.

Эмиль Дюркгейм обнаружил явление аномии при исследовании причин и сущности самоубийства. Он считал одной из причин самоубийства явление, названное аномией. По мнению Э. Дюркгейма, социальные правила играют важную роль в регуляции жизни людей. Нормы управляют их поведением, и люди знают, что следует ожидать от других, а также, что другие ожидают от них. Их жизненный опыт более или менее соответствует ожиданиям, обусловленным социальными нормами. Однако во время кризисов или радикальных социальных перемен, например в связи со спадом деловой активности и безудержной инфляцией, жизненный опыт людей перестает соответствовать идеалам, воплощенным в нормах общества. В результате нарушается общественный порядок и происходит дезориентация людей.

Дюркгейм выявил, что во время неожиданных экономических спадов и подъемов уровень самоубийств, как правило, выше обычного. Он считал, что неожиданный упадок и процветание связаны с «нарушением коллективного порядка». Социальные нормы разрушаются, происходит дезориентация людей, все это способствует девиантному поведению.

Хотя концепция Дюркгейма подверглась критике, основная идея социальной дезорганизации в качестве причины объяснения девиантного поведения считается общепринятой до сих пор. Как считает американский социолог Н. Смелзер, «социальная дезорганизация» обозначает состояние общества, когда культурные ценности, нормы и социальные связи отсутствуют или становятся неустойчивыми. Это может происходить в результате смешения религиозных, этнических и расовых групп, имеющих различные религиозные взгляды и проявляющих верность различным идеалам. Это может наблюдаться и при высоком уровне миграции членов поселенческих общностей, что также приводит к неоднородности и неустойчивости социальных связей³. Экономические преобразования в обществе резко обостряют все эти процессы. Мы видим, что события, происходящие в нашей стране последние несколько лет, являются убедительным подтверждением концепции Э. Дюркгейма.

Особой остроты аномия достигает в экономической жизни как в среде постоянных перемен и личного расчета, где свободным рынком, конкуренцией и другими обстоятельствами больше всего разрушены традиционные ограничения, но еще не окрепла новая мораль индивидуализма, адекватная современному обществу.

В этих условиях аномия из патологической стала почти нормальным явлением. Одна из главных социально-исторических причин аномии – ослабление социального контроля, уничтожение или утрата прежних функций институтами и группами, опосредующими отношения между индивидом и государством. Выявляется психологический парадокс: человек чувствует себя более защищенным и свободным в жесткой закрытой системе с малым выбором занятий и ограниченными возможностями социального продвижения, чем в условиях неопределенности, в подвижной открытой системе с универсальными нормами, формально равными для всех. Тем не менее путь ослабления аномии не в искусственной реставрации патриархальной дисциплины традиционных институтов, а в дальнейшем развитии либерально-морального индивидуализма (отличаемого Дюркгеймом от «эгоистического индивидуализма» английских экономистов и утилитаристов), новых профессиональных групп, свободных от средневековой замкнутости, но способных взять на себя функции нравственного контроля и защиты своих членов перед лицом государства.

С теоретической точки зрения человеческое поведение с позиции дюркгеймовского понятия аномии включает два аспекта: один относится к обеспеченности действия определенными целями, другой – к тому, насколько эти цели реализуемы (они могут быть ясны, но недоступны). Отсюда две разные линии теоретического применения понятия аномии в современной социологии. Если в аномии выделяют первый аспект (условно – «безнормность»), то рассуждают в контексте понятий «отчуждение», «социальная интеграция», «социальная дезинтеграция», «слабая социализация» и т. д. Второй аспект (конфликт норм в культуре) исследовал Р. Мертон, сделав важнейший после Дюркгейма вклад в теорию аномии. По Мертону, аномия – результат несогласованности, конфликта между культурно предписанными всеобщими целями (например, в США денежно-материальным успехом) и законными институциональными средствами по его достижению. Этим обусловлено ослабление функций социальной системы, политических институтов, на что указывает Р. Мертон в связи с критикой функционализма Т. Парсонса⁴. Государство не успевает за динамичными социальными изменениями. «Функциональные недостатки официальной структуры породили альтернативную (неофициальную) структуру для выполнения существующих потребностей более эффективным путем»⁵. Функционирование такой неофициальной системы ослабляет регламентацию поведения людей, поскольку при этом нарушаются установленные нормы в обществе

По мнению Р. Мертона, аномия возникает тогда, когда люди не могут достичь навязанных обществом целей нормальными законными, им же установленными средствами. Он считает, что аномию вызывает разрыв между культурными целями общества и социально одобряемыми средствами их достижения. Это побуждает индивидов искать другие, незаконные способы удовлетворения своих потребностей. При аномии, даже если существует понимание общих целей, отсутствует общее признание правовых и моральных способов действия, которые ведут к этим общим целям.

Р. Мертон считает, что социальная аномия связана с социальной структурой общества, прежде всего с социальными группами, выделенными по морально-психологическим признакам, по их отношению к целям и средствам: в стабильном обществе цели и средства находятся в условном равновесии. Если нарушено равновесие целей и средств в действиях социальных групп, то в обществе возникает дисбаланс, ведущий к социальной напряженности и конфликтам.

Для достижения цели люди используют два вида средств: 1) легитимные, узаконенные и одобряемые обществом и 2) эффективные, ведущие к успеху любым путем. Как заметил Мертон, легитимность и эффективность средств достижения цели не всегда совпадают. Человек оказывается перед выбором, который он осуществляет в соответствии со своими потребностями, интересами и ценностными ориентациями. Если главными становятся цели, то средства подходят любые. Наоборот, если главное – средства, то цель утрачивает значимость. Мертон отмечает, что когда люди стремятся к финансовому успеху, но убеждаются в том, что его нельзя достичь на основе социально одобряемых средств, они могут прибегнуть к незаконным способам достижения этой цели, даже пойти на преступление. Нарушение равновесия между целями и средствами ведет к аномии.

В стабильном обществе соответствие средств и целей обеспечивает нормативное поведение. Если преувеличены цели, то возникает девиантное поведение («новации» – Мертон). Если преувеличены средства, то возникает поведение «ритуального» типа, например, в управлении – бюрократизм. Отрицание и целей, и средств ведет к уходу от жизни – «ретритизму», например, к алкоголизму, наркомании. Отказ и от целей, и от средств с одновременной заменой их на другие цели и средства ведет к революционному поведению, мятежу, перевороту. Поведение второго типа, когда главное – цели, а к выбору средств относятся пренебрежительно, ведет к асоциальному поведению, преступности.

Асоциальное поведение возрастает в тех случаях, когда превыше всего ставят символы (например, демократия провозглашается как высшая ценность), символы успеха (предпринимательство), в то же время общество не создает условий для достижения успеха легитимными способами, ограничивает или полностью устраняет доступ большей части населения к легитимным средствам. Именно эти явления имеют место в современной России, когда абстрактные ценности демократии и политическая целесообразность служат оправданием неудачных или непрофессиональных экономических решений, провозглашение ценности предпринимательской деятельности сопровождается налоговой политикой, удушающей честное предпринимательство.

Люди приспосабливаются к состоянию аномии разными индивидуальными способами: либо конформизмом (подчиняющимся поведением), либо различными видами отклоняющегося поведения (новаторство, ритуализм), в которых ими отвергаются общественно одобряемые идеи и цели. Мертон выделил пять основных способов «аномического» приспособления личности к среде: конформизм, инновация, ритуализм, ретритизм и мятеж.

Роберт Мертон разработал классификацию основных типов девиации, исходя из соотношения целей и средств в поведении человека, типичные ответные реакции в условиях аномии (имеется в виду принятие или отрицание людьми целей общества, социально одобряемых способов их достижения или одновременно и того и другого):

Способ адаптации	Общественные цели	Социально одобряемые средства
Конформизм	+	+
Инновация	+	–
Ритуализм	–	+
Ретритизм	–	–
Мятеж	±	±

Знак «плюс» обозначает согласие, «минус» – отрицание. Таким образом, конформное поведение означает, что человек одновременно поддерживает и цели, и социально одобряемые средства их достижения. Совершенно очевидно, что конформизм представляет собой единственный тип недевиантного поведения.

Концепция Мертона открыла широкие возможности для объяснения социальной напряженности и конфликтов на базе разделения интересов в обществе. Она нашла применение в социологии права, социологии преступности и в других практически важных областях.

Н. Смелзер раскрывает механизм возникновения аномии на примере противоречивого отношения американцев к проблеме достижения богатства. Американцы с одобрением и восхищением относятся к финансовому успеху: достижение богатства является культурной целью. Социально одобряемые или установленные средства достижения этой цели подразумевают такие традиционные методы, как получение хорошего образования и устройство на работу в торговую или юридическую фирму. Однако когда человек сталкивается с реальным положением дел, становится ясно, что социально одобряемые средства недоступны для большинства населения. Многие люди не могут платить за хорошее образование, а лучшие предприятия принимают на работу ограниченное количество специалистов⁶.

Заметим также, что аномия в отдельных случаях может играть положительную роль в обществе, на что обратили внимание некоторые исследователи. Например, Кристиан Бэй считал, что определенная степень аномии необходима для некоторой свободы в обществе: в случае чрезмерного затвердевания норм индивидуальная свобода ограничена. Говард Беккер утверждал, что некоторая степень безнормности имеет место в любом обществе из-за несовершенства социализации, внутренних конфликтов и социальных инноваций.

Все приведенные высказывания свидетельствуют о многообразии подходов к понятию термина «социальная аномия». Совершенно очевидно, что это понятие многогранно и многозначно. Для того чтобы выявить актуальность данной темы, а именно понять, характерно ли состояние социальной аномии для нашей страны на современном этапе, в какой степени оно распространено, необходимы специальные исследования, изучение реакций населения на происходящие перемены.

Социальная аномия ведет к дезорганизации в обществе, которая снижает управляемость социальными процессами и эффективность управления. Управляемость социальными процессами основана на соблюдении всеми членами сообщества норм и правил поведения. Разрушение нормативной системы регулирования общественными отношениями и связанная с этим аномия снижает эффективность принимаемых решений и механизма их реализации.

Во все времена общество стремилось устранять нежелательные формы человеческой деятельности и их носителей. Методы и средства обусловлены социально-экономическими отношениями, общественным сознанием, культурой и ценностными ориентациями в обществе, интересами правящей элиты. Причины и сущность девиантного поведения всегда привлекали внимание исследователей. Философы и юристы, медики и педагоги, психологи и социологи рассматривали и оценивали различные виды социальной патологии: преступность, бродяжничество, алкоголизм, наркоманию, проституцию, самоубийство и др. Все эти явления получили широкое распространение в условиях социально-экономических реформ в 90-е годы и стали объектом первостепенной важности среди нерешенных проблем государственного и муниципального управления.

В отечественной истории преступность, алкоголизм, наркомания существовали в течение длительного времени, изучались преимущественно в рамках соответствующих дисциплин – криминологии, наркологии, суицидологии. На современном этапе наряду с ростом позитивных девиаций (политическая активность населения, экономическая предприимчивость, научное и художественное творчество) усиливаются девиации негативные – насильственная и корыстная преступность, алкоголизация и наркотизация населения, подростковая деликвентность, аморальность. Снизилась социальная защищенность граждан.

Вместе с тем нельзя забывать, что существование любой социальной системы есть динамическое равновесие процессов сохранения и изменения. Девиации являются всеобщей формой, механизмом, способом изменчивости, а следовательно, и жизнедеятельности, развития каждой системы. Чем выше уровень ее организации, чем система динамичнее, тем больше значат изменения как средство сохранения.

Однако управляемость и эффективность управления в социальных системах все же связываются в первую очередь с нормативным регулированием социальных процессов. Исходным понятием является социальная норма. В теории организации сложилось единое – для естественных и общественных наук – понимание нормы как предела, меры. Для физических и биологических систем это допустимые пределы структурных и функциональных изменений, при которых обеспечивается сохранность объекта и не возникает препятствий для его развития. Это естественная (адаптивная) норма, отражающая объективные закономерности сохранения и изменения системы.

Социальная норма определяет исторически сложившийся в конкретном обществе предел, меру, интервал допустимого (дозволенного или обязательного) поведения, деятельность людей, социальных групп, социальных организаций. В отли-

чие от естественных норм физических и биологических процессов социальные нормы являются результатом адекватного или искаженного отражения в сознании и поступках людей объективных закономерностей общества. Поэтому они либо соответствуют законам общественного развития, являясь «естественными», либо недостаточно адекватны им, а то и вступают в противоречие с ними из-за искаженного классового, религиозного, субъективного, мифологизированного отражения объективных закономерностей. В таком случае аморальной становится норма или отклонение от нее.

Вот почему социальные отклонения могут иметь для общества различные значения. Позитивные служат средством прогрессивного развития системы, повышения уровня ее организованности, преодоления устаревших консервативных или реакционных стандартов поведения. К положительным формам поведения относится социальное творчество: научное, техническое, художественное, общественно-политическое. Однако соотношение негативного и позитивного в девиантном поведении оценивается неоднозначно. «В рамках конкретной нормативной системы отклонение от нее рассматривается создавшей эту систему социальной общностью большей частью в качестве негативного. Напротив, отклонение от нормы может быть признано позитивным с точки зрения более прогрессивной системы»⁷. Негативные формы поведения дисфункциональны, дезорганизуют социальную систему, подрывая подчас ее основы. Это социальная патология: преступность, наркомания, бродяжничество.

Границы между позитивным и негативным девиантным поведением подвижны в социальном пространстве и времени. К тому же одновременно сосуществуют различные «нормативные субкультуры» – от научных сообществ и художественной «богеми» до сообществ наркоманов и преступников.

Поиск причин девиантного поведения неизбежно приводит нас к проблемам способов и средств удовлетворения потребностей человека. Вероятно, можно предположить, что в иерархии противоречий, составляющих совокупность причин девиантного поведения, наиболее значимо противоречие между постоянно растущими потребностями человека и ограниченными возможностями их удовлетворения, зависящими от социальной позиции индивидов и общественных групп, их места в социальной структуре. Иначе говоря, одним из источников девиантного поведения является социальное неравенство. Оно выступает следствием дифференциации в обществе. Социальная дифференциация общества как следствие углубляющегося разделения труда объективно есть прогрессивный процесс. Однако он вызывает и негативные последствия. Так, неодинаковое положение социальных слоев и групп в системе общественных отношений обуславливает социальное неравенство, вызывающее различие в возможностях удовлетворения потребностей. И не только витальных, но, что для нашего предмета анализа особенно важно, собственно социальных: в престиже, статусе, самоутверждении и т. п. Это не может не порождать напряженность и социальные конфликты, протестные реакции, принимающие форму девиантного поведения.

На уровне индивидуального поведения наиболее общей причиной девиантно-

сти служит «социальная неустроенность» как результат несоответствия объективных свойств индивида, включая его задачи, способности, а также свойства, приобретенные в процессе социализации, требованиям зависимой позиции в системе общественных отношений. Позиция может быть «ниже» (писатель – дворник) или «выше» (мастер – директор) своих объективных возможностей. Индивид может оказаться вне функциональной структуры общества (бомж, бродяга) или временно попасть в сложные жизненные обстоятельства (потеря работы, смена места жительства), из которых ему трудно самостоятельно выбраться. Социальная неустроенность может не осознаваться человеком, будучи же осознанной, проявляется психологически в виде неудовлетворенности. Очевидно, этим объясняется повышение девиантности маргинальных, а также социальных групп, отчуждаемых от творческих видов труда, духовных ценностей.

Различные формы девиантного поведения определенным образом взаимосвязаны. Исследования показывают, во-первых, относительно устойчивый характер этих взаимосвязей. Например, издавна и в различных государствах проявлялась устойчивая и нередко обратная корреляционная зависимость между насильственной и корыстной преступностью, убийствами и самоубийствами. Во-вторых, взаимосвязь различных форм отклоняющегося поведения сложна, противоречива, часто не отвечает привычным представлениям и сложившимся стереотипам. Однако эмпирически установлены и обратные связи, когда, например, рост алкоголизации сопровождается снижением уровня преступности. Таким образом, некоторые формы девиантного поведения далеко не всегда соотносятся как причина и следствие. Распространенное мнение о том, что пьянство – одна из причин преступности, является безосновательным. Различные нормы социальной патологии могут либо совпадать по времени, усиливая друг друга, либо находиться в обратной зависимости, подавляя одно другое. Больше всего различные формы девиантного поведения зависят от среды, экономических, социальных, демографических, культурных и иных факторов.

При этом различные социальные девиации по-разному реагируют на воздействия среды. Известно, например, что во время войны снижается уровень самоубийств, в периоды экономических кризисов растет корыстная преступность и сокращается (относительно или абсолютно) насильственная, а экономический бум сопровождается взрывами насильственной преступности. В современном мире эскалация насилия нивелирует эту тенденцию, однако она проявляется в соответствующих уровнях хотя бы в сглаженном виде.

Объективность, необходимость, функциональность девиаций (в том числе негативных) не исключает постоянство в стремлении общества бороться с негативным поведением. Защитная реакция общества столь же объективна, необходима, функциональна, как и то, против чего она направлена. Однако средства воздействия должны быть адекватны генезису и особенностям объекта. До сих пор большинство средств социального контроля и профилактики вызваны эмоциями, целями и иллюзиями и, пожалуй, меньше всего реальными закономерностями процессов, которыми мы хотим управлять.

Проблемы социальной аномии и девиантного поведения приобретают большое значение в условиях социально-политических и экономических реформ. Негативные социальные последствия реформ оказались более глубокими и непредсказуемыми, чем ожидалось. Как известно, поведение индивидов в обществе напрямую связано с политическими и экономическими процессами, происходящими внутри страны. Нестабильное поведение в стране влечет за собой, как правило, рост негативных явлений: бродяжничества, преступности, алкоголизма и т. п. Отсюда внутренняя предрасположенность индивидов в обществе к действиям, которые можно охарактеризовать как отклоняющее поведение. Разрушены многие духовные и культурные ценности.

Несоответствие возможностей и естественных потребностей, провозглашенных новых целей и имеющихся средств их достижения – вот одна из главных причин социальной аномии и девиантного поведения в современных условиях.

Влияние социальной аномии на управление социальными процессами в обществе во многом зависит от политических и государственных институтов, от деятельности органов государственной и муниципальной власти. В стабильном, нормально функционирующем обществе уровень социальной аномии, естественно, ниже. С другой стороны, стабильное общественное развитие возможно только при наличии действенной системы правовых, моральных и других норм и поддерживающих их социальных институтов.

¹ Дюркгейм Э. Самоубийство. М., 1994. С. 237.

² Там же. С. 238.

³ См.: Смелзер Н. Социология. М., 1994. С. 207–208.

⁴ Мертон Р. К. Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль. М., 1994. С. 379–448.

⁵ Там же. С. 439.

⁶ См.: Смелзер Н. Социология. С. 208–209.

⁷ Социальные отклонения. М., 1989. С. 99.

А. В. Старшинова

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИДЕОЛОГИИ СОЦИАЛЬНОЙ РАБОТЫ

Идеология выражает опосредованное отношение к миру сквозь призму идей, которые соответствуют актуальным общественным интересам тех или иных социальных групп или общества в целом. Выступая в качестве ценностной системы философских, правовых, политических, экономических, социологических и иных представлений о мире и месте в нем человека, она конструирует программы движения к будущему или стабилизации в настоящем, организует и направляет действия социальных субъектов на их реализацию. Исторически институт социальной работы возникает в ответ на необходимость предупреждения угрозы социальной дезинтеграции и социального конфликта в условиях усиления общественной дифференциации и нарастания риска социальных конфликтов. Идеология социальной работы вбирает в себя совокупность идей и представлений, выражающих проект общественного устройства, основанного на равновесии групповых/классовых интересов, формируя программу снятия социального конфликта или его предупреждения. Философские основания идеологии социальной работы составили учения, развивающие представления о взаимоотношении общества и человека, позволяющие достигнуть их равновесного состояния. К ним относятся философские концепции прав человека, развиваемые в рамках теории общественного договора, различные варианты которого содержали обоснования справедливого общественного устройства.

Лозунг Великой французской революции «Свобода. Равенство. Братство», открывший эпоху Нового времени, был своеобразным итогом длительной интеллектуальной традиции, с которой связывают имена в первую очередь таких мыслителей западноевропейской философии, как Т. Гоббс, Дж. Локк, Ш. Монтескьё, Ж. Ж. Руссо, И. Кант, Г. В. Ф. Гегель, явившихся предвестниками и теоретиками раннелиберальных воззрений. На стыке философской антропологии и политической философии в этот период разрабатывалась новая модель развития общества, имеющая свои собственные основания, в качестве которых выступала не Божественная воля, а свобода и правовое равенство индивидов, руководствующихся в своих действиях исключительно собственной волей и разумом. Происхождение и сущность государства объяснялись исходя из понимания природы человека, а различия в ее определении проецировались на представления о социальном порядке. Первые представления о договорном происхождении государства возникли еще в Античности и Средневековье, но наибольшее распространение они получают в XVII–XVIII вв., а позднее, в XIX и XX вв., происходит их переосмысление при сохранении идеала эпохи Просвещения и общей парадигмы в объяснении общественного устройства.

Классические теории прав человека и общественного договора развивались и в русской философии, представители которой также были теоретиками либерализма: В. Н. Чичерин, К. Д. Кавелин, В. С. Соловьев, М. М. Ковалевский, С. А. Котляревский, П. И. Новгородцев, Е. Н. Трубецкой, И. В. Михайловский, Н. Н. Алексеев, С. Л. Франк, И. А. Ильин, П. Б. Струве, Н. А. Бердяев, Е. В. Спекторский, Р. Н. Сементковский, М. М. Карпович и др.

Согласно В. В. Леонтовичу, историку либерализма в России, либерализм представляет собой порождение западноевропейской культуры и в основном явление уже греко-римского мира средиземноморской области. Своими корнями он уходит в Античность с такими четко выработанными понятиями, как правовая личность и субъективное право, в основе которого лежит право собственности, а также институтами, в рамках которых граждане участвовали в управлении государством и законодательной деятельности. Либерализм был воспринят западноевропейской культурой и развит, опираясь на два исторических источника – феодальную систему, покоящуюся на равновесии между королевской властью и феодальными властителями, и независимость духовных властей от светских в Средние века¹. В России представители церковной власти никогда не признавались суверенными властителями, а феодализма не было. Суть либерализма в России была тождественна сути западного либерализма, но в России ему приходилось преодолевать сопротивление абсолютистского и бюрократического полицейского государства. Отметим, что подобное движение было проделано либерализмом и в западноевропейских странах, но русский образец полицейского государства, воплощенный в крепостничестве, еще более резко противоречил принципам либерализма. В идеологическом и практическом отношении либерализм в России в большей степени привнесен извне, в силу отсутствия важнейших исторических корней и исторических особенностей развития государственности. Для нашей гипотезы об интегративной роли идеологии социальной работы как неотъемлемой части теории и практики социальных государств значим вывод, сделанный С. Франком, который во многом косвенно подкрепляет ее. Задаваясь вопросом, почему оказались слабыми все несоциалистические, так называемые буржуазные партии России, отвечающие за укрепление и сохранение государственного единства, общественного порядка и морально-правовой дисциплины, он пишет: «Причина заключается в чисто духовном моменте, в отсутствии самостоятельного и положительного общественного мирозерцания»², то есть в отсутствии привлекательной для различных социально-политических сил и мобилизующей идеологии. О философской непродуманности и недоговоренности русского общественного движения писал Н. Бердяев, на это указывал А. Чаянов³; в результате участникам этого движения не удалось сформировать иммунитет против соблазнов политического абсолютизма и радикализма.

В рамках нашего исследования непосредственный интерес к теориям естественного права и общественного договора, конституировавшим современное государственно-правовое состояние общества, связан с тем, что они представляли собой теоретическое обоснование идей неотъемлемых прав человека и правового госу-

дарства как воплощение идеи справедливости, справедливого общественного порядка. Впоследствии они нашли выражение в практиках гражданских, политических, социальных прав, гражданского общества как необходимом условии социального государства. Эти теории получили расцвет в Западной Европе в эпоху Просвещения, в России на рубеже XIX–XX веков, в Германии – после Второй мировой войны; они актуализировались во второй половине XX столетия в государствах всеобщего благосостояния в условиях нарастания его дисфункциональных проявлений, а также в конце XX века в постсоциалистических странах, порывающих с практикой тоталитарных режимов. Постоянство обращения к ним в разные исторические периоды вызвано содержащимся в их аргументации притяжением мощного критического заряда, неизбежного в ситуациях масштабных преобразований, сравнимых с революционными, когда особенно отчетливо обозначаются противоречие между идеалом и действительностью общественного устройства, претендующего на справедливость, или требование последней в изменившихся условиях.

Критическая составляющая этих теорий, основанная на апелляции к разумности и стремлении к рационализации общественной жизни, с неизбежностью предполагала элемент утопии, поскольку их аргументы исходили не из существующего порядка вещей, а из должного. Но утопия, конструируя образ будущего, вдохновляла на изменения, которые получили вполне реальное воплощение в знаменитой Американской декларации независимости 1776 года и французской Декларации прав человека и гражданина 1789 года и которые демонстрируют процесс превращения утопии в идеологию, а также воздействие последней на политическую практику.

Обращение к этим теориям для нас имеет принципиальное значение и потому, что их развитие демонстрирует важную закономерность. В ходе революционных изменений, вдохновляемых содержащимися в них идеями, по мере осуществляемых преобразований обнаруживалась их неадекватность, однако они не были отброшены или заменены иными парадигмальными подходами. В процессе продуктивной критики этих теорий при сохранении содержащегося в них идеала происходила существенная смена акцентов, позволившая пересмотреть постановку ряда проблем и способов их решения. Данный процесс можно интерпретировать как перестройку собственного проблемного поля под влиянием политической практики. Здесь обнаруживается процессуальная природа идеологии, способность сохранять революционный характер идеала, заключенного в утопии, по мере превращения ее в идеологию. Обозначенная тенденция должна быть принята во внимание при анализе процесса становления идеологии социальной работы применительно к отечественной практике. Предложенная правительством реформаторов в начале 1990-х годов радикальная модель социальной работы сыграла свою позитивную роль в ходе критики патерналистской системы советского социального обеспечения, но вызывает недовольство и отторжение в ходе ее практического воплощения на российскую почву. Означает ли это необходимость отказа от либерального демократического курса? Обращение к истории развития идей, за-

ложенных в теории прав и общественного договора, свидетельствует о способности политической философской теории, утрачивающей свою адекватность в ходе революционных преобразований, находить в самой себе средства для имманентной критики и обновления.

Концепция прав начинается с онтологического обоснования естественных прав индивидов (Т. Гоббс, Дж. Локк, Ш. Монтескьё). С помощью государства, возникающего в результате общественного договора, естественные права становятся гражданскими правами. Формируется представление о гражданском обществе как сфере частных интересов, и в первую очередь оно позиционируется с частной собственностью. Функция гражданского общества состоит в расширении сферы автономии, свободы человека. Право в соответствии с этими теориями главенствует в отношениях государства и гражданского общества; и именно с помощью закона обеспечиваются и защищаются права граждан, формируется правопорядок, позволяющий достигать мира, согласия и благополучия. В классической философии было сформулировано и разработано представление о правовом государстве, системе частного и публичного права, обосновано положение о разделении властей как условия и гарантии индивидуальной свободы. Впоследствии в соответствии с социалистической, социал-демократической традицией либеральная концепция гражданских прав была дополнена политическими и социальными правами под влиянием аргументов о противоречии между формальными гражданскими правами и классовым неравенством.

Основу французской просветительской философии в области воззрений на общественное устройство составляла критика существующих порядков. Но этим было обусловлено противопоставление существующему (сущему) того «естественного идеала», реализация которого утвердила бы в жизни «царство разума» (должное). Дж. Локку и его последователям эпохи французского Просвещения не удалось найти адекватную методологию обоснования прав человека, поскольку на основании предложенного подхода понятие естественного права, имеющего онтологическую природу, приобретает предписывающий, императивный характер. Человек не столько реально обладает такими правами, сколько должен ими обладать. Просветители исходили не из реальной модели человека, а из идеальной, нормативной, а натурализм в трактовке естественного права приобретал все более буквальный смысл. «Просветительский натурализм, трактующий “естественное право” как такой закон социума, который, наподобие закона природы, выражает естественную необходимость, довел дело до проектов воспитующего государства и диктаторского обеспечения правопорядка»⁴. Выделенная трудность обоснования прав человека впоследствии была преодолена в учении И. Канта.

Существенный вклад в развитие темы естественного права и договорного характера государства вносит учение Шарля Луи Монтескьё. Но он исходит из того, что социальное неравенство было всегда, что правит всегда привилегированная часть, однако каковы бы ни были сложившиеся социальные институты, социальный порядок, по своей сути, неоднороден и условием свободы всегда служит равновесие социальных сил. Он обосновывает идею разделения властей как гарантию

политической свободы граждан. Р. Арон, характеризуя его исследовательский подход, пишет: «Монтескьё в каком-то смысле последний из классических философов, а в каком-то первый из социологов»⁵. Причисление философа к социологам, вернее их предвестникам, связано с методом, используемым Монтескьё: проанализировать форму общества в его разнородности и путем поисков равновесия внутренних сил общества обеспечить гарантии свободы и умеренности. Тем не менее Монтескьё остается классическим философом, поскольку исходит из того, что общество в основном определяется своим политическим строем, а также своей концепцией свободы. Философское учение Монтескьё выступает классическим основанием либерализма, ибо цель политического порядка усматривается в том, чтобы обеспечить умеренность власти с помощью поддержания равновесия тех или иных социально-политических сил, гарантируя тем самым свободу граждан.

Индивидуализм как основная идея и ценность эпохи Просвещения был критично воспринят и развит в философских учениях Нового времени, но произошло своеобразное смещение акцентов при сохранении общей парадигмы в объяснении общественного устройства. Проблема состояла в том, могут ли люди, эгоистичные по своей природе и руководствующиеся в своих действиях частными интересами, следовать нормам поведения, ориентированным на общий интерес, общее благо? Логика просветителей неизбежно предполагала некую внешнюю по отношению к индивидам инстанцию для достижения общего интереса. И. Кант предлагает принципиально отличный от просветительского подход к теории естественных прав и общественного договора. Он в своей основе антропологический, так как апеллирует категорией «человека вообще», но ведущей становится моральная аргументация и акцент в обосновании прав смещается в сферу должностовования.

Индивиды вступают в общественный договор, согласно Канту, не в качестве разумных индивидов, преследующих интересы собственной выгоды, а в качестве моральных существ. Кант развивает идею моральной автономии индивида, в соответствии с которой именно разум индивида выступает внутренним законодателем, благодаря чему человек не подчиняется слепо внешним нормативным предписаниям. В его трактовке человек становится субъектом, поскольку способен «дать закон себе самому» и тем самым противостоять чужой воле, возведенной в закон. Индивид действует без внешнего принуждения, он сам знает, что является его долгом, имеет силу бороться за его исполнение и подчинять ему все иные мотивы своих действий. Моральная автономия индивида как нравственно конституированная свобода воли требует «внешних», «гражданских» свобод. Формирующийся правопорядок выступает как социальное пространство человеческой моральности. Моральное обоснование права для Канта является одновременно гарантией невмешательства государства в «самовоспитание» индивидов, отсутствия «отеческой» опеки, оборачивающейся деспотизмом, что существенно отличало его теорию от просветительских воззрений. При обосновании права он исходит не из сущего, а из должного, несводимого к реальности природной необходимости, и,

согласно Канту, с реальностью должного следует считаться не в меньшей мере, чем с реальностью бесконечного космоса.

Несмотря на нравственный внутренний закон, человек может нарушать его, и свободный произвол одного человека может наталкиваться на произвол другого. Для ограничения произвола, нарушающего свободу других, возникает право как совокупность условий, при которых произвол одного лица совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы⁶. Последний формулируется как категорический императив: «... Поступай внешне так, чтобы свободное проявление твоего произвола было совместимо со свободой каждого, сообразно со всеобщим законом»⁷. Всякое право должно иметь принудительный характер, носителем этой принудительной силы выступает государство⁸. Право подразделяется Кантом на частное и публичное, образуя определенную систему. Сфера частного права распространяется на отношения между людьми как отдельными личностями, разумными существами, действующими свободно, оно является необходимым элементом естественного состояния, но для того, чтобы оно действовало, в том числе и принудительно, требуется государство. Государство превращает естественное состояние людей в гражданское общество. Публичное право представляет собой совокупность законов, создающих правовое состояние. «Такое противопоставление частных интересов общим, политического государства гражданскому обществу коренится в самих основах буржуазного общества эпохи промышленного капитализма, где экономическая жизнь строится на началах частной собственности и рыночной конкуренции, а государству отводится роль как бы “ночного сторожа”, охраняющего отношения между членами гражданского общества»⁹. Идею общественного договора Кант применяет для оценки институтов публичного права с точки зрения их соответствия требованиям категорического императива – сообразовывать свободу каждого со свободой всех членов гражданского общества. Само государство приобретает правовой характер в том случае, когда политическая организация основана на принципе разделения властей, тем самым оно приобретает «автономию», то есть само себя создает и поддерживает в соответствии с законами свободы, в чем и заключается его благо. «...Под благом государства подразумевается высшая степень согласованности государственного устройства с правовыми принципами, стремиться к которым обязывает нас разум через некий категорический императив»¹⁰.

Таким образом, в теории Канта учение о неотъемлемых правах человека и общественном договоре через развитие представлений о гражданском обществе, правовом государстве, индивидуальной независимости и свободе каждого гражданина на основе равенства перед законом приобрело стройную обоснованную систему, а сам автор является признанным идеологом правового государства.

Нам необходимо подчеркнуть, что кантовское учение по своей сути признано идеологами либерализма теорией справедливости, содержащей обоснование приоритета справедливости над другими этическими и политическими идеалами. Его ключевой тезис – общество, состоящее из множества индивидов, каждый из которых имеет свои собственные цели, интересы и представления о благе, лучше все-

го обустроено, когда оно подчиняется принципам, которые *сами* не предполагают никакого конкретного представления о благе. Преимущественным оправданием этих регулятивных принципов служит не то, что они максимизируют общественное благосостояние или как-то иначе способствуют благу, а то, что они согласуются с понятием права – моральной категорией, не зависящей от блага и имеющей приоритет над ним¹¹. В этом состоит либерализм Канта, и в его учении содержится два рода аргументов в этическом обосновании справедливости. Во-первых, аргументы с точки зрения собственно морального содержания. Право предшествует благу в том смысле, что его требования имеют приоритетное выполнение, а справедливость – первейшая общественная добродетель, предшествующая всем другим. Во-вторых, аргументы с точки зрения способа обоснования моральных требований. Требования права выводятся независимо от каких-либо практических принципов; принципы справедливости не зависят ни от какого конкретного понимания блага и в силу своего независимого статуса определяют его пределы. «Понятие доброго и злого должно быть определено не до морального закона (в основе которого оно даже должно, как нам кажется, лежать), а только (как здесь и бывает) согласно ему же и им же»¹².

Выделенные два аспекта обоснования приоритета справедливости Кант рассматривает как взаимосвязанные между собой.

Анализируя систему доказательств нравственного закона, предложенных Кантом, М. Сэндел заключает: «Теперь мы более ясно видим, в чем состоит требование приоритета справедливости, выдвигаемое деонтологической этикой. С кантовской точки зрения, приоритет права имеет отношение как к содержанию морали, так и к ее основаниям. В основе его лежит понятие субъекта, предшествующего своим целям и необходимого для нашего восприятия себя как способных к свободному выбору автономных существ. Общество наилучшим образом обустроено, когда оно подчиняется принципам, не связанным ни с каким конкретным представлением о благе, ибо любое другое социальное устройство не обеспечивало бы уважения к человеку как к существу, способному к выбору, а относилось бы к людям как к объектам, а не субъектам, как к средствам, а не как к целям в себе»¹³. Вместе с тем он считает, что в предложенной теории существуют ограничения справедливости. В первую очередь он приводит социологические возражения против предложенного этического обоснования либерального представления о справедливом общественном устройстве, подчеркивая глубокое влияние социальных условий на формирование индивидуальных ценностей и политических устройств. Заметим, что учение Канта подвергалось и подвергается подобной критике, и помимо названного аргумента, приводятся обвинения в формализме его этики, абстрактном индивидуализме, бессодержательности: «Возвышенность основного принципа нравственного он оплачивает его бессодержательностью»¹⁴. Достаточно основательно критиковалось его учение за гносеологический и этический идеализм.

Для нас важна другая сторона оценки учения И. Канта. Политическое устройство общества деспотических режимов держалось на насилии. В пришедшем им не смену общественном устройстве должна была восторжествовать свобода как

противоположность деспотии. На вопрос о том, как она возможна, поскольку любое общество предполагает определенные ограничения, Кант дает свой ответ. П. И. Новгородцев, анализируя его взгляды, подчеркивает, что кантовское учение об автономии воли было настоящим откровением, поскольку устраняло крайности предшествующих философских воззрений на общество, в которых оно рассматривалось либо как внешняя граница личной свободы, либо как всеобъемлющий принцип, поглощающий все другие начала. Предложенный Кантом подход, по его мнению, обозначил твердую точку опоры для стремлений истинного индивидуализма: «Понятие свободы связывалось с понятием внутреннего самоопределения или внутреннего закона воли, который охраняет самую сущность свободы, – ее согласие с собою, ее разумное постоянство, ее независимость от случайных колебаний ничем не связанного произвола»¹⁵.

Идея нравственной самозаконности отрицала «рабское подчинение» случайным побуждениям человека, как и безусловное господство общества над ним, рассматривая отношения личности и общества как отношения взаимного признания. С этих пор утверждается сознание, что нравственная основа общественности состоит в признании за человеком безусловного достоинства и безусловного права на свободное развитие своих положительных сил»¹⁶. В этом состоит великая заслуга И. Канта в этическом обосновании идеологии, утвердившейся в эпоху Нового времени и признанной в новейшей истории. Предложенные им аргументы получили дальнейшее продолжение в истории современной философии, в этических учениях, в частности во второй половине XX столетия в теории Дж. Ролза и его последователей.

Учение Г. В. Ф. Гегеля завершает интеллектуальную классическую традицию, согласно которой общество определяется политическим устройством и концепцией свободы. Он во многом продолжает предложенный Кантом подход определения истоков права и его критерия в самом человеке, человеческом разуме, в моральном обосновании. В терминологии Гегеля, это сфера человеческого сознания, человеческого духа: человек «внутри себя обладает масштабом правого», «его внутренняя сущность всегда говорит ему, как должно быть, и он в самом себе находит подтверждение или не подтверждение того, что имеет силу закона»¹⁷. Право в гегелевской философии выступает способом бытия человеческого духа, выражающим его «зрелое» состояние. Любая ступень развития духа несет в себе понятие права. Он выделяет формальное право, носителем которого является абстрактная личность; мораль как внутреннюю, субъективную зрелость духа; нравственность, высшей формой которой является право государства, то есть право является своеобразной субстанцией всей человеческой жизни, простым же его состоянием выступает свободная воля человека. Естественное право трактуется как живая сущность права, осуществляющая себя в правопорядке.

Гражданское общество и государство находятся в диалектической связи. Он рассматривает гражданское общество как важную стадию перехода от семьи к государству. Гражданское общество, связанное с правом частной собственности, по Гегелю, включает экономические отношения и различные формы организации

индивидов в рамках этих отношений, это сфера индивидуализма и подразумеваемого коллективизма. Индивиды со своими интересами вступают в социальную связь, взаимно завися друг от друга, но для гражданского общества, пронизанного эгоистическими интересами, свойственны неравенство, конфликты. Государство – это институт общего интереса, в нем преодолеваются противоречия, свойственные гражданскому обществу. Гегель пишет: «Определения индивидуальной воли приводятся государством в объективное наличное бытие и только благодаря ему достигают своей истины и своего осуществления. Государство есть единственное условие достижения особенной цели и особенного блага»¹⁸. Рассматривая государство как воплощение идеи разума, свободы и права, он характеризует его следующим образом: «...Государство – это шествие Бога в мире; его основанием служит власть разума, осуществляющего себя как волю»¹⁹. Гегелевское учение о разумном государстве, по сути, выступает философско-правовым обоснованием правового государства; при этом Гегель допускает вмешательство государства и считает его легитимным, если оно исправляет несправедливость и неравенство гражданского общества и защищает интересы народа.

Таким образом, основная ценность классического либерализма – индивидуализм, взятый за основу построения гражданского общества, получил этическое обоснование в принципе автономности личности, который означал, что каждый человек способен выбирать свои цели, и *право* ставить свои собственные цели было более важно для либеральной традиции, чем *благо*, на достижение которого ориентированы индивидуальные цели. Признание «естественных прав человека» – гражданских прав и политических свобод – на практике означало, что каждый человек имеет право на свободу от власти и государства в частной жизни, и в то же время обязывало государство воздерживаться от вмешательства в духовную и материальную сферу деятельности граждан. Утверждался принцип правового равенства как условие социальной справедливости.

Классический либерализм, получивший обоснование в рассмотренных философских учениях, эволюционировал. Последовательно отстаивая принцип индивидуальной свободы, правового равенства граждан, невмешательства государства, в экономической сфере он основывался на идее свободной конкуренции. Но со временем акцент перемещается на понятие социального *блага*, внутри либерализма появляется направление (неолиберализм, социальный либерализм или социал-демократизм конца XIX века), в рамках которого развиваются идеи о необходимости регулирующей роли государства и умеренном социальном реформизме. Либеральное понимание свободы в данном варианте предполагало осуществление государственных мер по защите индивида от жизненных обстоятельств, которым он не был в состоянии противодействовать. Философия гражданских и политических прав человека расширяется до социальных прав. С позиций обозначившегося подхода государству необходимо заботиться не только о гражданских правах, но и о достижении экономической справедливости, поскольку в рыночные отношения вступают люди, существенно различающиеся между собой. Часть из них оказывается не в состоянии сохранять необходимую конкурентоспособность в силу раз-

ных обстоятельств, поэтому государству следует обеспечить социальную защиту таким категориям граждан, некоторый минимум благосостояния и стабильности. Формируются системы социального обеспечения, включая пенсионное; создаются структуры, оказывающие услуги, направленные на обеспечение занятости, на решение вопросов жилья, доступности услуг здравоохранения и образования. Предложенное взаимодействие общества, государства (Welfare State) и граждан признавалось справедливым, и проблема заключалась в том, каким образом реализовать новый взгляд на существо справедливости и сохранить эффективность рынка. Потребовалось новое теоретическое обоснование.

Происходит своеобразное возвращение к философским истокам либеральной теории, предпринимается попытка дать более глубокое ее обоснование; и во второй половине XX столетия (70-е годы) в работах западных философов идеи просветителей и классической немецкой философии вновь оказываются в центре философских дискуссий. Большой вклад в возникшую научную дискуссию вносят американские исследователи – Р. Дворкин, И. Бёрлин, У. Кимлика, А. МакИнтайр, Ч. Тэйлор, Д. Уолдрон, М. Уолцер, М. Сэндел, Ч. Тейлор и др. В центре современной дискуссии тех, кто развивает теорию либерализма и критикует ее, оказалась концепция справедливости Дж. Ролза и сама идея справедливости²⁰. Дж. Ролз в работе «Теория справедливости» (1971) признавал, что справедливость является главным достоинством социальных институтов так же, как истина – систем мышления, а главная задача политической философии состоит в создании теории справедливости. Взамен утилитарной либеральной концепции справедливости он предложил контрактную теорию. Она занимает «главенствующее положение в своей области не потому, что снискала всеобщее признание, ибо немного людей согласны с ней полностью, а потому, что все последующие теоретики определяют свою позицию, сопоставляя ее с точкой зрения Ролза», – пишет У. Кимлика²¹. Он отмечает, что политическая философия за последние двадцать лет была посвящена большей частью проблеме справедливости в поисках альтернативы утилитаризму как традиции, идущей от Юма, Смита, Бентама, Милля.

Ролз подчеркивает связь своей теоретической позиции с теорией общественного договора, представленной в трудах Локка, Руссо и Канта, указывая, что в своей аргументации он перемещается на более высокий уровень абстракции, но, по сути, природа предлагаемой концепции кантианская.

Утилитаризм постоянно подвергался критике за то, что он не был достаточно надежным и убедительным в обосновании таких либеральных ценностей, как неприкосновенность индивидуальных прав и свобод. И. Кант, соединяя мораль и право, решительно порывает с утилитаристской традицией в трактовке справедливости, поскольку прагматизм, даже если он связан с самыми возвышенными социальными критериями («благо всех», «общественная польза», «историческая целесообразность», «народный интерес»), содержит в себе возможность волюнтаризма и как следствие – нечестность и принуждение. Справедливость всякий раз будет поставлена в зависимость от субъективной интерпретации общественного блага. В обосновании индивидуальных прав для теоретиков либерализма вто-

рой половины XX века исходным выступает не представление о том, что благодаря индивидуальной деятельности каждого обеспечивается наибольшее благо всех, а признание автономии человеческой личности, позволяющее каждому человеку реализовывать себя как свободному моральному агенту при условии соблюдения аналогичной свободы для других. Вслед за Кантом признается, что не существует никакого конкретного образа о благе, достойном образе жизни, ценностях, каждый действует сообразно своим интересам, убеждениям, целям, воплощая свое представление о благе. Индивидуальные права входят как неотъемлемая часть в справедливую структуру общества, а задача государства – поддерживать эту структуру, не навязывая гражданам никаких представлений о благе, образе жизни и т. п. Принцип нейтральности государства составляет основу философского обоснования либерализма Ролза и других его сторонников.

Рассмотрим аргументы автора в построении его теории справедливости как честности. Главный постулат может быть сформулирован следующим образом: «Все общественные первичные блага: свобода и возможность самореализации, доход и благосостояние, социальные предпосылки самоуважения людей – должны распределяться поровну, если только неравное распределение некоторых или всех этих благ не послужит выгоде тех, кто находится в наименее благоприятном положении»²². Идею справедливости он связывает с равной долей общественных благ при важном условии, что мы относимся к людям как к равным, если устраняем не все неравенства, а только те, которые причиняют кому-то ущерб. Доказательства этой общей теории справедливости основываются на специальной концепции справедливости, которые включают несколько принципов. Первый принцип: «Каждый человек должен иметь равное право на максимально полную систему равных основных свобод, совместимую с аналогичной системой свобод для всех» (принцип равных свобод). Второй принцип: социальное и экономическое неравенство должно сглаживаться таким образом, чтобы, во-первых, «они служили наивысшей выгоде наименее преуспевающим» (принцип дифференциации); во-вторых, «они были связаны с должностями и постами, открытыми для всех при условии честного соблюдения равенства возможностей» (принцип равных возможностей). Выделенные принципы образуют строгую систему приоритетов: первый принцип (равных свобод) имеет приоритет над вторым (равными возможностями), а принцип дифференциации имеет приоритет над принципом равных возможностей (равные возможности имеют приоритет перед равными ресурсами). В рамках каждой категории сохраняется принцип, выраженный Ролзом следующим образом: неравенство только тогда допустимо, когда оно приносит пользу наименее преуспевающим.

Ролз доказывает, что именно этот принцип общественного устройства выбрали бы люди, находясь в ситуации, которую он обозначает «исходной позицией». Исходная позиция выступает своеобразным аналогом естественного состояния, но более абстрактным, которое предшествовало общественному договору в классических философских учениях. Он использует этот прием для моделирования некоего досоциального состояния, когда люди должны выбрать принципы социального устрой-

ства. Рационально мыслящий человек выбрал бы именно ролзовские принципы по регулированию социального сотрудничества. В гипотетическом первоначальном состоянии люди, выбирая принципы справедливости, находятся под «покровом неведения», не ведая ни о своем социальном положении, ни о своих физических, психических, интеллектуальных способностях. Покров неведения гарантирует, что при выборе принципов никто не окажется в худшем или лучшем положении в силу случайных природных или социальных обстоятельств. Поскольку все находятся в одинаковом положении и ни у кого нет возможности предположить принципы, которые способствовали бы улучшению его собственной позиции, принципы справедливости оказываются результатом честного соглашения или сделки. «Устраняя источники эгоистической заинтересованности и выдвигая требование всеобщего согласия, Ролз надеется найти решение, приемлемое для каждого в позиции равенства, т. е. решение, уважающее право каждого человека на то, чтобы к нему относились как к свободному и равноправному существу»²³.

Под покровом неведения оказывается и представление о благе. Чтобы выбор был справедливым, люди не должны добиваться соглашения, которое было бы наиболее выгодно с точки зрения их собственного представления о благе. Им следует стремиться защищать свою свободу «формулировать, пересматривать и рационально следовать» этим представлениям о благе, ибо именно свобода решать, в чем состоит ценность жизни, и действовать в соответствии с этим собственным свободным решением, внося необходимые коррективы, имеет, по Ролзу, более существенное значение для определения принципов справедливости, чем сами конкретные представления о благе.

На основании чего индивид делает выбор принципов справедливости? Несмотря на покров неведения, определенные вещи желательны для человека, чтобы вести достойный образ жизни. Такие вещи Ролз обозначает как первичные блага, состоящие из социальных первичных благ (благополучие, полномочия, права, свободы), распределяемых социальными институтами, и природные первичные блага (здоровье, природные способности и т. д.). В исходной ситуации люди предпочтут выбрать для себя наилучший возможный доступ к первичным благам. Выбор наилучшего для себя будет иметь те же последствия, что и выбор наилучшего для всех, понимаемого с непредвзятой точки зрения. Каждый должен попытаться поставить себя на место другого, поскольку не знает, какая позиция ему уготована. Рациональный эгоизм оборачивается благожелательностью. Ролз обосновывает рациональность выбора тем, что люди будут действовать согласно стратегии «максимин», то есть стратегии, при которой вы максимизируете ту долю, которую вы бы получили, окажись вы в наименее обеспеченном положении. Поэтому, заключает Ролз, люди в исходной позиции выберут принцип дифференциации. Согласно принципу дифференциации социальные, экономические неравенства должны быть упорядочены таким образом, чтобы обеспечивать наибольшую выгоду хуже обеспеченным гражданам и одновременно распространяться на посты и одинаково доступные для всех положения в условиях честного равенства возможностей. Но принцип дифференциации является вторым принципом справедливости. Он

может быть принят только после признания первого принципа справедливости, согласно которому каждый гражданин имеет равные права на свободу, совместимую со свободой других. Таким образом, каждый человек выберет общество, обеспечивающее максимальную индивидуальную свободу, с которой он связывает свои надежды на достойную жизнь в соответствии со своими собственными представлениями²⁴.

Теория Ролза была подвергнута критике как с позиций либеральных теорий, так и с позиций других перспектив, в частности, консерватизма, представленного в работах Д. Белла²⁵. Его критика может быть признана классической, консервативной уже хотя бы по категорическому неприятию теории Ролза, исходя из утверждения невозможности применить эту теорию к практике современного буржуазного общества, в чем выразилась охранительная тенденция, свойственная любой консервативной позиции. Возражение вызывает прежде всего тезис о рациональной природе человека. В реальной жизни, по Беллу, человек эмоционален, завистлив, злобен, ему не чуждо стремление подчинять других и т. п. Постановка вопроса об обеспечении наименее успешных «первичными благами» неизбежно возвращает к проблеме административного произвола. Невозможно, не прибегая к административным решениям в масштабах всего общества, установить рациональные стандарты упорядочения экономических и социальных неравенств²⁶.

Справедливость Белл в отличие от Ролза понимает не как должное, исходя из понятия рациональности, присущей каждому человеку, а как сущее, которое тождественно должному и воплощено в современном западном обществе. В соответствии со своей идеологической позицией он утверждает: «Но я с уверенностью могу сказать, что сегодня большинство различных по статусу, доходу и авторитету результатов заслуживается справедливо»²⁷. Он так же, как и Ролз, рассматривает социальную справедливость в аспекте распределительных отношений, признавая необходимость определения приемлемых правил, регулирующих степень неравенства в распределении материальных и духовных благ. Его подход, исходя из предложенного представления о справедливости, основывается на принципе принятия неравенства как данности и требования расширения равенства в пределах соответствующих социальных страт. Неравенство справедливо, если оно адекватно тем условиям жизни, социального окружения, роду деятельности, которыми определяется место индивида в обществе. Он формулирует принцип «релевантных различий» как меры справедливости.

Отталкиваясь от проводимого Аристотелем разграничения «равенства по количеству» и «равенства по достоинству», Белл предлагает рассматривать принцип «релевантных различий» в качестве моральной максимы современного общества. Следует различать, утверждает он, «арифметическое равенство», которое применимо ко всем людям, и «пропорциональное равенство», которое основывается на их различиях и заслугах; последнее используется для обоснования принципа «релевантных различий». В соответствии с «арифметическим равенством» выдвигается требование равного обращения со всеми людьми согласно общему

стандарту, который предполагает равенство перед законом и равное право каждого пользоваться свободами, установленными законом. Требование относиться к людям как к равным не предполагает его реального воплощения, поскольку любая попытка органов власти установить степень различий и степень компенсаций будет означать неравное отношение к людям. Возможна лишь реализация требования «пропорционального равенства», устанавливаемого на основе принципа «релевантных различий», которое предполагает равную оценку индивидов в рамках привилегий и полномочий, присущих сфере их деятельности, а функция по возмещению неравенства должна быть закреплена, по Беллу, за профессиональными группами, к которым принадлежат индивиды. В целом Белл критически относится к постановке вопроса о справедливости с позиций равенства результатов, поскольку это неизбежно приводит к требованию перераспределения общественного богатства в пользу малообеспеченных слоев населения, и это противоречит экономической эффективности. Для сохранения эффективности и соблюдения справедливости в распределении необходимо придерживаться, по Беллу, следующего принципа: каждому в зависимости от его вклада и в соответствии с полномочиями и привилегиями, присущими его сфере деятельности.

Теория Д. Белла содержит обоснование необходимости освободить «государство благосостояния» от взятых обязательств по смягчению социального неравенства в период, когда начинают проявляться его дисфункции, выражающиеся в снижении темпов экономического роста, уменьшении инвестиций, увеличении безработицы, нарастании социального напряжения и т. п. Но предлагаемые варианты справедливого социального устройства можно в полной мере оценить, приняв во внимание марксистскую теорию, развивавшую социалистическое представление справедливости.

В марксизме источник социального неравенства усматривался в частной собственности, поэтому общество, основанное на частной собственности, объявлялось несправедливым. Справедливые общественные отношения возникают в условиях общественной собственности. На фазе социализма, как менее совершенной, действует принцип «Каждый по способностям, каждому по труду», а когда общество разовьет производительные силы и обеспечит изобилие материальных благ, преодолет основные социальные различия, при коммунизме станет возможным принцип «Каждый по способностям, каждому по потребностям»²⁸. Таким образом, в марксистском учении справедливость также рассматривалась в связи с распределительными отношениями, но обоснование идеи справедливости осуществлялось в совершенно иной традиции, чем в либеральной и консервативной перспективе. Государство в форме диктатуры пролетариата признавалось главным орудием социалистических преобразований, оно должно было отмереть по мере преодоления классовых и социальных различий. Идея индивидуальных прав и свобод растворялась в классовом интересе, а освобождение пролетариата в ходе социалистической революции, которая должна была приобрести мировой характер, выступало главным условием свободы каждого отдельного человека и утверждения социальной справедливости.

Существенное различие рассматриваемых перспектив состояло в том, что в теориях, в которых черпает обоснование либерализм, государство выступает структурой, примиряющей общественные интересы, оно, как и право, служит обществу. Со временем эти институты все больше решают «социокультурную задачу медиации, т. е. интеграции общества в организованное целое в единстве его противоречивых сторон и постоянно изменяющихся условий; выработки так называемой срединной культуры, создающей пространство соционормативной регуляции, в котором общность ценностей перекрывает различия в идеалах разных социальных групп (субкультур), составляющих общество»²⁹. Согласно же марксистскому учению природа государства была следствием непримиримых классовых антагонизмов, оно выступало инструментом насилия для достижения социального равенства и справедливости. Аргументы, связанные с правами человека, свободами, взаимответственностью граждан и государства, уважением к человеческой личности и т. п., не принимаются во внимание и исключаются из анализа.

Поскольку в теориях справедливости Ролза и Белла неравенство и несправедливость являются неотъемлемой частью справедливой структуры общества, обсуждению подлежат вопросы, связанные с оптимизацией их регулирования таким образом, чтобы обеспечить достижение наибольшей справедливости и равенства. Для Ролза неравенство оправдано лишь в том случае, если оно направлено на благо наименее преуспевающих. Белл считает справедливым такое неравенство, которое приносит пользу большинству членов общества. В этом сходство и различие либерального и консервативного подходов, контрактной теории справедливости и утилитаристской. Но за этой, лежащей на поверхности трактовкой вопроса скрыто, на наш взгляд, и более существенное его содержание, которое необходимо пояснить.

Теория Белла и критические аргументы ряда других авторов – это реакция на предлагаемый Ролзом и его последователями, в частности Дворкиным, *идеал* общественного устройства. Если взглянуть на развернувшуюся дискуссию с позиций взаимодействия идеологии и утопии, то мы обнаруживаем закономерность, высказанную К. Манхеймом Общественный идеал, первоначально во многом утопичный, представленный в философии Просвещения, Канта, Гегеля, приобрел форму идеологии, которая господствовала на протяжении длительного времени и воплотилась в реальную политическую практику западных демократий и социального государства. С определенного момента (70-е годы XX века) в сложившейся системе стали нарастать явления, свидетельствующие о дисфункциональном характере и самой системы, и господствующей идеологии. Появляются ростки новой утопии, вдохновляющей на изменения в соответствии с содержащимся в ней идеалом общественного устройства. Белл как либеральный идеолог, выступая с критикой нарождающейся идеологии (утопии), представленной в теории Ролза и его последователей, вынужден в своей критике быть консерватором, ибо стремится сохранить статус-кво. Но потребность в новом философском обосновании государства всеобщего благосостояния со всей очевидностью заявляет о себе во второй половине XX столетия, прежде всего в связи с кризисом его философских

основ. «Нам еще предстоит создать понятийный аппарат, адекватно отражающий новые общественные реалии. Непременным условием выживания государства всеобщего благосостояния является подведение под него нового интеллектуального и нравственного фундамента»³⁰, утверждает П. Розанваллон, говоря о проблеме нового социального вопроса, то есть о социальном равенстве и справедливости в связи с изменившимися условиями, спустя более чем столетие, когда этот вопрос заявил о себе и в ответ на который сформировалась практика государства всеобщего благосостояния. В предлагаемой теории содержится требование большего социального равенства и большей социальной справедливости, чем ее могла дать до сих пор современная общественная практика рыночного общества.

Анализ предложенной теории справедливости с неизбежностью выводит ее аналитиков на вопрос о том, привела бы ее практическая реализация к известному государству благосостояния. На этот вопрос с определенностью авторы дискуссии не могут дать ответа именно в силу утопичности и гипотетичности того идеала, который представлен в рассматриваемой теории. Действительно, она по-прежнему предполагает сочетание рыночных свобод с государством благосостояния, которому присуще налогообложение в целях перераспределения общественного богатства. Вместе с тем она нацелена на существенное преодоление социального неравенства в современном обществе, требуя, чтобы каждый человек начинал свою жизнь, имея равную долю общественных ресурсов. Для ликвидации общественных форм неравенства потребовалось бы проведение правительством довольно радикальной политики, включающей, например, национализацию богатства, передачу предприятий в собственность работников, оплату труда домохозяйек, введение общественного здравоохранения и бесплатного университетского образования и т. п.³¹ Достоверно лишь то, что либеральные институциональные воззрения стали отставать от теоретических.

Обозначенное противоречие, по выражению Уильяма Коннолли, привело к «бифуркации либерализма»³². Одно его направление сохраняет верность традиционным либеральным институтам и призывает людей умерить свои ожидания в отношении справедливости и свободы, другое – решительно заявляет приверженность принципам, провозглашающим необходимость изменений. Однако характер изменений предполагает более глобальные реформы, чем допускают сами авторы выдвинутой теории социальной справедливости и равенства, поскольку речь идет не только о более справедливом перераспределении доходов, но и затрагиваются отношения, связанные с социальной властью. Взамен идеи либерального равенства в государстве благосостояния Ролз предлагает идею, которую обозначил как «демократию владения собственностью» (property-owning democracy). Ее цель – «резкое сокращение неравенства, в основном собственности и богатства, и обеспечение большего равенства возможностей при формировании и развитии человеческих ресурсов, поэтому в ней с самого начала функционирование рынка порождает меньше неравенств. ...Капитализм государства всеобщего благосостояния принимает как данное значительное неравенство в исходном распределении собственности и дарований, а затем ex post стремится перераспределить доход;

демократия владения собственностью *ex ante* стремится к большему равенству в распределении собственности и дарований и соответственно в ней меньший вес имеют последующие меры по перераспределению»³³.

Такой взгляд дал основание критикам упрекать его в «философской апологии эгалитарной разновидности государства всеобщего благосостояния». Дворкин считает, что у Ролза нет радикального требования, поскольку более радикальной справедливости и равенства, чем они предложили в своих теориях, не может быть. Обобщая критические воззрения, высказанные по поводу предложенной теории, У. Кимлика замечает, что возможно полная реализация идеи справедливости Ролза или Дворина приблизила бы к рыночному социализму, а не к капиталистическому государству всеобщего благосостояния³⁴; по сути, речь идет о социальном рыночном хозяйстве.

Следовательно, дискуссия из области философской рефлексии постоянно перемещается в практическую сферу, сферу политических отношений. Действительно, философия влияет на политические отношения не непосредственно, а преломляясь в системе политических воззрений, образующих политическую идеологию, где главным объектом выступают власть и система институтов, в первую очередь государство, посредством которых она реализуется. Ролз, выдвигая свою версию теории общественного договора, восстановил в западной политико-философской мысли традицию рассматривать общество как такую форму социального порядка, целью которой является защита интересов его членов на основе внутренней автономии каждого, а средством разрешения общественных противоречий выступает компромисс. Справедливость – это объект соглашения об основополагающих принципах структуры общества; те, кто участвует в социальном сотрудничестве, совместно выбирают принципы, включающие права и обязанности, и определяют распределение социальных благ. Выбранные принципы управляют всей последующей критикой и реформами социальных институтов. Возвращение к идее общественного договора как широкого социального контракта, в основе которого лежит компромисс участников социального взаимодействия, происходит в условиях, потребовавших более цивилизованного развития общества, основанного на рыночных отношениях. Контрактная теория справедливости развивается в противовес утилитаризму, нацеленному преимущественно на выгоду. Оправдывая неравенство лишь в том случае, если оно в интересах наименее преуспевших членов общества, контрактная теория справедливости органично вошла в современную идеологию социальной работы, оказывая позитивное влияние на практику в этой области, ценности профессиональной деятельности специалистов данной сферы. В целом развитие теории справедливости Ролзом демонстрирует способность политической философии по перестройке своего собственного проблемного поля, основанную на усвоении и переоценке в процессе меняющейся практики предшествующего идейного наследия.

Таким образом, развитие социальной работы в западных странах показывает, что она формируется как неотъемлемый компонент системы защиты населения от возрастающих объективных рисков в условиях рыночного общества, состоящей

из ряда взаимосвязанных подсистем (институтов) – социального обеспечения, системы социальных услуг (социального обслуживания), социальной помощи. Благодаря деятельности социальных работников данные системы приходят в движение. Становление национальных систем социальной защиты и связанной с ними деятельности социальных работников сопровождалось идеологическим оформлением. В идеологии нашли выражение идеи и ценности, которые утверждались в процессе модернизации общественной жизни, а ее основная целевая установка заключалась в том, чтобы интегрировать социальную систему, сохранить ее целостность по мере усложнения и возрастания общественной дифференциации. Данная идеология исходила, как было показано выше, из представлений о том, что все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах, а признание этого явилось необходимым условием свободы, справедливости и общественного порядка, поэтому права человека охраняются властью закона. Было сформировано законодательство, призванное защищать интересы и права граждан, включая тех, кто не обладал в силу объективных причин необходимой конкурентоспособностью и не мог обеспечить себе достойный уровень существования в системе отношений, основанных на принципах рынка, конкуренции, максимальной выгоды.

В процессе развития институтов помощи и поддержки происходила дифференциация ценностных основ регуляции институциональных связей. Социальное обеспечение основывалось на признании идей, выражающих универсальность прав человека, и требовании социальных гарантий их реализации в отношении каждого гражданина. Профессиональная социальная работа как личностная служба помощи людям была связана преимущественно с идеями, признающими уникальность и индивидуальность каждого человека, его достоинство, его уважение как личности, его право на выбор и самореализацию, его способность к изменениям. С этим связаны разные профессиональные требования. Первые формируются как официальные, безличные отношения между оказывающими помощь и ее получателями. Во многом они носят формальный и в этом смысле бюрократический характер как отношения между представителями государства, защищающего своих граждан, и гражданами, нуждающимися в защите по тем или иным причинам, предусмотренным законом. Вторые предполагают межличностные отношения, которые выступают как элемент профессиональных отношений между социальным работником и человеком, нуждающимся в помощи. Отсюда усиление значения ценностного компонента социальной работы, в частности профессиональной этики. Профессиональная идеология социальных работников выступает частью идеологической системы социальных государств. Основываясь на базовых ценностях свободы и демократии, она признает заботу о слабых, поддержку тех, кто оказался на периферии общественной жизни, социальную интеграцию исключенных из социального участия в силу бедности, воспроизводства неравенства, дискриминации или наличия ограничений в возможностях. В своем единстве оба выделенных аспекта социальной работы образуют уникальный механизм, позволяющий гибко реагировать на социальные ситуации, обеспечивая интеграцию общественной системы на разных уровнях, включая индивидуальный.

Вместе с тем статус социальной работы, все больше приобретающей в XX веке атрибуты профессионализма, неоднозначен³⁵. С одной стороны, социальная работа всегда связана с реализацией государственной социальной политики, а представители данной профессии выступают ее проводниками, олицетворяя власть, с другой – они защищают и выражают интересы тех, кому помогают. Но цели государственной политики в вопросах помощи и поддержки нуждающихся людей далеко не всегда совпадают с профессиональными ценностями социальных работников. Ш. Рамон, обращая внимание на то, что социальная работа представляет один из инструментов социального контроля, изобретенных либеральным капитализмом, пишет: «...Противоречие между функциями заботы и контроля, неизбежное присутствие контроля в любом виде помощи – такова одна из дилемм, с которой социальные работники сталкиваются повсеместно. Дилемма эта связана с еще одной серьезной проблемой, а именно: чьи интересы социальный работник представляет в первую очередь – государства, конкретного работодателя, конкретного клиента, или данного общества в целом?»³⁶ Истоки обозначенной проблемы восходят к широко распространенной во второй половине XX века интеллектуальной традиции, выразившейся в критике современного капитализма и государства и идущей от Е. Гофмана, подхваченной идеологом «новых левых» Г. Маркузе и развиваемой в настоящее время М. Фуко. В русле обозначенной традиции государство подвергается критике за создание мощного бюрократического аппарата, используемого в целях контроля за поведением людей, за присвоение себе права решать, кто достоин помощи, а кто нет. Ее представители выступили в защиту прав меньшинств и маргиналов, против их стигматизации и дискриминации. В их интерпретации роли государства социальная работа рассматривалась как один из механизмов государственного контроля.

В известной мере критика «новых левых» социальных государств, характеризующихся мощными системами социального обеспечения, была продолжена в дальнейшем «новыми правыми» в лице их идеологических лидеров Ф. Хайека и К. Поппера, поставивших под сомнение факт, что государственная система социального обеспечения способна гарантировать в полном объеме права и социальные нужды человека. Их идеи нашли поддержку и выражение в политике тетчеризма и рейганизма, доказывающей неэффективность решения социальных проблем прежними способами – расширением социальных функций государства и увеличением объема финансирования социальных программ. Идеологами «новых правых» было предложено, по сути, возвращение к идеям классического либерализма, полагая, что реализация права индивидуального выбора возможна лишь в условиях рынка и частного капитала.

Современная «левая» критика способов решения социальных вопросов, выдвигаемых представителями «правых», основывается на отрицании признания рынка и эффективного менеджмента в целях увеличения прибыли и оптимизации расходов государства на социальные нужды в качестве единственных движущих сил общественного развития. «Позаимствовав некоторые либеральные, социалистические и народнические идеи прошлого, новые “новые левые” соединили их с

призывами к радикальной демократизации общества и освобождению... от диктата как голого рынка, так и “государства всеобщего благоденствия”», – пишет Т. Шанин³⁷. Он подчеркивает, что их критика изобличает попытки привилегированных слоев общества оправдать свой эгоизм ссылками на законы экономики и принципы эффективного управления, а в их анализе центральное место принадлежит вопросам развития личности и защиты человеческого достоинства.

Оказавшись в эпицентре современных дискуссий, вызванных поиском третьего пути – между рынком и Welfare state, социальные работники остаются приверженцами базовых ценностей своей профессиональной идеологии, которой по духу, очевидно, более близка позиция современных левых идеологий. Выстраивая систему приоритетов, в центре которых всегда интересы человека, затем общества и уже потом – тех организаций, где трудятся социальные работники, и государства, они опираются на профессиональные ценности, интернациональные, общечеловеческие по своему характеру, поскольку ядро социальной работы составляет общечеловеческий опыт. Подчеркнем, что в этом проявляется объединительная природа идеологии социальной работы, ее функциональная специфика. Зародившись в недрах гуманистических воззрений эпохи Просвещения, получив обоснование в эпоху Нового времени, она продолжает оказывать воздействие на современное общество, инициируя общественные изменения в соответствии с заключенными в ней ценностями.

¹ См.: *Леонтович В. В.* История либерализма в России, 1762–1914. М., 1995. С. 2.

² *Франк С.* «De Profundis» // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 487–488.

³ См.: Вехи. Из глубины. С. 19, 197; *Чаянов А. Н.* Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии (1920) // Утопия и антиутопия XX века. М., 1990. С. 1697.

⁴ *Максимов С. И.* Правовая реальность: опыт философского осмысления. Харьков, 2002. С. 96.

⁵ *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли / Общ. ред. и предисл. П. С. Гуревича. М., 1992. С. 76.

⁶ См.: *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1963–1966. Т. 4 (2). С. 139.

⁷ Там же. С. 140.

⁸ См.: Там же. С. 233.

⁹ *Философия Канта и современность.* М., 1974. С. 157.

¹⁰ *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1963–1966. Т. 4 (2). С. 240.

¹¹ См.: *Сэндел М. Дж.* Либерализм и пределы справедливости // Современный либерализм / Пер. с англ. Л. Б. Макеевой. М., 1998. С. 191.

¹² *Кант И.* Критика практического разума // Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4 (1).

¹³ *Сэндел М. Дж.* Либерализм и пределы справедливости. С. 201.

¹⁴ *Швейцер А.* Культура и этика. М., 1973. С. 190.

¹⁵ *Новгородцев П. И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. СПб., 2000. С. 170–171.

¹⁶ Там же. С. 174 (здесь П. И. Новгородцев приводит слова Вл. Соловьева).

¹⁷ *Гегель Г. В.* Философия права. М., 1990. С. 57.

¹⁸ Там же. С. 289.

¹⁹ Там же. С. 284.

²⁰ См.: *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995.

²¹ *Кимлика У.* Либеральное равенство // Современный либерализм. С. 140.

²² *Ролз Дж.* Теория справедливости. С. 67, 223, 267.

²³ *Кимлика У.* Либеральное равенство. С. 153.

²⁴ См.: *Ролз Дж.* Теория справедливости. С. 267.

²⁵ См.: *Белл Д.* Культурные противоречия капитализма (фрагмент из книги) // Этическая мысль: Науч.-публицист. чтения / Редкол.: А. А. Гусейнов и др. М., 1990. С. 243–255. Подробный анализ аргументов Белла в

его полемике с Ролзом представлен в работе: *Оганесян А. К.* Равенство и справедливость: (Концепция Д. Роулса и Д. Белла) // *Этическая мысль*. С. 214–229.

²⁶ См.: *Белл Д.* Культурные противоречия капитализма. С. 222.

²⁷ Там же. С. 223.

²⁸ *Маркс К.* Критика Готской программы // *Маркс К., Энгельс Ф.* Избр. произв.: В 3 т. М., 1979. С. 16.

²⁹ *Ершов Ю. Г.* Философия права: Учеб. пособие. Екатеринбург, 1997. С. 75.

³⁰ *Розанваллон П.* Новый социальный вопрос. Переосмысливая государство всеобщего благосостояния. М., 1997. С. 12–13.

³¹ См.: *Кимлика У.* Либеральное равенство. С. 180.

³² Цит. по: Там же. С. 181.

³³ Цит. по: Там же. С. 183.

³⁴ См.: Там же. С. 184.

³⁵ Классификация подходов к профессионализации представлена у Е. Ярской-Смирновой. См.: *Ярская-Смирнова Е. Р.* Профессионализация социальной работы в России в 1990 гг. // *Профессионализация социальной работы*. Архангельск, 2001.

³⁶ *Обучение практике социальной работы: Международный опыт и перспективы* / Под общ. ред. М. Доэла и С. Шардлоу; Пер. с англ. под ред. Ю. Б. Шапиро. М., 1997. С. 10–11.

³⁷ *Шанин Т.* Социальная работа: идеология профессионализма // *Журнал исследований социальной политики*. 2004. Т. 2, № 3. С. 313.

ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТИКИ И ПОЛИТОЛОГИЯ

М. Н. Начапкин

И. А. ИЛЬИН О ФОРМАХ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ

Иван Александрович Ильин (1883–1954) – выдающийся русский ученый-правовед, религиозный философ. Он был одним из тех знаменитых русских мыслителей, которые вобрали в себя все положительные результаты работы общественно-политической мысли XIX столетия и развивали их в начале XX века. Ильин пережил русскую революцию 1917 года и большевизм. Обогащенный этим, исключительным по своему значению духовным, социальным и политическим опытом, он продолжал свое идейное творчество до самой Второй мировой войны и даже после нее¹.

Формы государственной власти всегда интересовали Ильина. Над главным трудом своей жизни, книгой «О монархии и республике», он работал 46 лет. Первым естественным союзом, объединяющим людей, Ильин считал семью. Человек научился в семье первым совестливым движениям сердца, а затем поднялся от нее к дальнейшим формам человеческого единения, в частности к государству, которое является союзом духовно-солидарных людей². Однородность духовной жизни, совместность духовного творчества и общность духовной культуры составляют подлинную основу всякого государственного единения. Ильин отмечал, что, к сожалению, основная масса людей политически неграмотна и думает, что государство – это изобретение и орудие дьявола. Однако нельзя понимать государство как формальную систему насилия, как организацию безнравственного притеснения слабых сильными. В идее государства содержится здоровая и глубокая сущность³. Ильин был последователем Платона и Аристотеля и считал, что государство создается для внутреннего мира и осуществляется через правосознание. По Платону, государство – это не произвольное учреждение, вызванное необходимостью

удовлетворения только физических потребностей жизни, это необходимая форма для развития всей высшей духовной жизни. Основу государства составляет духовная связь между людьми, которая создает правила внешнего поведения граждан⁴. Ильин отмечал, что те политики и монархи, которые не понимают духовную сторону государства, стремятся так организовать государственную жизнь, как если бы она сводилась только к механически осуществляемым внешним поступкам, оторванным от внутреннего мира и духовных корней человека. Такая особенность характерна прежде всего для тоталитарных государств, в которых исчезает подлинная стихия народной жизни и царит система мертвящего принуждения⁵.

По мнению Ильина, государство в своем здоровом осуществлении всегда вмещает в себе черты корпорации с чертами учреждения: оно строится и сверху – по принципу властей опеки, и снизу – по принципу самоуправления. С одной стороны, «государство... есть духовный союз людей, обладающих зрелым правосознанием и властно утверждающих естественное право в братском, солидарном сотрудничестве»⁶, то есть государство – это корпорация, состоящая из активных, полноценных и равноправных граждан, имеющих право самоуправления. Однако есть государственные дела, которые могут вестись только по принципу властного предписания. Поэтому, с другой стороны, «государство есть организация... публично-правовая, властно-повелительная, обязательно-принудительная»⁷.

Государство имеет форму правления, которая определяется прежде всего уровнем правосознания, историческим опытом народа, территориальными размерами страны, климатом, природой. Исторические и географические условия, при которых происходит формирование государств, различны. Это обстоятельство приводит к появлению различных форм правления, поэтому не существует единой государственной формы правления, лучшей для всех времен и народов⁸. Форма государственного устройства должна соответствовать национальному правосознанию, нелепо навязывать монархический строй народу с республиканским правосознанием или вовлекать народ с монархическим правосознанием в республику⁹.

Рассматривая две главные формы государственного устройства, монархию и республику, Ильин задает вопрос: по каким признакам можно различить эти формы? Обычно монархию от республики пытаются отличить по правовому положению верховного государственного органа. Считается, что верховный орган государства имеет право принимать решающее участие в законодательстве и управлении. Однако только по этому одному признаку трудно отличить монархию от республики. И в монархии, и в республике верховный орган власти является единственным – это персона монарха и персона президента. Даже порядок наследования власти по закону и по родству не является устойчивым признаком монархии. В российской истории имеются примеры, когда вместо наследных монархов правили избранные государи. Ильин приходит к выводу, что никакие внешние признаки не могут отличить и определить эти формы государственного устройства, суть их лежит внутри, в монархическом и республиканском правосознании народа. Философ рассматривал правосознание граждан как один из основных параметров, ре-

гулирующих деятельность государства: «Держится правосознание – и государство живет; разлагается, мутится, слабеет правосознание – и государство распадается и гибнет. Правосознание же состоит по существу своему в свободной лояльности»¹⁰. Он считал, что главной задачей правителей является воспитание национального правосознания, то есть обучение граждан добровольному соблюдению законов. Человека делает гражданином не формальное подданство, а духовная солидарность с государством, принятие государственной цели. Гражданин помимо личных интересов и целей принимает близко к сердцу и интересы государства как свои собственные.

В результате анализа роли государства в общественной жизни Ильин получил следующие основные выводы. Во-первых, человек участвует в жизни государства как живой организм с внутренним духовным миром. Во-вторых, сам политический организм – государство – имеет духовную природу. В-третьих, народ, потерявший чувство духовного достоинства, личной ответственности и государственного смысла, неизбежно погубит свое государство. В-четвертых, всякое механическое подражание и заимствование государственной формы губительно как для народа, так и для страны.

Монархическая форма правления – «персональное единовластие» – является очень древней формой. Для понимания сущности монархического правосознания необходимо иметь в виду его религиозную природу. Люди с таким типом правосознания считают, что монархическая власть от Бога. Царь воспринимается не только как отец, в котором сосредоточена преемственно вся власть предков, но и как воплотившаяся частица Божества. Эти «особые» качества монарха являются, с одной стороны, источником его чрезвычайных полномочий, с другой – основой чрезвычайных требований к нему¹¹. Религиозное восприятие власти особенно плодотворно в тех случаях, когда оно пробуждает в монархе и народе мудрость и жертвенность совместного правосознания¹². Нравственной основой монархии является доверие народа к царю. Как и всякий политический режим, монархия живет и творит, исходя из душевно-духовного настроения, владеющего народом¹³. Власть царя-самодержца, по Ильину, должна быть самодержавной и неограниченной. Он четко разделял понятия «царь-самодержец» и «царь-тиран». Царь-самодержец служит нации и всеми средствами пытается сохранить в ней монархическое правосознание. Царь-тиран – это монарх, извращающий свое призвание, свою национально-политическую функцию, подрывающий монархическое правосознание в своем народе и монархическую форму государства¹⁴. Главную опасность монархического правосознания философ видит в том, что народ может безоглядно доверять недостойному монарху, обрушившему на страну бедствия в виде террора, произвола и разорения.

Ильин выделяет склонность монархического правосознания к патриархально-семейственному содержанию государства, культуре рангов в человеческих отношениях. Идею, что все люди равны и разумны, он называет одной из самых древних человеческих слабостей. Люди от природы разнокачественны, разноценны и поэтому не равны в своих правах¹⁵. Монархическое правосознание акцентирует

свое внимание на человеческих несходствах, особенно на различиях в рождении, наследственности, воспитании, одаренности.

Если монархическое правосознание олицетворяет государственную власть и народ, то республиканское правосознание стремится к растворению личного и единоличного начала, а также и самой государственной власти в коллективе¹⁶. В отличие от монархического правосознания республиканское сосредоточивает внимание на человеческих сходствах, потребностях, эгоистическом интересе, требовании личной и политической свободы. Для людей с республиканским правосознанием характерны утилитарно-рассудочное восприятие жизни и безрелигиозная трактовка государственной власти.

Анализируя работы Ильина, можно заметить его явную симпатию к монархии и негативное отношение к республике. Под термином «монархия» у него скрывается положительный образ России. С самого начала российское государство строилось князьями и монархами: в период домонгольского расцвета Киевской Руси, в эпоху татарского ига и освобождения от него, в эпоху возвышения Москвы, в эпоху возвышения Петербурга, в эпоху имперского и императорского объединения России, в эпоху освобождения крестьян и предреволюционного роста¹⁷. В истории России республиканская форма правления отмечается только в периоды разложения и провала: в эпоху Смуты 1609–1612 годов (московская Семибоярщина) и с 1917 года (советская республика). Сравнение времени существования монархии и республики позволяет говорить о монархии как об исторической форме правления в России.

Монархия обладает для Ильина целым рядом несомненных достоинств. Прежде всего, монарх – это символ единства страны. Он возвышается над партиями и национальностями. Кроме того, в легитимной монархии еще одно бесспорное преимущество – отработанный веками механизм передачи власти наследнику, которого с детства готовили к высокой роли. Идеальная монархия, считает Ильин, не должна быть ни бюрократической, ни централизованной, ни грубо-насильственной. Она должна быть близка к народу, ответственно и творчески, с «чистыми руками» выполнять свой долг жертвенного служения¹⁸. По сравнению с республиканцами, которые не имеют чувства ответственности, не знают ни веры, ни правосознания, ни хозяйства, ни истории народа, судьбой которого они хотят распоряжаться, монарх является лучшим защитником страны и нации. Однако, отдавая предпочтение монархии, Ильин выделял в республике полезные черты: «Демократия заслуживает признания и поддержки лишь постольку, поскольку она осуществляет подлинную аристократию, т. е. выделяет кверху лучших людей»¹⁹. К лучшим людям он относил искренних патриотов, идейно-творческих, государственно-мыслящих, опытных, умных, волевых, ответственных и честных граждан.

Ильин выделял демократию формальную и демократию творческую. Формальная демократия – это демократия западного типа, арифметическая, делающая ставку на человеческий атом и позволяющая отдельным персонам манипулировать общественным мнением в своих эгоистических интересах. Западную демократию он назвал порочной: «Когда наблюдаешь из года в год политическую жизнь в фор-

мальных демократиях Запада, то изумляешься тому, до какой степени здесь начало количества подавило и вытеснило требования качества»²⁰. Для России путь западной формальной демократии является гибельным. Творческая демократия – это демократия качества, ответственности и служения, которая воспитывает самоуправляющегося, внутренне свободного гражданина.

Монархическое правосознание содержит элементы консерватизма. Монархист не склонен к легкому новаторству, он неохотно решается на радикальные реформы и, во всяком случае, берется за них только тогда, когда они назрели²¹. Он считает, что лучшее неизвестное может погубить уже имеющееся благо, что лучше не менять сложившийся привычный порядок и не рисковать, пускаясь в политические реформы. Склонность монархического правосознания сохранять существующие институты, опасаться радикальных реформ обусловлена религиозными и ранговыми основами. За эту осторожность в проведении реформ на монархистов был навешен ярлык «реакционеров», с чем Ильин был категорически не согласен: «Монархический консерватизм требует соблюдения наличного и недоверия к новшествам, а совсем не “движения вспять”»²². Он отвергает утверждение, что монархия всегда означает реакцию, а республика – прогресс. В истории России были цари и монархисты, которые проводили глубокие реформы, например, князь В. В. Голицын, А. А. Ордин-Нащокин, П. А. Столыпин. Но конечно, главный источник прогресса в монархиях – это сами государи. История свидетельствует о тех великих монархах, которым народы были обязаны своим хозяйственным и культурным расцветом. По мнению Ильина, не следует преувеличивать ни консервативность монархического правосознания, ни новаторство республиканского.

В эмиграции в 1948–1954 годов Ильин опубликовал ряд статей, позднее изданных в двухтомнике под названием «Наши задачи». Без всякого преувеличения следует отметить, что он в те годы был ведущим теоретиком российской эмиграции. Политические взгляды Ильина можно определить как консервативно-либеральные: «Он был и остался государственным и почвенником, которому были чужды анархизм, максимализм, утопизм и беспочвенность... Подобно П. Б. Струве, он был либеральным консерватором... носителем волевой идеи, мыслителем, борцом... активно и жертвенно боровшимся за дух и свободу, за право и правду, за торжество одухотворенной государственности и христианской культуры»²³. В его статьях были сформулированы новые идеи и общие принципы, которые помогли бы россиянам самостоятельно решить задачу возрождения России после падения коммунистического строя. Ильин предупреждал, что решить эту задачу по силам политикам, умеющим самостоятельно мыслить, способным к независимым суждениям, а не доктринерам, выучившим наизусть чужие идеологические или экономические программы. Политическая деятельность требует от человека, идущего во власть, большой идеи, чистых рук, жертвенного служения, высокой образовательной и профессиональной квалификации. Только люди с религиозно и нравственно сильным характером смогут проводить политику компромисса, не роняя ни своего авторитета, ни авторитета государственной власти. Основной тезис его статей – новую Россию нужно строить не произволом, а правом.

В «Наших задачах» Ильин также подводит итог исследованиям русской идеи, которая, по его мнению, есть идея православного христианства. Безбожие разлагает в человеческой душе все священные консервативные основы жизни: веру, совесть, честь, любовь к отечеству, верность, чувство ответственности, чувство ранга, справедливость и дисциплину. Возродить Россию может только цельная и искренняя вера в Бога: «Я, – писал Ильин, – считал и считаю, что начинать обновление и возрождение России надо изнутри, из обновления воли и души... Без веры, родины и семьи нет духовно почвенного, органически верного, к творчеству призванного человека»²⁴.

Ильин разделял основные принципы Русского Христианского Трудового движения (Вера, Родина, Семья), возникшего в российской эмиграции в середине 30-х годов XX века. Он считал, что задачи эмиграции состоят в раскрытии перед мировым общественным мнением правды о губительной политике коммунистов²⁵, внимательном изучении процессов, происходящих в СССР, и разработке плана возрождения России. События, происходившие в советской России, убеждали Ильина в том, что люди чести, опыта, русского патриотизма планомерно уничтожаются большевиками, а население превращается в чернь (то есть массу, нравственно разнужданную и лишенную чувства собственного достоинства, не имеющую ни чувств ответственности, ни свободной лояльности), лишенную своих корней. Беспочвенность населения была связана с масштабными процессами террора, коллективизации и индустриализации, в результате которых миллионы людей оказались в лагерях или были отправлены на стройки народного хозяйства. Ильин в этот период много пишет о воинствующем богоборчестве большевиков, уничтожении представителей духовенства, церковей и монастырей.

Философ рассматривает вопрос о причинах появления в России тоталитаризма и развязывания Гражданской войны. Он совершенно справедливо полагал, что возникший тоталитарный строй не является случайным явлением, он родился из качественного снижения и духовного вырождения демократии. Большевики опирались на людей злой, порочной воли, без чести и совести. Именно на таких людях лежала ответственность за развязывание Гражданской войны, этого взрыва ненависти, этого психоза ненависти, распространяющегося все дальше и захватывающего все новые слои общества²⁶. Гражданская война разрушила все нравственные устои и стала самым большим злодейством против отечества. Именно во время Гражданской войны и социальных потрясений сформировалось большевистское тоталитарное государство. Сущность тоталитаризма состоит не столько в особой форме государственного устройства (демократической, республиканской или авторитарной), сколько в объеме управления, который становится всеобъемлющим. Ильин подвергает резкой критике тоталитарное государство за то, что оно беспредельно расширяет свое вмешательство в жизнь граждан, включает их деятельность в объем своего управления и принудительного регулирования. Тоталитарное государство исходит из того, что самостоятельность граждан не нужна и вредна, а свобода граждан опасна и нетерпима. Оно основано на последовательной диктатуре, однопартийной системе, всепроникающем сыске, беспощадном терроре. Установившийся режим

«антисоциален потому, что убивает свободу и творческую инициативу; уравнивает всех в нищете и зависимости... проповедует классовую ненависть вместо братства; правит террором, создает рабство и выдает его за справедливый строй»²⁷.

Советский тоталитаризм нанес большой вред русскому народу. Он разлагал души людей, прививая им целый ряд больных навыков: политическое доносительство, притворство, ложь, утрату чувства собственного достоинства и почвенного патриотизма, раболепство, страх. Для их преодоления необходимы время, честное и мужественное самосознание, очистительное покаяние, новая привычка к независимости, духовному воспитанию. Философ предупреждал, что тоталитарный режим не будет преодолен до тех пор, пока люди не очистят свои души от морального разврата, не научатся прямо, мужественно, самостоятельно и независимо отстаивать свои убеждения, «...до тех пор, пока это обновление духа не состоялось, надо предвидеть, что всякая попытка ввести в стране последовательный демократический строй будет приводить или к правлению черни, или же к новой тоталитарной тирании справа»²⁸.

В своих работах Ильин ясно и четко сформулировал задачу: России в посткоммунистический период нужен новый социальный строй, включающий правовую свободу, начала частной собственности и инициативы, сохраняющий национальные интересы. Этот строй должен исходить из ценности, уникальности человеческой личности: «Человеку нужны прежде всего – достоинство и свобода; свобода убеждений, веры, инициативы, труда и творчества»²⁹. Новое общество должно поощрять и развивать предпринимательскую деятельность, добиваться справедливого хозяйствования. Философ выступал за социальную ответственность бизнеса, основанную на христианских ценностях.

Значительная часть статей, опубликованных в «Наших задачах», включает размышления Ильина о форме правления, предпочтительной для России, об организации системы выборов, о создании нового правящего слоя. Мыслитель постоянно подчеркивал, что для новой России оптимальной формой правления является самодержавная монархия, которая соответствует русской истории, географическим и климатическим условиям, религии, культуре и правосознанию народа. Новой России нужен государь, способный своей сильной волей всех примирить и объединить, обеспечить справедливость, законность и благоденствие для всего населения страны. При определенных обстоятельствах, писал Ильин, будущий русский государственный строй должен стать синтезом лучших и священных основ монархии с тем здоровым и сильным, чем держится республиканское правосознание: «Единовластие примирится с множеством самостоятельных изволений; сильная власть сочетается с творческой свободой; личность добровольно и искренне подчинится сверхмощным целям; и единый народ найдет своего личного Главу, чтобы связаться с ним доверием и преданностью»³⁰. Мыслитель рассматривал самодержавную монархию как явление правовое. Самодержавный монарх находится в подчинении закону, знает пределы своей власти и не посягает на права, ему не присвоенные. Самодержавие не исключает ни местного самоуправления, ни народного представительства.

Однако, несмотря на свою любовь к монархии, Ильин не предрекал России непременно только монархическое будущее. Он писал, что для возрождения новой самодержавной монархии, свободной от ошибок и преступлений старой монархии, в самом народе должна назреть нравственная и религиозная потребность в монархе³¹. Но так как российский народ отвык от царей, ему необходимо на время отказаться от монархической политической программы. И. И. Евлампиев отмечает реализм и гибкость взглядов Ильина в вопросе о будущем государственном устройстве России: «Консерватор и монархист по своим поздним убеждениям, Ильин, однако, старался сделать свои взгляды в отношении России более гибкими, в частности высказывался против прямолинейного требования немедленного восстановления монархии в России...»³² Ильин, по мнению И. И. Евлампиева, все же был уверен, что со временем монархия в России будет восстановлена, так как западная демократия и республиканский строй принципиально расходятся с основами русского национального характера.

Ильин видел два пути развития посткоммунистической России: или диктатура тоталитарного направления, то есть возврат к прошлому, или полное обновление демократического принципа и создание общества творческой демократии. Второй путь развития рассчитан на долгие годы, так как опасно быстро переходить к демократической форме правления, не имея к ней ни исторического навыка, ни культуры правосознания. Этот путь предполагает воспитание в народе культуры законности, свободы, ответственности. Для установления демократии в России необходим политический опыт, который появится со временем. Пройдут долгие годы успокоения, возврата к частной собственности, началам чести и ответственности, писал Ильин, прежде чем россияне будут в состоянии провести осмысленные, а не гибельные политические выборы.

Одним из условий создания творческой демократии является свобода. Народ должен ценить свободу, нуждаться в ней и бороться за нее, иначе говоря, он должен овладеть «искусством свободы». Если народ не поймет, для чего ему нужна свобода и не сумеет ею воспользоваться, то он легко отдаст ее любому авантюристу. Свобода – это не вседозволенность, а замена внешней связанности самодисциплиной. Свободный народ сам должен знать свои права, сам должен держать себя в пределах закона. Второй предпосылкой создания демократии является достаточно высокий уровень правосознания граждан. Человек со здоровым правосознанием законопослушен и способен участвовать в работе выборных органов в интересах общества. Для Ильина «правосознание есть особого рода инстинктивное правочувствие, в котором человек утверждает свою собственную духовность и признает духовность других; отсюда и основные аксиомы правосознания: чувство собственного духовного достоинства, способность к самообязыванию и самоуправлению и взаимное уважение и доверие людей друг к другу»³³. Отсутствие здорового правосознания народа в демократическом обществе неизбежно приводит к злоупотреблениям властью и преступлениям. Третья предпосылка создания творческой демократии заключается в хозяйственной самостоятельности гражданина, его личной способности содержать семью. Только материально независи-

мый человек способен к независимым суждениям, неподкупному волеизлиянию и голосованию в политике.

Ильин предполагал, что развитие капитализма в России может резко противопоставить друг другу все возрастающее богатство одних и все возрастающую бедность других. Чтобы не допустить абсолютной зависимости неимущего гражданина от имущего, государство, по его мнению, должно проводить продуманную хозяйственную политику, сдерживать уровень безработицы. Живое чувство государственной ответственности у народа является четвертой предпосылкой творческой демократии. Народ, лишенный чувства государственной ответственности, не способен к народоправству и погубит все дело. Кроме того, демократия требует от народа государственно-политического кругозора, чувства долга, неподкупности. Важными и необходимыми условиями демократии являются наличие минимального образовательного уровня и осведомленности у избирателя, которые позволяли бы ему правильно оценить кандидатов в выборные органы власти и предлагаемые ими программы.

Государство для Ильина немислимо без понятия солидарности граждан. Эта исторически-национальная ткань солидарности воспитывается трудом, семейным правосознанием, религиозным чувством. Если нет солидарности граждан, то и консервативное устройство государства становится невозможным. Идеалом государственного устройства в постсоветский период для Ильина была твердая, национально-патриотическая и по идее либеральная диктатура, помогающая народу выделить в правящий слой свои лучшие силы, воспитывающая народ в стремлении к свободной лояльности, самоуправлению и органическому участию в государственном строительстве.

Таким образом, Ильин считал, что в новой России должна быть сильная государственная власть. Необходимость такой власти обусловлена огромными размерами страны, многочисленностью населения, многообразием национальных, религиозных, климатических различий, слабостью общественной дисциплины, постоянным присутствием военной угрозы. Сильная власть проявляется прежде всего в ее высоком духовно-нравственном авторитете. Это национально-убедительная власть, верная, неподкупная, строго надзирающая за выполнением законов. Духовный авторитет власти тем больше, чем она независимее. Власть, зависящая от капитала, международных организаций, политических партий, не будет пользоваться у народа ни уважением, ни доверием.

Государственный строй новой России, считал Ильин, должен быть по форме унитарным, а по духу федеративным. Это значит, что единство страны и центральной власти не должно ставиться под сомнение. Сильная власть должна выделить сферы областной и национальной самостоятельности и децентрализовать все, что можно децентрализовать без опасности для единства России. Подлинная федерация возможна только там, где властям различных уровней и народу присущи искусство соглашения и дар политического компромисса.

Ильина волновала проблема формирования нового правящего слоя. Не случайно целая серия его статей была опубликована под заголовком «Править долж-

ны лучшие». Он пишет, что «народ нередко выбирает не лучших, а удобных ему льстецов и волнующих его бессовестных демагогов...»³⁴. Поэтому цель и задача выборов – отбор лучших – должна быть подсказана народу национальной диктатурой, которая должна предлагать, но не навязывать народу своих кандидатов. После нескольких десятков лет большевистской диктатуры и террора российский народ будет нуждаться в помощи и контроле мыслящего центра для выбора лучших людей. Выборы не должны быть брошены на волю случая, пустого количества и закулисной интриги. При этом важно, чтобы народ сохранил свободу и мог контролировать диктатуру: «Помощь и контроль должны быть одновременными и взаимными, а отбор должен быть совместным и общим»³⁵. Он пишет, что было бы большой ошибкой после падения большевизма предоставить избирательное право всему населению. Граждане должны быть подготовлены для этой формы правления и обладать соответствующим правосознанием. Демократия легче всего дается человеку, имущественно стоящему на своих ногах: крестьянину-собственнику, людям среднего класса, квалифицированному рабочему. Часть народа, потерявшая за время революции, коллективизации и индустриализации жилье, оседлость, крепость семьи и уважение к труду, стала беспочвенной. Обнищавший же народ, опустившийся до состояния черни, погубит всякое народоправство. Таким образом, одним из условий создания демократического государства Ильин считает духовное воспитание людей. Должны быть преодолены большевистские соблазны «свободы» от Бога, от духа, от совести, от национальной культуры, родины.

Во всенародном выборе граждан должен участвовать весь народ по селам, поселкам, заводам и городским участкам. Выборы нужно сделать качественными, ответственными, чтобы в депутаты не мог проникнуть авантюрист или прожженный политикан. Необходимо отказаться от больших избирательных округов и обратиться к малым округам, где все люди хорошо знают друг друга. Ильин негативно оценивал деятельность политических партий и выступал против выборов по партийным спискам: «Выборы должны быть не подсовыванием партийных карьеристов партийными карьеристами, а действительным отбором лучших людей. Глупо искать всенародного спасения в безличном механизме, в партийном интриганстве, в нравственно- и религиозно-безразличном совании записок в урны и подсчете голосов»³⁶. Партийные списки не дают избирателям полной информации о кандидате. Кроме того, в парламенте партийные депутаты голосуют по приказу лидера партии, не считаясь с интересами своих избирателей. России нужна избирательная система не по партийным спискам, а «...избирательная система, которая покоится на взаимном сотрудничестве народа и власти...»³⁷.

Ильин выступал не за прямые выборы, а за многоступенчатые. На первой стадии будут избираться не члены Государственной думы, а выборщики, и притом выборщики выборщиков: «...села избирают волостных выборщиков, волостные избирают уездных, уездные – губернских, губернские – членов Государственной думы... Это были бы выборы общие (с повышенным качественным и возрастным уровнем), равные (ибо никто бы не имел более одного голоса) и многостепенные»³⁸. Важным элементом будущих выборов должна стать их конкурентность. Пра-

вительство и народ должны предлагать своих кандидатов на равноправной основе. Так, на волостных выборах четырех кандидатов должен представлять сельский сход и четырех кандидатов – начальник уезда. После консультаций остаются по два кандидата с каждой стороны. Уездные и губернские выборы должны быть проведены по такой же схеме. При такой сложной системе отбора важным является не партийная принадлежность кандидата, а его годность, полезность, честность, справедливость, ум и опыт. Грядущей России нужна организованная ставка на качество.

Избирательные права должны получить мужчины начиная с 25 лет и женщины с 30 лет, но с условием, что эти права должны быть соразмерны их государственному горизонту и политической силе суждений. В соответствии с этим избирательного права должны быть лишены люди, «не разумеющие смысла свободы, долга, служения и ответственности; решительно не понимающие государства, его жизни и интересов»³⁹. Из избирательных списков должны быть исключены лица, замешанные и причастные к преступлениям коммунистического режима (рядовые коммунисты – на 20 лет, члены Совнаркома, Чека, МВД – навсегда, доносчики – на 20 лет), лица порочных профессий (скупщики краденого, спекулянты, содержательницы публичных домов), члены террористических партий, пьяницы, наркоманы, уголовники, отбывшие срок, – на 10 лет, а также активные безбожники, слабоумные. Лишение избирательных прав должно происходить путем тайного голосования на собрании граждан. Общий список граждан, составленный участковым начальником, зачитывается на собрании граждан. Голосованию о лишении избирательных прав подлежал всякий, против которого было подано пять отводящих записок – без подписи, но с указанием законного основания для отвода. Записки зачитывались вслух, и отведенный имел право выразить публично свое мнение. После этого вопрос решался простым большинством при закрытом голосовании.

Предложения Ильина по ограничению избирательных прав граждан были реализованы в конце XX столетия в странах, освободившихся от коммунистических режимов, – Чехии, Эстонии, Латвии, Литве.

В статье «Основная задача грядущей России» Ильин четко формулирует принципы, на основе которых, по его мнению, должен формироваться правящий слой. Этот слой включает людей, преданных России, национально чувствующих, государственно мыслящих, которые несут народу не месть и раскол, а дух освобождения и справедливости. Основными задачами новой элиты является укрепление авторитета государственной власти, уважение к ценностям православной веры, духовной свободы, патриотическому чувству. Правящий слой – это не замкнутая каста: люди честности, ума и таланта должны получить возможность выдвижения наверх. При этом новый правящий слой должен понимать пределы государственной власти. Он призван «вести, а не гнать, не запугивать, не поработать людей. Он призван чтить и поощрять свободное творчество народа. Он не командует (за исключением армии), а организует и притом лишь в пределах общего и публично-го интереса. ...России нужна власть, верно блюдущая свою меру»⁴⁰.

Идеи Ильина о формах государственной власти, избирательной системе, организации правящего слоя являются актуальными и для современной России. Так, А. И. Солженицын в своей статье «Как нам обустроить Россию» (1990) вслед за Ильиным пишет, что судьба России не должна быть отдана на откуп политическим партиям: «Интересы партий, да и само существование их – вовсе не тождественны с интересами избирателей... Соперничество партий искажает народную волю. Принцип партийности уже подавляет личность и роль ее, всякая партия есть упрощение и огрубление личности... Никакое коренное решение государственных судеб не лежит на партийных путях и не может быть отдано партиям. При буйстве партий – кончена будет наша провинция и вконец заморочена наша деревня»⁴¹. А. И. Солженицын согласен с Ильиным, что «власть – это заповеданное служение и не может быть предметом конкуренции партий»⁴². Выбирать нужно не партии, а отдельных лиц. Выбранный кандидат, по его мнению, должен на весь срок своего избрания выбыть из партии и нести личную ответственность перед массой своих избирателей. В. А. Солженицын также выступает за демократию малых пространств (небольшой город, поселок, станица, волость): «Только в таком объеме люди безошибочно смогут определить избранцев, хорошо известных им и по деловым способностям и по душевным качествам. Здесь – не удержатся ложные репутации, здесь не поможет обманное красноречие или партийные рекомендации»⁴³. Он уделяет большое внимание развитию земского самоуправления, которое, по его мнению, должно включать четыре ступени: местное земство (некрупный город, район); уездное земство (современный район, крупный город); областное земство (область); всероссийское земство. В. А. Солженицын предлагает ввести при избрании депутатов систему цензов, в том числе ценз возрастной (кандидат должен быть старше 30 лет) и ценз оседлости (кандидат должен быть укоренен в данной местности и тесно связан с ее интересами). Голосование при этом надо производить только за отдельных лиц, хорошо знакомых.

В XX столетии в России не было более трезвого и глубокого политического мыслителя, чем Ильин. Он еще в 1920-х годах предвидел крушение коммунистического режима в СССР, научно обосновал неизбежность этого процесса, описал особенности посткоммунистического развития России, которые уже проявляются в современной политической и общественной жизни. Ильин глубоко верил в возрождение России, но при этом предупреждал, что возрождение будет длительным, это будет результатом работы нескольких поколений.

¹ См.: *Полторацкий Н. П.* Русская религиозная философия // *Вопр. философии.* 1992. № 2. С. 134.

² См.: *Ильин И. А.* Родина и мы: Ст. Смоленск, 1995. С. 331.

³ См.: *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силою // *Новый мир.* 1991. № 10. С. 200.

⁴ См.: *Ильин И. А.* Родина и мы. С. 329.

⁵ См.: Там же. С. 329.

⁶ *Ильин И. А.* О сущности правосознания // *Собр. соч.:* В 10 т. М., 1994. Т. 4. С. 276.

⁷ *Ильин И. А.* Наши задачи // *Собр. соч.:* В 10 т. М., 1993. Т. 2, кн. 1. С. 104.

- ⁸ См.: *Ильин И. А.* О монархии и республике // *Вопр. философии.* 1991. № 4. С. 129.
- ⁹ См.: *Ильин И. А.* Родина и мы. С. 465.
- ¹⁰ Там же. С. 465.
- ¹¹ См.: *Ильин И. А.* О монархии и республике. С. 140.
- ¹² См.: Там же. С. 135.
- ¹³ См.: Там же. С. 97.
- ¹⁴ См.: Там же. С. 136.
- ¹⁵ См.: Там же. С. 145.
- ¹⁶ См.: Там же. С. 133.
- ¹⁷ См.: *Ильин И. А.* За национальную идею // *Слово.* 1991. № 4. С. 55.
- ¹⁸ См.: Там же. С. 55.
- ¹⁹ *Ильин И. А.* Править должны лучшие // *Собр. соч.:* В 10 т. М., 1993. Т. 2, кн. 1. С. 156.
- ²⁰ *Ильин И. А.* Наши задачи. С. 7.
- ²¹ См.: *Ильин И. А.* О монархии и республике. С. 148.
- ²² Там же. С. 148.
- ²³ *Полторацкий Н. П.* Иван Александрович: Жизнь, труды, мировоззрение: Сб. ст. // *Собр. соч.:* Кто мы? О революции. О революционном кризисе наших дней. М., 2001. С. 254.
- ²⁴ Там же. С. 296.
- ²⁵ См.: *Ильин И. А.* Наши задачи. С. 16.
- ²⁶ См.: Там же. С. 156.
- ²⁷ Там же. С. 38.
- ²⁸ Там же. С. 24.
- ²⁹ Там же. С. 39.
- ³⁰ *Ильин И. А.* О сущности правосознания. С. 376.
- ³¹ См.: *Ильин И. А.* Наши задачи. С. 94.
- ³² *Евдлампиев И. И.* От религиозного экзистенциализма к философии православия // *Ильин И. А.:* Pro et contra. СПб., 2004. С. 52.
- ³³ *Ильин И. А.* О монархии и республике. С. 506.
- ³⁴ *Ильин И. А.* О сущности правосознания. С. 379.
- ³⁵ *Ильин И. А.* Какие же выборы нужны России // *Ильин И. А.:* Pro et contra. С. 519.
- ³⁶ Там же. С. 516.
- ³⁷ Там же. С. 518–519.
- ³⁸ *Ильин И. А.* Какие же выборы нужны России. С. 517.
- ³⁹ Там же. С. 519–520.
- ⁴⁰ *Полторацкий Н. П.* Иван Александрович: Жизнь, труды, мировоззрение. С. 473.
- ⁴¹ *Солженицын А. И.* Как нам обустроить Россию // *Государство Российское: власть и общество.* М., 1996. С. 462.
- ⁴² Там же. С. 463.
- ⁴³ Там же.

**Н. А. Комлева,
Д. А. Миронов,
Е. М. Петров**

СПЕЦИФИКА ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ ЕВРОСОЮЗА

Развитие системы международных отношений и мирового политического процесса во второй половине XX и первые годы XXI века невозможно представить без такого значимого и определяющего фактора, как Европейский союз (ЕС). Не будет преувеличением сказать, что его появление стало одним из наиболее ярких и запоминающихся процессов ушедшего в историю столетия. Формирование союза государств Европы, незадолго до этого вышедших из горнила самой губительной и разрушительной войны в истории человеческой цивилизации, означало не только мощный прорыв в деле осуществления многовековой «европейской мечты» об объединении и превращении этого континента в зону вечного мира и безопасности всех живущих здесь людей, но и выход на мировую политическую сцену нового актора, явно претендующего не на второстепенные, а на главные роли. Успешная реализация планов политической и экономической интеграции стран зарубежной Европы в послевоенный период явилась фактически наглядным свидетельством ее возрождения в качестве одного из главных субъектов мировой истории.

На рубеже XX–XXI веков ЕС вступил в качественно новый этап своего развития. Его начало связано с событиями глобального масштаба, резко и кардинально изменившими политическую ситуацию на всем земном шаре. За короткий период времени распался Советский Союз и рухнули коммунистические режимы в странах Центральной и Восточной Европы (ЦВЕ). Соответственно пал и возведенный, казалось бы, навечно «железный занавес», разделявший европейский континент не только в политическом и экономическом, но и в идеологическом, культурном и даже социально-психологическом плане.

Следствием этих перемен стало расширение ЕС на восток главным образом за счет вхождения в него бывших социалистических государств. Увеличение формата ЕС и связанное с ним масштабное возрастание его численности, площади, производственной и военной мощи, научного и культурного потенциала имеет общемировое политическое и экономическое значение. В свою очередь, это обстоятельство настоятельно диктует необходимость подробного анализа основных последствий расширения Евросоюза, и прежде всего в политической области, что позволит более четко определить место ЕС в его новом виде в системе международных отношений и его роль в современном политическом процессе.

Особо значимым и актуальным изучение данной проблематики представляется с точки зрения определения перспектив дальнейшего сотрудничества ЕС и России. Расширение ЕС на восток не только превратило его в непосредственного со-

седа нашей страны, но и поставило ее лицом к лицу с новой политической и экономической ситуацией. В этих условиях крайне важно отчетливо представлять главные отличительные черты и характерные особенности быстро меняющейся политической системы единой Европы, что даст возможность скорректировать российскую политику в отношении ЕС и облегчит поиск оптимальных путей для дальнейшего развития и укрепления взаимосвязи и обоюдного влияния в самых различных сферах общественной жизни.

Идея европейской интеграции изначально преследовала смелую, но вполне реальную цель сделать будущую войну в Европе невозможной. Ввиду катастрофического состояния послевоенной экономики европейских стран инициаторы интеграции решили начать процесс объединения Европы именно с экономической сферы. Толчком к выбору экономической интеграции в качестве приоритетного направления развития объединительного процесса послужила также американская программа широкомасштабной экономической помощи, известная как «план Маршалла». Совместное управление важнейшими отраслями производства, согласно замыслу, должно было полностью исключить любую возможность войны между государствами, входящими в общеевропейские экономические объединения.

Постепенно пришло осознание того обстоятельства, что тесная экономическая интеграция невозможна без определенных шагов в сторону политической и культурной интеграции. В подобных переломных ситуациях всегда существует несколько путей развития, и выбор в конечном итоге зависит от носителей решений. Иначе говоря, многое, если не все, определяется тем, кто в тот или иной момент принимает решение. В связи с этим необходимо отметить наряду с объективными экономическими и политическими причинами развития процесса объединения Европы роль конкретных исторических личностей, таких, например, как канцлер ФРГ К. Аденауэр или президент Франции В. Жискара д'Эстен.

Процесс складывания единой Европы протекал не без противоречий и трудностей.

На практике политика Брюсселя в отношении потенциальных кандидатов из числа бывших социалистических стран не в полной мере соответствовала пропагандируемым в рамках ЕС либеральным принципам. ЕС принял ряд весьма жестких мер, направленных прежде всего на защиту собственного рынка от импорта продукции из стран Восточной Европы.

Инструментом подобной политики стали так называемые «Европейские соглашения», которые были заключены со всеми десятью последними кандидатами на вступление в Евросоюз. Именно в них нашел яркое проявление протекционизм ЕС в отношении собственных производителей.

Европейская интеграция для стран ЦВЕ обернулась на практике фактической периферизацией. «Европейские соглашения» препятствовали выходу бывших социалистических стран на западный рынок и в то же время открывали западноевропейским концернам прямую дорогу для проникновения на рынки государств ЦВЕ. С другой стороны, именно это привело к усилению политических позиций ЕС как регионального блока в его соперничестве с США.

В связи с двойными стандартами в подходе ЕС к новым его членам необходимо отметить и своеобразную трактовку демократии в отношении бывших социалистических стран. Применительно к ним она понималась прежде всего как установление полного контроля над партийной системой, средствами массовой информации со стороны крупного европейского капитала.

Особое влияние на процесс объединения Европы оказала сила глобальных информационных и коммуникационных технологий. С начала 90-х годов XX века ЕС использовал эти технологии в качестве основы для создания новой системы управления. Так, в 1994 году Европейской комиссией была предложена программа интеграции всей межгосударственной деятельности Евросоюза в единую интерактивную систему, а также создания единой сети университетов, учебных и исследовательских центров, системы контроля за уличным и воздушным движением, единой системы здравоохранения и т. п.

Постепенно эта инициатива нашла отражение в деятельности структур ЕС. В рамках ее реализации различным учреждениям и организациям ЕС рекомендовалось устанавливать единую интерактивную системную связь между органами власти общеевропейского, государственного, регионального и местного уровня, неправительственными организациями, экономическими субъектами и промышленными предприятиями, воспитательными учреждениями, исследовательскими институтами.

Вследствие осуществления этого проекта прежняя модель централизованного управления, которая основывалась на полной регламентации посредством многочисленных инструкций и строгом контроле, постепенно уступает место новой модели, функционирующей в виде горизонтально структурированных сетей и систем.

Этот процесс изменил и политическую систему ЕС, сделал ее полицентричной. Командование и подчиненность уступают здесь место координированию и согласованию. В отличие от национального государства Евросоюз воспринимается не как институт власти, отдающий приказы и требующий беспрекословного подчинения, а скорее как своего рода социальный менеджер, помогающий улаживать периодически возникающие конфликты, как разработчик концепций политического, экономического и социального развития.

Основная задача и функция ЕС заключается в том, чтобы найти точки соприкосновения даже между полностью несовместимыми на первый взгляд партнерами и сплотить их посредством налаживания между ними постоянного диалога в единое сообщество. При этом индивидуальность каждого из партнеров сохраняется. В частности, это проявляется в принципе субсидиарности, который предполагает, что все полномочия по принятию решений должны передаваться на максимально низкие уровни управления и тем самым стать по возможности ближе к тем, кого эти решения непосредственно касаются.

В ЕС присутствуют две антагонистические по своему характеру тенденции, одна из которых заключается в стремлении передать политическую власть национальным государствам, а другая – от национальных государств к ЕС. Это противоборство двух тенденций ведет в конечном счете к тому, что у ЕС не остается другого выхода, кроме как взять на себя роль третейского судьи.

Вступление всех бывших социалистических стран ЦВЕ в состав ЕС самым тесным образом связано с трансформационными процессами, активно развернувшимися здесь после краха коммунистических режимов. В этом плане особенно существенное значение имеет трансформация политической системы, что, впрочем, не исключает крайне важную роль трансформационных изменений в экономической и социальной сферах. В связи с неоднозначностью и противоречивостью процесса трансформации в Восточной Европе доминировала тенденция к дезинтеграции в отличие от ярко выраженного стремления к интеграции западноевропейских стран.

Проведенная в странах ЦВЕ фактическая деиндустриализация повлекла за собой кардинальную переориентацию их политики в области экономики и внешней торговли. В поставках за рубеж резко увеличился удельный вес сырья и полуфабрикатов, что всегда служит показателем периферийности экономики страны. Это ведет к сильной зависимости от конъюнктуры мировых цен и односторонности интеграции в систему мирового рынка. Политика протекционизма, проводившаяся в ЕС, обусловила в странах ЦВЕ особое обострение ситуации в отраслях, связанных с перерабатывающим производством, а также в сельском хозяйстве.

После полутора десятка лет трансформации экономика бывших социалистических стран Восточной Европы стала напоминать колониальную структуру с ее односторонней ориентацией на рынки Запада и в то же время с ограниченным доступом к ним. Такое положение существенно понижает шансы на успешное развитие отраслей с высокотехнологичным производством, а также неизбежно приводит к формированию пассивного торгового баланса.

В подобной ситуации в социальной сфере неизбежно формируется ситуация выживания. Поденная работа, труд по вахтовому методу, миграция в другие страны на заработки, мелкая розничная торговля – вот образ жизни миллионов людей во всей Восточной Европе. Все это можно считать в том числе и результатом политики ЕС, направленной на усиление мобильности рынка труда. Фактически в бывших социалистических странах Восточной Европы складывается ситуация социальной катастрофы.

Проводившиеся на посткоммунистическом пространстве Восточной Европы реформы представляют собой своеобразный механизм политического, экономического и социального перераспределения ресурсов в пользу западноевропейских стран Евросоюза. На сегодняшний день наибольшую выгоду от посткоммунистической трансформации в ЦВЕ приобрели крупные международные концерны, в то время как положение целых социальных слоев в странах ЦВЕ, прежде всего наемных работников и пенсионеров, значительно ухудшилось.

Тем не менее итоги, последствия и значение развития трансформационных процессов на европейском посткоммунистическом пространстве нельзя оценивать однозначно негативно или позитивно. Так, к позитивным итогам вхождения стран ЦВЕ в ЕС относится освоение посткоммунистической элитой цивилизованных методов управления. Интеграция стран ЦВЕ в ЕС является интеграцией на базе политической свободы и стремления к благосостоянию в отличие от интеграции в

рамках коммунистической системы, проходившей на почве всеобщей бедности и политической несвободы.

Политическая система нынешнего Евросоюза является уникальной в своем роде, и эту уникальность закрепляет Конституция Евросоюза. Строго говоря, ЕС не является пока единым государством, однако действует фактически как таковое. Существуют Европейский парламент, Европейская комиссия и Европейский суд, чьи решения обязательны для всех жителей стран – членов Евросоюза. С принятием Конституции Европейского союза у него фактически появляются свой президент и собственные вооруженные силы. То есть он обладает многими характерными признаками государства.

Но в то же время ЕС не собирает налоги, а его члены имеют право вето при решении вопроса об участии в военных действиях. В результате граждане государств Евросоюза постепенно выходят из-под юрисдикции своих национальных законодательств и переходят под эгиду законов и других нормативных актов ЕС. Однако Конституционный акт, подписанный в 2004 году в Риме всеми членами Евросоюза, должен пройти процедуру ратификации в каждой стране, что займет, по всей видимости, достаточно продолжительное время. В Основной закон было внесено положение об обязательной единогласной поддержке странами – членами ЕС любых конституционных изменений. Пока этот процесс встречает на своем пути немалые трудности.

Весьма важным и с теоретической, и с практической точки зрения является вопрос о том, какой властью должен обладать ЕС. В самом ЕС по этому вопросу нет единства. Одни («федералисты») выступают за то, чтобы Евросоюз был наделен как можно большей властью. Другие («конфедераты»), напротив, стремятся сохранить власть в руках государств-участников, а ЕС превратить в своего рода постоянно действующий форум, на котором страны-участницы могли бы открыто выражать свои национальные интересы и где они осуществляли бы координацию собственной политики в различных областях.

Для ЕС фактически характерна так называемая «полицентричная» политическая система. Она является принципиально новым институтом политической власти, отличающимся от предыдущих более сложным и комплексным характером. Проявляется это в том, что ни один из элементов политической системы не играет доминирующей роли в политическом процессе и не оказывает решающего воздействия на принятие политических решений, при этом каждый из них обладает определенной властью, дающей возможность принимать участие в определении направления развития данного процесса. Для полицентричной политической системы характерны последовательный диалог и переговоры между всеми участниками политического процесса в рамках многочисленных, подверженных постоянным изменениям единых сетей политического, экономического и социального характера. Командование и подчиненность уступают здесь место координированию и согласованию. Соответственно формируется и новый тип политика, который представляет собой скорее политического посредника, чем отдающего приказы начальника. Эта специфика и закрепляется в Конституции ЕС.

Таким образом, главная особенность Евросоюза заключается в том, что он не столько представляет собой конкретное административно-территориальное образование с собственной политической системой, сколько олицетворяет определенный специфический тип политического процесса.

Европейский союз обладает многими формальными признаками государства – своим флагом, паспортом, столицей, но вместе с тем национальным государством в традиционном понимании, цель которого заключается в интеграции и ассимиляции интересов различных социальных и этнических групп, проживающих на его территории, он безусловно не является. Напротив, ЕС скорее даже играет противоположную роль: он регулирует и способствует развитию самых разнообразных, конкурирующих между собой действий и интересов.

Образующиеся в рамках политической системы единой Европы единые сети и системы управления имеют много общего с аналогичными системами экономического плана, но при этом они существенно отличаются по своим целям. Экономические сетевые структуры призваны в первую очередь способствовать увеличению доходов своих участников, а политические – проявлять законодательную инициативу и осуществлять политические решения. Увеличение их числа непосредственно связано с непрерывным усилением сомнений общественности в эффективности деятельности власти и соответственно с постоянным ростом требований децентрализации и уменьшения ее функций в обществе.

В итоге политические сети оказались наилучшим средством, позволяющим снизить остроту политического противоборства в обществе. Появление таких сетей привело к радикальному изменению всей политической жизни. Во всех государствах ЕС власть была вынуждена включить в процесс принятия и реализации политических решений как частный сектор экономики, так и институты гражданского общества. В данной ситуации сети политического характера позволяют значительно активизировать политический процесс посредством непрерывного диалога различных групп участвующих в нем избирателей.

В результате политика превращается в последовательный процесс взаимного участия. С появлением политических сетей фактически исчезли проигравшие, все участники политического процесса выигрывают. Из политики уходит выраженная конфронтационность. Под политическими сетями в данном случае понимаются гетерогенные политико-управленческие структуры, отличающиеся горизонтальным строением и относительным равенством полномочий составляющих их субъектов управления.

В западной научной литературе превалирует мнение о том, что в любом национальном государстве политика фактически сконцентрирована вокруг двух так называемых секторов – власти и рынка. Специфика Евросоюза заключается в том, что его политическая система строится не на двух, а на трех практически равноправных секторах – власти, экономике и гражданском обществе. Переход от двух-к трехсекторной системе представляется большим шагом вперед на пути эволюции политической системы, который дает ясное представление о том, каким образом она должна быть организована в будущем.

Гражданское общество представляет собой общественную сферу, расположенную, условно говоря, между властью и рынком. По сравнению с властными структурами организации гражданского общества (ОГРО) обладают большей гибкостью, а с экономическими – более тесными связями с той территорией, на которой они действуют. Сегодня многие организации гражданского общества возникают и на межнациональном уровне и представляют интересы сразу нескольких местных сообществ. ОГРО могут носить международный и даже глобальный и одновременно с этим региональный и муниципальный характер. Это делает их идеальным социальным посредником при решении бесчисленного множества проблем, с которыми сталкивается население в современном глобализованном мире.

Европейский союз является фактически первой политической организацией, которая официально признала их в качестве равноправного партнера в рамках политического процесса. ЕС рассматривает гражданское общество как «третий компонент» своей политической системы, выполняющий посредническую функцию между государством, рынком и населением.

Европейский союз активно поддерживает идею широкого участия ОГРО в европейском политическом процессе. Они пользуются большой поддержкой в обществе и приносят в этот процесс важный для него элемент разделительной демократии. ЕС и без того часто упрекают в том, что он недостаточно активно ликвидирует у себя «дефицит демократии».

В ситуации, когда население ряда европейских стран в ходе референдумов высказалось в поддержку Евросоюза без особого энтузиазма, авторитет ЕС только выиграет, если ОГРО будут включены в общеевропейские сети политического характера в качестве равноправного партнера. Дело в том, что процесс интеграции ОГРО в политическую систему единой Европы неоднозначен: на практике национальные государства часто пытаются ослабить эти организации или игнорируют их. В отличие от национальных государств официальные структуры Евросоюза проявляют больше готовности к диалогу с ОГРО. Это движение в правильном направлении, поскольку результатом его будет то, что политическая система единой Европы обретет достаточную силу, чтобы противостоять глобальным интересам крупных концернов и корпораций.

Расширение ЕС можно без особого преувеличения назвать звездным часом европейского единства. Однако сложившуюся на сегодняшний день ситуацию вряд ли стоит оценивать однозначно. Поэтому с большой долей уверенности можно предположить обострение в ближайшее время борьбы за свои интересы и собственную власть в рамках ЕС, в первую очередь со стороны крупных государств. Поиск оптимального в этом отношении баланса является важной и в то же время сложной задачей ближайшего будущего.

Политический феномен ЕС стал свершившимся фактом, который прочно занял важное место в системе международных отношений. Следовательно, его дальнейшее развитие и впредь будет оказывать серьезное влияние на весь мировой политический процесс.

Т. П. Нестерова

«ФАШИСТСКАЯ МИСТИКА» КАК РЕЛИГИОЗНЫЙ КОМПОНЕНТ В ИДЕОЛОГИИ И КУЛЬТУРЕ ИТАЛИИ 1930-х гг.

В последние годы заметно возрос интерес к изучению квазирелигиозного аспекта тоталитарных идеологий. Интерес к этой стороне тоталитаризма не случаен: по многим параметрам идеологии тоталитарных режимов могут быть отнесены к категории «светских религий», призванных заменить религии традиционного общества; в то же время этот аспект тоталитаризма зачастую оставался вне поля зрения исследователей (хотя роль «культулы лидера» в системе тоталитарной идеологии отмечалась даже самыми ранними исследователями тоталитаризма).

Особенностью любой «светской религии», ее отличием от религии традиционной является отсутствие в ней понятия Бога как всемогущей силы, внешней по отношению к государству и обществу. Можно предполагать, что своего рода «предком» таких «светских религий» стал культ «Верховного Существа», который пытались ввести французские революционеры XVIII века взамен католической религии, равно как и близкие к этому теоретические конструкции социалистов-утопистов XVIII и XIX веков, таких, как Шарль Фурье или Этьен Кабе. При этом необходимо отметить, что даже в теориях утопистов религиозная система идеального общества не терпит конкуренции (религиозная свобода не допускается); кроме того, огромную роль в государственной религии играет культ основателя идеального государства. Таким образом, достаточно легко перебросить мост от построений теоретиков идеального, по сути тоталитарного, общества к идеологии и практике реальных тоталитарных режимов.

Элементы «светской религиозности» присутствуют фактически во всех тоталитарных идеологиях XX века. В практике реальных обществ тоталитарного типа также можно найти разнообразные черты, проявления, аспекты культовой, религиозной деятельности (достаточно вспомнить культ Ленина в идеологии советского коммунизма или многочисленные мистико-религиозные элементы, чаще всего связанные с «языческой» традицией, в гитлеровском национал-социализме).

Необходимо отметить, что «светская религиозность» реального тоталитаризма в той или иной степени вступала в конфликт с традиционной религиозностью той страны, в которой формировался тоталитарный режим. Причина этого очевидна: любая тоталитарная идеология не терпит конкурентов, особенно на идеологическом поле. Именно поэтому в Советской России активно преследовалась православная церковь, особенно в довоенный период; для советского тоталитарного режима неприемлемыми казались даже вполне лояльные к власти обновленческие течения. Параллельно с преследованиями христианских обрядов, праздников, ритуалов, разоблачениями «реакционной сущности религии» в СССР делались попытки ввести новые ритуалы, призванные заменить собой ритуалы право-

славия. Место божества в этой религиозной системе первоначально занял Карл Маркс, вскоре потесненный культовыми образами Ленина и Сталина. Резкая активизация антирелигиозной политики советского государства непосредственно связана с формированием культового образа Сталина, рядом с которым любое другое божество выглядело неуместным.

Менее прямолинейно политику борьбы с «религиозными конкурентами» осуществлял нацистский режим в Германии. Элементы неоязычества, характерные для нацизма, во многом накладывались на религиозные традиции Германии и оставались «уделом избранных». Активнее всего неоязыческие культовые элементы проявлялись в деятельности СС и особенно молодежных структур нацистской партии, призванных формировать элиту грядущего Тысячелетнего Рейха – так называемых школ Адольфа Гитлера и Орденских замков.

Уже в 1934 году в Германии была предпринята попытка создать новую «германскую религию», в догматах которой, в частности, провозглашалось, что «Адольф Гитлер – новый мессия, посланный на землю, чтобы спасти мир от евреев»¹. Конкордат 1933 года, подписанный германским правительством с Ватиканом, на некоторое время ослабил преследование католической религии в Германии, но различные протестантские германские церкви испытывали жесточайший нажим, целью которого было установление над ними полного государственного контроля. Впрочем, конкордат 1933 года также соблюдался лишь в ограниченной степени, и в 1937 году папа Пий XI осудил гитлеровское правительство за нарушение условий договора и преследование католиков в Германии.

Религиозный аспект присутствовал и в идеологии итальянского фашизма. Отношение фашизма к католической религии в известной степени было настороженным, несмотря на подписание Латеранских соглашений 1929 года. Католицизм признавался религией большинства итальянского населения. Однако в духовном отношении католицизм составлял, пожалуй, наиболее реальную конкуренцию фашизму. Какое-то время даже имела место борьба за право использования термина «тоталитаризм»: 18 сентября 1930 года римский папа Пий XI в полемике с фашистами утверждал, что «если и есть тоталитарный режим – действительно тоталитарный и правовой, то это режим церкви, исходящий из того, что человек totalmente принадлежит церкви»².

Фашистский режим предпринял попытку оторвать от католической религии по крайней мере молодежь, воспитывая в ней религиозное отношение к фашизму³. Эта попытка непосредственно связана с идеями «религиозного духа фашизма», «фашистского стиля» и «фашистской мистики».

«Если бы фашизм не был верой, как мог бы он придать стойкость и мужество своим борцам?» – писал Муссолини⁴ еще до прихода фашистов к власти, в январе 1922 года. Идея «религиозного духа» фашизма была окончательно сформулирована Бенито Муссолини в 1929 году. В опубликованную в 1930 году в Риме книгу «Учение фашизма» он включил раздел «Религиозный дух фашизма», в котором, в частности, писал: «Фашизм есть религиозная идея, через которую человек ощущает связь своего индивидуального существования с Высшим Законом и Высшей

Волей, через которую его отдельное существование как таковое становится частью духовного единства всего общества... Фашизм – это не только форма правления, но и образ мысли»⁵. Идея «религиозного духа фашизма» должна была воплотиться в реальность через «фашистский стиль» жизни.

Понятие «фашистский стиль» появилось в политическом лексиконе итальянского фашизма на рубеже 1920–1930-х годов, когда секретарем Национальной фашистской партии Италии был назначен Акилле Стараче. Именно Стараче, занимавший пост секретаря НФП до 1939 года, приложил максимум усилий для внедрения фашистского стиля в жизнь.

Фашистский стиль – многогранное понятие, охватывающее практически все стороны жизни итальянского общества. Еще в 1925 году, характеризуя основные черты стиля новой эпохи, Муссолини заявил: «Фашистский стиль – это ясность, достоинство, решительность и быстрота»⁶. Фашистский стиль, по мнению Стараче, должен был характеризовать «интегральную модель жизни современного молодого человека»⁷.

Одной из важных составных частей «фашистского стиля» стала фашистская мистика. «Мистика» в понимании фашистских идеологов существенно отличалась от традиционного определения этого понятия. Итальянская «Энциклопедия Де Агостини» (1995) определяет мистику как направление теологии, обосновывающую связь верующего с божеством, как духовное состояние личности, в котором реализуется мистический контакт с божеством. В то же время в названной энциклопедии упоминается и фашистская мистика – как «политическая позиция и действие, характеризующиеся абсолютной верой в партию и в идеологию»⁸. В фашистской мистике на передний план выступала чистая вера в фашизм, не требующая рационалистического обоснования. Как отмечает современный исследователь истории Университетских фашистских групп (ГУФ) Лука Ла Ровере, фашистская мистика во многом выступала как форма деятельности молодых интеллектуалов, стремившихся трансформировать доктрину фашизма в «религиозную концепцию политики»; при этом фашистская мистика должна была стать основой для формирования «нового человека» и «фашистской цивилизации»⁹. «Радость жизни, и, если это необходимо – радость смерти. Для нас, фашистов, самое важное – не жить долго, а жить деятельно. В этом и заключается мистика фашизма. Следовательно – мистика во всём. Всё в фашизме – мистика. Мистика и фашизм неразделимы», – таким образом была охарактеризована фашистская мистика в «Первой книге фашиста»¹⁰.

Наиболее последовательно проблемы фашистской мистики и ряда связанных с ней аспектов идеологии, философии и культуры разрабатывали члены миланской секции ГУФ – студенты и молодые преподаватели Миланского университета. Особую роль среди них играл Никколо Джани (Niccolo Giani, 1909–1941), директор Школы фашистской мистики, существовавшей в Милане в 1930–1943 годах.

Никколо Джани, до поступления в университет – редактор ежедневной газеты «Сронаса prealpina», основал Школу фашистской мистики 10 апреля 1930 года. Первыми сотрудниками Школы стали представители миланской университетской

молодежи. Школа была названа именем Сандро Италико Муссолини, рано умершего племянника Дуче. Президентом школы стал брат Дуче Арнальдо Муссолини (отец С. И. Муссолини); в 1940 году его сменил Вито Муссолини – один из сыновей Дуче, в определенном смысле Школа фашистской мистики стала общим делом семьи Муссолини. Среди сотрудников Школы были иерархи фашистской партии (такие, как Джузеппе Боттаи и Роберто Фариначчи), идеологи фашистского расизма (Джованни Прециози, Телесио Интерланди), писатели и философы, в том числе основатель футуризма Филиппо Томмазо Маринетти и философ-традиционалист Юлиус Эвола.

Провозглашая создание Школы фашистской мистики, Никколо Джани писал: «По мнению большинства наших коллег, наша революция нуждается прежде всего в конкретном воплощении; однако духовные основы фашизма полностью или почти полностью ускользали от внимания. Мы должны отреагировать на *материализацию* нашей революции»¹¹.

Задачей Школы было провозглашено «распространение через конференции и публикации основных принципов Фашистской Мистики и их конкретной актуализации»¹². «Вы найдете новый взгляд на фашизм, научитесь его понимать и любить, изучите его, и он станет вашей идеей. Для вас это станет не оковами, но обязательством любви по отношению к величайшему созданию человечества. Для вас и для всех он станет зарей нового дня», – писал Джани¹³ в статье «Иметь мужество», опубликованной в издаваемом школой журнале «Фашистская доктрина». В Школе изучались теория фашизма, его идеологические основы, подробно рассматривались отдельные направления фашистской мистики. Предполагалось, что выпускники Школы займут достойное место среди иерархов фашистского режима, прежде всего на среднем, провинциальном уровне, и будут распространять идеи фашизма среди итальянской молодежи. Теоретически деятельность Школы была направлена на формирование фашистской интеллектуальной элиты, не случайно отделения Школы создавались при многих итальянских университетах («кафедры фашистской мистики»).

Деятельность молодых мистиков сосредоточивалась прежде всего на публичных диспутах, вход на которые был свободным для всех. «Мы подчеркиваем, что фашизм требует своих апостолов, которые должны с открытым сердцем приблизиться к пониманию его красоты и постичь высоту той миссии, которую провидение возложило на Дуче», – писал Никколо Джани¹⁴. Активизации деятельности Школы фашистской мистики во многом способствовал президент Школы Арнальдо Муссолини, наряду с Джузеппе Боттаи – один из идеологов фашистского корпоративизма, автор опубликованной в 1931 году книги «Фашизм и корпорации»¹⁵.

В 1931 году Арнальдо Муссолини опубликовал статью «Сознание и долг», посвященную второй годовщине создания Школы. Никколо Джани назвал эту статью этико-политическим манифестом Школы. «Дух, который одушевляет вас, есть справедливое отношение к ходу времени, не знающему ни преград, ни границ; мистика есть возвращение к традиционным идеалам, которые воссозданы и трансформированы в вашей программе молодых фашистов-реформаторов. ... Проблема

молодежи для нас – проблема формирования устойчивого характера, а для молодых она принимает форму нерасторжимого единства понятий сознания и долга. ...Завтрашний день должен быть лучше сегодняшнего. Вы, одним словом, должны быть лучше нас. Я не сожалею, когда вижу в вас суровых и бескомпромиссных судей людей и дел. ...Вопросы стиля, даже минимальные, также должны иметь для вас основное, существенное значение. Каждый молодой фашист должен чувствовать гордость, неразрывную с пониманием, что ограниченность собственных возможностей и какие-либо недостатки стиля всегда будут вне духа и вне формы фашиста. Нищета не достойна XX века. Не достойна фашизма. Не достойна вас»¹⁶.

В центре деятельности Школы фашистской мистики находился культ Дуче как творца и основателя фашизма, как вождя, реализующего историческую миссию фашизма. К этому времени в Италии уже сформировался образ Муссолини как наследника Цезарей, императоров Древнего Рима, как носителя идеи *Littorio* – ликторского культа. Формирование «мифа Дуче» началось до прихода фашизма к власти: еще в 1920 году лидер итальянских футуристов Ф. Т. Маринетти опубликовал в качестве приложения к статье Дж. Бельтрамелли, посвященной биографии Муссолини, свой комментарий, в котором дал обобщенно-романтический образ Вождя фашистской революции¹⁷. «Муссолини всегда работает для завтрашнего дня, для идеи и для силы завтрашнего дня», – писал в сентябре 1922 года футурист Сеттимельи¹⁸, автор одной из ранних биографий Муссолини. Луиза Пассерини, современная исследовательница биографий, посвященных Дуче, мифологическому образу Вождя Фашизма, относит футуристические биографии Муссолини к числу «романтических», точнее – «готико-романтических»¹⁹. Муссолини в футуристических биографиях предстает, с одной стороны, героем античного мира или эпохи Остготской Италии, с другой – человеком Завтрашнего Дня, тем водителем, который находится за рулем гигантского автомобиля – Италии или руководит Италией как огромным броненосцем²⁰.

В 1928 году в Италии была опубликована биография Муссолини; книга вышла под названием «Человек и народ». Муссолини был изображен в этом произведении воплощением подлинного итальянца, типичного, хотя и нетривиального представителя итальянского народа²¹. К этому времени в Италии уже была широко распространена вера в Муссолини как в человека, который сможет вернуть Италии ее былое величие. Однако, как отмечает итальянский исследователь Эмилио Джентиле, необходимо проводить четкое различие между культом Дуче – Вождя и мифом о Муссолини (хотя сам Муссолини с успехом стремился к отождествлению этих понятий)²². Муссолини стал воплощать тип Героя – Вождя фашизма и Италии. «Его выдающаяся фигура, уже монолитная и для настоящего времени, и для истории, и в проекции на грядущее, господствующая над людьми и вещами, как образ первого среди людей Государства, как Гения Рода, как спасителя Италии, как римлянина – и в реальности, и в мифе, римлянина Императорского Рима, как воплощение и синтез идеи Римского Народа, как великого основоположника... Муссолини – это герой в солнечном сиянии, Гений – создатель и творец, одухотворяющий, увлекающий, завоевывающий... Революция – это Он, Он – это

Революция», – писал в 1934 году о Муссолини Оттавио Динале²³ в журнале «Фашистская молодежь». «Миф Муссолини сохранится в веках точно так же, как миф о Ромуле и о Цезаре; имя Дуче не сможет в будущем служить знаменем одной партии против другой, но перед лицом всего мира будет символом нации цельной и единой», – подчеркивал в одном из важнейших теоретических изданий фашистской партии – журнале «Фашистская критика» – Джорджо Пини²⁴, автор наиболее распространенной в фашистской Италии биографии Муссолини. Повторение слов Дуче превратилось не просто в провозглашение лозунгов – оно превратилось в ритуал, в обряд. Традиционным стало выкрикивание слов «A noi!» («Нам!») во время любых публичных мероприятий (этот возглас стал ответом Муссолини на заданный им же вопрос: «A che l'Italia?» – «Кому принадлежит Италия?»). Дуче стал одним из воплощений ликторского культа, живым образом мифа о Возрожденной Римской Империи²⁵.

«Всякая истинная мировая революция имеет свою мистику, которая является ее алтарем, то есть таким комплексом основных идей, которые должны распространяться и действовать через подсознание людей. Школа предназначена для того, чтобы выявить суть этой основной идеи через мысль и деятельность Дуче. Источником, единственным и уникальным источником мистики является только Муссолини, исключительно Муссолини. Можно ли, игнорируя или не зная досконально мысль Дуче, утверждать, что ты являешься фашистом? Мы говорим – нет. Потому что фашизм – это не инстинкт, а образование, и поэтому понимание его мистики есть понимание Муссолини», – писал в 1937 году в журнале «Время Муссолини» Никколо Джани. Называя Муссолини «евангелистом Фашизма», Джани подчеркивал: «Только Его слово может дать точный и исчерпывающий ответ нашим сомнениям, может успокоить наше волнение, может развеять туман в наших головах. Только через Его речи и Его деяния мы сможем получить наше ежедневное причастие, наш молитвенник на каждый день, отпущение наших грехов. Именно потому мы, молодые, должны всегда быть близко, должны с любовью учиться, постигать без пробелов, углубляться неустанно. ...Сомнения и пессимизм, неуверенность и нерешительность исчезают, когда действительно открыта страница, и мы постигаем истинную мысль руководителя. Эта радость и эта судьба должны быть общими: мы этого хотим и для этого мы должны прийти к органичному восприятию Его Мысли и Его Действий»²⁶.

С точки зрения «мистиков», вера была принципиальным условием для активного участия в политической жизни. Фернандо Меццасома, вице-секретарь Национальной фашистской партии Италии (1939–1942) и одновременно заместитель директора Школы фашистской мистики, писал о Никколо Джани: «Прежде всего он был верующий и бескомпромиссный. Некоторые могли бы назвать его фанатиком... Его дух бунтовал против простой формы компромисса; его вера не позволяла ему торговаться: добро, красота, истина были для него с одной стороны баррикады; с противоположной стороны были жестокость, злость, подлость»²⁷. Обращаясь к Джани по случаю годовщины открытия Школы фашистской мистики, Муссолини писал: «Мистика несет в себе организующее начало в большей степе-

ни, чем партия. Обращающийся к мистике должен обладать огромной верой. Фашизм должен иметь своих миссионеров, то есть людей, умеющих убеждать благодаря своей бескомпромиссной вере. И эта вера в буквальном смысле может передвигать горы. Это и будет вашим краеугольным камнем»²⁸.

Сам Джани в своих работах неоднократно подчеркивал, что фашистская мистика противостоит буржуазному духу: «Мы выступаем всеми своими силами против попыток урезать Революцию, мы бдительно и дисциплинированно защищаем ее – малую или великую – от столь жалкой судьбы и забвения того факта, что мы служим Фашизму, а не фашизм служит нам. ...В перечне трусливых попутчиков, которых мы видели и продолжаем видеть в Революции, важен лишь карабинер, стоящий на страже покоя в нашем доме»²⁹. В полемических статьях Никколо Джани резко выступает против «карьеристов», «спекулянтов», разрушающих дух революционного фашизма. По мнению Джани, мистика должна была быть не просто частью культуры, но образом жизни, воплощением фашистского стиля жизни: «Мистика не есть проявление стремления к культуре, не доктрина, но – учительница жизни, в которой все вращается вокруг человека, которого зовут Муссолини»³⁰.

В то же время один из ведущих теоретиков Школы фашистской мистики Гастоне Сильвано Спинетти сформулировал основную идею мистики фашизма: фашистская мистика есть концентрированная основа муссолинианской доктрины, сущность идеологии фашизма³¹. При этом фашистские авторы подчеркивали различия между мистикой религиозной и мистикой политической, по их мнению, политическая мистика должна рассматриваться прежде всего как концепция образа жизни, как аскетизм, способствующий тому, что человек отдает все свои силы служению Дуче, Режиму и Государству. Гастоне Сильвано Спинетти подчеркивал, что «секуляристская», то есть светская, мистика дает человеку надежду на спасение, которое может гарантировать только фашизм. Человек верит в истинность тоталитарной идеологии, а не в трансцендентное божество, и такая вера дает человеку силы к действию. Только такая мистическая вера может стать основой современной политики, писал Спинетти³².

В 1934 году в Риме состоялся Антиидеалистический конвент, активное участие в работе которого приняли молодые сотрудники Школы фашистской мистики. На конвенте была провозглашена идея необходимости создания «новой культуры», основой которой должна была стать фашистская мистика. При этом мистика провозглашалась основой фашистской доктрины, фашистским ответом на противостояние идеализма и марксистского материализма. Она объявлялась основой нового материализма. Новый материалист – «человек духовный, религиозный, иерархический и героический, и этим он противостоит индивидууму абстрактному, иррелигиозному, стороннику равенства, пацифизма и демократии», – писал М. Ди Пьетро³³ в газете «Roma fascista».

Конец 1930-х годов стал временем активизации разработки фашистской мистики. Теоретики Школы фашистской мистики расширили толкование мистики в соответствии с требованиями текущего политического момента. Началась подго-

товка теоретических трактатов, посвященных мистике фашистского расизма, автаркической мистике и т. п. (например, в 1938–1939 годах в Школе прошел общенациональный конкурс работ по теме «Мистика фашистского расизма»).

Весной 1940 года в Школе фашистской мистики был проведен национальный конвент фашистских мистиков. Темой конвента стал вопрос «Почему мы мистики?». Отвечая на него, Никколо Джани подчеркивал: «Мы – мистики, потому что мы – из униженных и рассерженных, то есть, как говорится, из фанатиков Фашизма, людей пристрастных, то есть – с буржуазной точки зрения – нелепых. Но мы непостижимы, мы нелепы только с точки зрения посредственности. История была, есть и будет абсурдом: абсурдом духа и воли, которые повергают и побеждают материю. Это и есть мистика. Фашизм – это Дух, это Мистика, это Борьба, это Победа, и верить в это не может тот, кто не является мистиком, сражаться за это не может тот, кто не верит, и победить не может тот, кто не сражается»³⁴.

В ходе конвента широко обсуждался вопрос о политическом и духовном значении фашистской мистики. Подводя итоги конвента, Марио Ривоире писал в журнале «*Critica fascista*»: «Всякая революция начинается мистикой, продолжается политикой и завершается администрированием. ... Мистика – слово, позволяющее вспомнить о божественном, адаптировать и объединить религию и идеологию. ... Революция продолжается не только в кристаллизации административных структур, но и в мистическом осмыслении ее молодежью, ибо мистика фашизма воплощает в себе справедливость фашизма, его иерархию – во главе с Дуче, и его молодость»³⁵.

Война потребовала от молодежи, обучавшейся в Школе фашистской мистики, реализации своей веры на практике. «Революция продолжается и требует от нас прославить в огне войны идею, ради которой мы живем и будем сражаться», – писал Ф. Меццасома³⁶. Большинство молодежи из учеников и сотрудников Школы во главе с Никколо Джани отправились на греческий фронт (Джани стал лейтенантом полка Итальянских альпийских стрелков). К 1943 году 16 из них погибли.

Отправляясь на фронт, Никколо Джани с чисто религиозным чувством крестоносца заявил: «Мы не расположены идти на компромиссы, в большей или меньшей степени предавая Идею Дуче. Мы готовы отложить перья»³⁷.

14 марта 1941 года Никколо Джани погиб на итало-греческом фронте в Южной Албании. Незадолго до гибели он писал директору Национального института фашистской культуры Камилло Пеллици: «Я – фашист по темпераменту, и страстно ненавижу верхотуров, льстецов, хапуг. Люблю труд, верность, честь, свободную от предрассудков переписку, твердые решения. Верю в Бога, в Муссолини, в молодых. Мой миф – Фашистская Империя, в которой итальянцы осознают ответственность и достоинство управления миром»³⁸. Пеллици высоко оценивал деятельность Никколо Джани, и не случайно вскоре после его смерти плакаты и листовки с его портретом широко распространялись по всей Италии и – прежде всего – в действующей армии.

Стала ли фашистская мистика религиозным культом? Представляется, что такая оценка была бы необъективной. Фашистская мистика периода 1930–1943 го-

дов оставалась во многом своеобразной «игрой ума» для фашистских интеллектуалов, выходцев из Университетских фашистских групп, часто занимавших позицию «осторожной фронды» по отношению к правящему режиму. Фашистская мистика несла в себе и мощный заряд раннего, революционного, «левого» фашизма, ярко проявившегося в годы Итальянской Социальной Республики.

В современной литературе не до конца рассмотренным остается вопрос, была ли фашистская мистика проявлением неоязычества. По мнению Луки Ла Ровере, неоязыческая фашистская мистика стала концентрированным выражением борьбы тоталитарного режима против господства в Италии традиционной католической религиозности³⁹. С другой стороны, среди итальянских исследователей присутствует мнение, что фашистская мистика стала своего рода откликом итальянского фашизма на кризис традиционных религии и философии, отражением «заката Европы»⁴⁰.

С нашей точки зрения, фашистская мистика стала своеобразной формой «светской религии», характерной для тоталитарных режимов, центром которой была сакрализация правящего режима, его идеологии и вождя. Мощный религиозный фактор – католицизм – не позволил итальянской «фашистской мистике» стать полноценной «светской религией» и получить массовое распространение (подобно тому, как это было в СССР), и итальянский вариант «светской религии» тоталитарного режима остался в первую очередь одной из форм литературного самовыражения фашистской интеллектуальной элиты, прежде всего из среды университетской молодежи.

¹ Энциклопедия Третьего Рейха. М., 1996. С. 405.

² Михайленко В. И., Нестерова Т. П. Тоталитаризм в XX веке: теоретический дискурс. Екатеринбург, 2000. С. 23.

³ См.: Лопухов Б. П. История фашистского режима в Италии. М., 1977. С. 132.

⁴ Цит. по: *Popolo d'Italia*. 1922. 19 gennaio.

⁵ *Mussolini B.* Die Lehre des Faschismus. Rom, 1930. S. 14.

⁶ Цит. по: *Dizionario mussoliniano*. Bologna, 1994. P. 173.

⁷ La Rovere L. Storia dei GUF. Organizzazione, politica e miti della gioventu universitaria fascista 1919–1943. Torino, 2003. P. 220.

⁸ La Grande Enciclopedia De Agostini. CD-Rom. Roma, 1995.

⁹ La Rovere L. Storia dei GUF. P. 321.

¹⁰ Цит. по: *Galeotti C.* Mussolini ha sempre ragione. I decaloghi del fascismo. Milano, 2000. P. 70.

¹¹ Цит. по: *Patrizi A.* La Scuola di Mistica Fascista // *Rassegna siciliana di storia e cultura*. 2001. Vol. 5, № 12. Apr. P. 59.

¹² *Marchesini D.* La scuola dei gerarchi. Milano, 1976. P. 26.

¹³ *Giani N.* Aver coraggio // *Dottrina fascista*. 1937. Settembre. P. 619.

¹⁴ Цит. по: *Patrizi A.* La Scuola di Mistica Fascista. P. 59.

¹⁵ См.: *Mussolini A.* Il fascismo e le corporazioni. Roma; Milano, 1931.

¹⁶ *Mussolini A.* Coscienza e dovere // *Il Popolo d'Italia*. 1931. 1 dicembre.

¹⁷ См.: *Passerini L.* Mussolini immaginario. R.; Bari, 1991. P. 37–38.

¹⁸ Цит. по: *Ibid.* P. 37.

¹⁹ См.: *Ibid.* P. 35.

²⁰ Подробнее см.: *Нестерова Т. П.* Итальянский футуризм и формирование «мифа Дуче» // *Вопросы истории культуры*. Вып. 3. Екатеринбург, 1999. С. 80–86.

²¹ См.: *Passerini L.* Mussolini immaginario. P. 81.

²² См.: *Gentile E.* Il culto dell' littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista. Roma, 1994. P. 266–267.

²³ *Dinale O.* Mussolini // Gioventu fascista. 1934. 1 marzo. P. 3.

²⁴ *Pini G.* Divagazioni // Critica fascista. 1927. 1 dicembre. P. 12.

²⁵ См.: *Нестерова Т. П.* Ликторский культ: мифология и фашистское государство // Историческая наука на рубеже веков. Екатеринбург, 2000. С. 419–424.

²⁶ Цит. по: *Patrizi A.* La Scuola di Mistica Fascista. P. 60.

²⁷ *Mezzasoma F.* Niccolo Giani // Gerarchia. 1941. № 6. P. 29.

²⁸ *Marchesini D.* La scuola dei gerarchi. P. 26.

²⁹ *Giani N.* Aver coraggio. P. 620.

³⁰ *Giani N.* La mistica come dottrina del fascismo // Dottrina fascista. 1938. Aprile. P. 118.

³¹ См.: *Spinetti G. S.* Nostra mistica // Gerarchia. 1938. № 2. P. 36.

³² См.: *Ibid.* P. 37.

³³ Цит. по: *La Rovere L.* Storia dei GUF. P. 322.

³⁴ *Giani N.* Perché siamo dei mistici // Dottrina fascista. 1940. Gennaio – marzo. P. 34.

³⁵ *Rivoire M.* Funzione politica di una mistica // Critica fascista. 1940. № 9. P. 148–149.

³⁶ *Mezzasoma F.* Il cittadino della nuova Italia // Dottrina fascista. 1942. Febbraio–marzo. P. 11.

³⁷ *Mezzasoma F.* Niccolo Giani. P. 29.

³⁸ Archivio storico Fondazione Ugo Spirito (AS FUS, Roma, Italia). Fondo Camillo Pellizzi. B. 26. F. 15. Lettero da N. Giani a C. Pellizzi. 1941. 23 febbraio.

³⁹ См.: *La Rovere L.* Storia dei GUF. P. 323.

⁴⁰ См.: *Ibid.* P. 325; *Ben-Ghiat R.* La cultura fascista. Bologna, 2000. P. 159.

ЭСТЕТИКА И КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Б. В. Орлов

ХУДОЖЕСТВЕННОСТЬ КАК БЫТИЙСТВОВАНИЕ

Будем исходить из того, что, строго говоря, только художественность, трактуемая как ничем другим не заменимый феномен, специфически отличает искусство от эстетического феномена, с одной стороны, и от других, наиболее близких духовных феноменов (религиозного, нравственного) – с другой.

Взятый в своей имманентности, художественный феномен как таковой прежде всего то, что своим собственным неповторимым существованием предшествует сущности искусства, высвечивая и предъявляя особое экзистенциально-онтическое первоначало. Так же как феномен человека рождается на стыке и в противоречии его существования и сущности при доминировании бытийности (Сартр), феномен художественный произведен от оппозиции существования и сущности искусства. В этом аспекте художественное как феномен нельзя понять через заранее установленную сущность искусства (познание, общение и т. п.), поскольку художественность в своей бытийной данности всякий раз оказывается неизмеримо богаче любого проявления искусства и его рационализации на такой основе.

Собственно художественность как мера соотношения существования и сущности бытия искусства феноменологична и предполагает апелляцию к своеобразию художественного отношения и в первую очередь к интенциям художественного сознания. Феномен художественный дан в интенциональном акте художественного сознания и не существует вне зависимости от него (так же как эстетический феномен – вне эстетического сознания). Отличие художественного от нехудожественного производно, следовательно, от специфики художественного сознания и в более общем – экзистенциально-онтическом плане – от специфики художественного отношения к миру и художественного бытия.

При этом достаточно частое отождествление художественного и эстетического вряд ли теоретически и практически правомерно, даже несмотря на сложившуюся в истории эстетики устойчивую традицию такого их рассмотрения. Подобный ход оказывается отчасти логически оправданным, но концептуально упрощенным. Эстетика в равной степени имеет дело как с феноменом эстетическим, так и с феноменом художественным, не превращаясь при этом ни в «науку о прекрасном» только, ни в «философию искусства» по преимуществу. Именно близость и несводимость этих феноменов друг к другу благодаря их самобытности важны для современной эстетики, обогащая ее как практически, так и теоретически, превращая в философствование об эстетическом и художественном феноменах или в феноменологию эстетического и художественного, проясняющую важнейшие смыслы их уникального опыта.

В этой связи именно художественность оказывается аутентичным предметом философии искусства, тотально ее проблематизирующим.

Художественное отношение как первооснова художественного феномена дает возможность отличить искусство в его специфической – именно художественной – сущности от эстетического феномена и соответствующего ему эстетического отношения. Рассмотрение искусства и – шире – художественного через категорию «отношение» позволяет связать их интерпретацию с идеей существования множественных взаимоотношений человека и мира как основы человеческого бытия и отыскать присущее им местоположение рядом с другими наиболее близкими отношениями. Это сравнение и оказывается предельным основанием отыскания характерной отличительной особенности искусства в онтическом – бытийном – аспекте.

Художественное отношение, с одной стороны, органично связано с системой человеческой деятельности (актуализацией субъект-объектного взаимодействия с миром), что позволяет закономерно интерпретировать искусство как универсальную деятельность, изоморфную другим основным типам активности, присущей человеку как субъекту (преобразовательной, познавательной, общения, ценностно-ориентационной) (М. Каган). С другой стороны, художественность существует в модусе экзистенциального отношения к миру наряду с философским, религиозным, нравственным, эстетическим экзистенциалами, когда доминантными становятся смыслы человеческого бытия и когда ценности культуры оказываются вариативными воплощениями этих смыслов.

Художественное отношение имеет специфическую структуру, которая отличает его от других типов отношений и прежде всего от эстетического: художник – произведение искусства – воспринимающий. Художественное отношение к миру в целом (макрокосму) опосредовано произведением искусства (микрокосмом) и – еще шире – «искусственным» (артефактичным), а его специфическим художественным субъектом оказывается своеобразный «двойник» (художник-воспринимающий), реализующий за счет данности и потенций своего художественного сознания другую – по сравнению с антиномией вкуса (Кант) – антиномию внутри- и вненаходимости (М. Бахтин). При этом система микроотношений, складывающаяся между художником, произведением и воспринимающим, не может быть объяс-

нена и тем более понята по преимуществу в деятельностной парадигме, а потому не случайно нуждается в парадигме экзистенциально-онтологической и апеллирует к художественности как особому бытийствованию в качестве основной смысловой доминанты.

При таком понимании художественное отношение близко к интенциональности художественного сознания в целом и к мироотношению художника, но явно содержит в себе более общую идею тотальной онтологии искусства, когда решающее значение имеет схватывание специфики самого художественного бытия или бытийствования художественным способом (образом) и сотворения уникального смысла своего человеческого бытия в этом процессе.

Отношение художника к произведению есть нечто иное по сравнению с преобразованием, познанием, коммуникацией и оценкой, которые составляют основание художественной деятельности и своей целостностью придают ей своеобразие. Это отношение по преимуществу творческое, смыслопорождающее, предполагающее экзистенциальное озарение, продуктивное воображение и интуитивное воплощение («не знаю, как»). Отношение произведения искусства к воспринимающему – не просто восприятие как таковое, взятое в его эстетическом или коммуникативном значении, но прежде всего акт художественного воздействия, когда произведение значимо как художественная ценность экзистенциального порядка, то есть прежде всего своими уникальными смыслами. Отношение между художником и воспринимающим не столько упрощенный вариант общения-диалога, сколько – как сопереживание и сотворчество – совместное бытие (со-бытие) в художественном мире, возникающем на основе художественного отношения в целом, и полифония смыслов бытия.

Художественное воздействие как ничем иным не заменимое, осязаемое и в конечном счете глубокое влияние художественного произведения (и в целом искусства) на внутренний, сокровенный мир отдельного человека (и в целом на социально-психологическое состояние публики) приводит к наполнению духовно-душевной жизни множественными экзистенциальными смыслами, необходимыми для полноценного человеческого бытия.

Такое воздействие, осуществляясь в акте художественного восприятия, представляет собой его целостный, эмоционально-чувственный, индивидуально-значимый результат – своего рода эффект, который испытывает (переживает) непосредственно тот, кто контактирует (вступает в художественное отношение) с данным конкретным, уникальным произведением искусства в ситуации бытийствования посредством искусства (художественного бытийствования). Художественное воздействие не только аккумулирует, концентрирует и фокусирует функции искусства применительно к конкретной ситуации, но является необходимым условием их осуществления в актах интериоризации и субъективации. Более того, именно воздействие как таковое и придает художественную ценность искусству как социокультурному институту и произведению искусства как тексту. В строгом смысле – вне специфического художественного воздействия нет и художественного феномена.

Специфика художественного воздействия в полной мере не может быть понята при рассмотрении искусства только как эстетического феномена и сведена, например, к катарсису. Аристотель, используя категорию катарсиса при анализе воздействия трагедии на зрителя, показал, что в целом художественное воздействие зависит как от миметической природы искусства, так и от закономерностей его строения (например, от организующего принципа единства времени, места и действия в трагедии как жанре). В более общем, предельном виде отличие художественного воздействия может быть понято через сумму эффектов, составляющую эффект художественный в целом. Эти эффекты обеспечивают проживание другой, возможно, более полноценной, жизни в художественном мире произведения искусства (в художественной реальности), то есть своего рода инобытийствование.

Художественное воздействие, несмотря на его многоликость, идентично в главном. Это то, чем искусство берет за душу, не просто оставляя в ней какой-то след в виде впечатления или обязывая ее трудиться «и день и ночь»; это то первоначально, с которого начинаются художественное пробуждение и трансформация души в экзистенциально-онтическом аспекте. В данном случае художественное воздействие оказывается наиболее близким к эвокации.

В первом приближении эвокация – побудительная характеристика художественного воздействия, необходимая для активизации восприятия и вызывания ответной положительной, релевантной реакции (душевного отклика) на произведение искусства со стороны того, на кого направлено это воздействие. В основе эвокации лежат сигнально-побудительные особенности художественного языка (формы), смысловая (содержательная) незавершенность художественного произведения и открытость художественного мира (реальности) в целом, привлекающего к себе, впускающего, вбирающего в себя и дающего возможности бытийствовать в нем. Эвокация иногда превращается в провокацию, когда ограничивается только связью с внешними эффектами, и потому теряет свою художественную содержательность. Такая псевдоэвокация свойственна, например, массовому искусству, не обладающему подлинной художественностью. Эвокация художественная в отличие от провокации значима аутентичностью, полилогизмом, а также рядом других важных особенностей, характерных для возникновения полноценного художественного эффекта.

При этом сам эффект не столько результат технических, риторических и тому подобных приемов, используемых для достижения более сильного впечатления от воздействия произведения искусства (то есть своего рода «внешний эффект»), сколько качественная степень художественности, ощущаемая в конкретной ситуации, когда возникает и переживается художественный феномен как таковой, а также необходимое условие пребывания в состоянии художественного бытия в художественном мире.

Онтологический статус художественности эффекта в целом поддерживается рядом частных эффектов, таких, например, как катарсис, узнавание, новизна, «остраннение», дистанция, сопереживание (симпатия), вчувствование (эмпатия), удовольствие, шок, «воронка», «легкое дыхание», совершенство, «оживление», со-

бытие и др. Подобные эффекты значимы не в прагматически-деятельном аспекте, а сверхтехнологичны по преимуществу в экзистенциально-онтическом плане, создавая благоприятные предпосылки и питательную среду («почву») для достижения общего суммарного художественного эффекта. Вне этой основной точки отсчета вспомогательные эффекты не имеют соответствующего статуса, что при их абсолютизации и тиражировании может приводить к опрощению и извращению художественности (например, к «оживляжу» вместо подлинной «живости»), а в теории – к так называемой «ошибке эффекта» (термин М. Бердсли). В основе данной ошибки лежит заблуждение о том, что художественность целиком совпадает с каким-либо частным или даже внешним эффектом. Гарантия же от «ошибки эффекта», по всей видимости, связана с пониманием того, что художественный эффект всегда зависим от особенностей творчества конкретного художника, который не просто использует известные вспомогательные эффекты, а как бы изобретает их заново, порождая их самим творческим актом и тем самым, по Шопенгауэру, выращивает искусство, как виноград, каждый раз заново. То есть, другими словами, всякий раз создавая особую – художественную – реальность.

Художественный мир «винограда», конечно же в первом приближении, – совокупность произведений искусства различных видов и жанров, образующих благодаря их художественному родству особую сферу – «мир искусства» – как нечто автономное и самодостаточное («виноградник»). Но при доведении до абсурда такое понимание художественного мира закономерно приводит к герметическим трактовкам типа «искусство для искусства». Логической основой этой упрощенной версии художественного мира (и искусства в целом) является отождествление художественного с эстетическим, приводящее к пре-доминированию эстетического феномена и потере специфики художественности, которая в этом случае сводится к бескорыстию, самоценности, совершенству, самовыражению и другим, по преимуществу эстетическим, то есть в конечном счете – вкусовым, характеристикам. Еще более ограниченная трактовка художественного мира основана на отождествлении искусства с языком его отдельных видов и жанров, образующих на базе так называемых «семейных сходств» (Витгенштейн) обособленные миры: «мир живописи», «мир театра», «мир литературы», «мир музыки» и т. д.

Более полное и точное представление о художественном мире связано с идеей мимесиса, в соответствии с которой его самодостаточность оказывается относительной и зависимой от мира внехудожественного, поскольку художественный мир всякий раз есть прежде всего подражание и даже подобие другим, иным мирам. Наиболее развернуто и содержательно такая концепция, имеющая многовековую историко-эстетическую традицию, реализована в современной эстетике Д. Лукачем. По Лукачу, художественный мир следует трактовать как «внутренний мир произведения искусства», в основе которого находится подражание действительному (то есть не вымышленному) миру. Онтология художественного мира поэтому равнозначна онтологии социального бытия и природы: в произведении искусства воссоздаются пространство и время, необходимое и случайное, причинно-следственные связи, гармония мира, человеческая деятельность как опредмечива-

ние (то есть практика) и все прочее, чем живет человек как существо бытийствующее реально, то есть «посюсторонне». Однако, несмотря на попытки Лукача найти отличия (и среди них главное) художественного мира от мира внехудожественного, его подход в целом показал, что миметическая трактовка приводит к другой крайности – отождествлению с миром наличным, что в большей мере свойственно реалистическому искусству, в то время как, например, авангардное искусство не создает художественного мира на миметической основе, поскольку объект его «подражания» реально не существует в прошлом и только угадывается в настоящем. Доминантой художественного мира в этом случае (а возможно, и во всех других тоже) становится не миметически-отражательное начало, а начало творческое (причем как в художественной деятельности, так и в бытии в общем).

С решением проблемы дальнейшей спецификации художественного мира связана «институциональная» трактовка искусства, которой удалось вписать авангардизм в состав мира искусства, казалось бы, преодолев противоречие замкнутости (эстетического герметизма) и открытости (реалистического миметизма) в истолковании особенностей художественного мира. Известные американские философы искусства А. Данто и Дж. Дики, использовавшие понятие «art world» («художественный мир») и создавшие соответствующую теорию, с одной стороны, исходят из идеи мимесиса, но только социальным институтам: художественный мир – это мир, подобный другим социальным институтам, то есть мир, включающий в свой состав различные учреждения (галереи, музеи и т. п.), организации (например, советы экспертов, закупочные комиссии, творческие союзы и т. п.), критиков, публику, самих художников и, наконец, то, чему может быть присужден статус произведения искусства (артефакты, которые соответствующим образом оцениваются). С другой стороны, решающую роль в определении художественности артефакта, становящегося полноправным членом художественного мира и, в свою очередь, поддерживающего статус такового, играет мнение, то есть суждение вкуса, одного или нескольких экспертов, дающих, по существу, эстетическую (на основе собственного вкуса) оценку. Художественный мир в таком случае неизбежно расширяет свои границы, так как может включать в свой состав любые артефакты и даже природные объекты и явления, в конечном счете превращаясь в эстетическую реальность.

Возможен и другой подход к решению проблемы спецификации художественного мира, который исходит из идеи плюрализма (множественности) мира как такового (мира вообще), а также из идеи его тесной взаимосвязи с художественной реальностью. Художественный мир, являясь необходимым аспектом художественной реальности, оказывается по преимуществу составом этой реальности, несущим на себе ее важнейшие характеристики.

В результате художественного отношения человека к миру возникает особая – художественная – реальность, благодаря которой и становится возможным художественное бытие в мире произведения искусства. То есть художественный мир – это внутренний мир произведения искусства, отличающийся не только миметичностью (хотя это и является первоосновой) и эстетическими параметрами (чаще

всего совершенством, гармонией, мерой), но, что самое главное, и всем тем, что отличает художественное от внехудожественного в целом. Художественный мир – это подобная изоморфная модель иных миров (в том числе и самого искусства), содержащая потенции проживания других жизней (художественного инобытийствования) и побуждающая (эвоцирующая) художественный субъект к «искусству жизни» (Ницше, А. Менегетти). Художественный мир, так же как и художественная реальность в целом, обладает условностью, поддерживающей его статус не столько конвенционального, но воображаемого, представленного в значимой иллюзии образа, мира. Художественный мир в своей онтологии миметичен космосу, природе, социальному миру, миру ценностей культуры и др. Художественный мир образуется в акте творчества из этого разнородного материала, и один из важнейших аспектов искусства в том и состоит, чтобы совместить казалось бы несовместимое, получив в результате художественную реальность как «несходство сходного» (В. Шкловский), то есть как нечто сверхмиметичное и сверхэстетичное – как феномен художественный, дающий возможность для собственно художественного бытия.

Непосредственно художественное бытийствование или бытийствование исключительно посредством художественности – специфический экзистенциальный акт, явно отличающийся от художественной деятельности (или ремесла) творческо-смысловым аспектом по преимуществу. Но при этом художественное бытие специфично и в сравнении с другими творческо-смысловыми экзистенциалами человеческого бытия: философским, религиозным, нравственным и эстетическим. И в этих случаях тоже можно говорить о соответствующих типах бытия посредством того или иного экзистенциала, например, об «эстетическом бытии», казалось бы, наиболее близком и в основном идентичном художественному бытию. Но принципиальная разница, которая существует между художественным и другими экзистенциалами, свидетельствует о доминантности художественного бытия как воображаемого (через образ, то есть художественным способом) проживания других жизней в пределах художественной реальности произведения искусства.

Философское бытие даже при наличии художественного аспекта (а ведь его вообще может не быть, например, в сциентистской философии) экзистенциально акцентировано иначе и ориентировано на дискурс вербального вопрошания о смыслах бытия и ответствования на концептуально-понятийной основе, на продуцирование идей, а не образов по преимуществу. Эстетическое бытие по сравнению с художественным также имеет другие доминанты: это жизнь преимущественно на основе вкушания (вкуса) выразительных форм, гедонистическо-катарсически акцентированная. Нравственно центрированное бытие специфично совестливой свободой поступка в любых (а не только предлагаемых искусством) обстоятельствах. Религиозное бытие на основе веры – всегда встреча с сакральным, медитативное со-бытие с Богом.

На этом общем фоне разных возможностей бытийствования художественное бытие может включать в себя другие типы бытийствования и даже подменяться ими, то есть быть их частным случаем или симулякром. Но самостоятельность,

имманентность, незаменимость художественного бытия позволяет осуществляться и обратному процессу-реверсу – включения (вплоть до подчинения) философского, эстетического, нравственного, религиозного в художественное. В целом вслед за Бахтиным можно утверждать, что бытию культуры свойственны полифония соположенных типов экзистирования и соответствующий полилог смыслов человеческого бытия – созвучие собственных «голосов» и множественность перекликающихся смыслов.

Свой «голос» и собственный смысл художественного бытийствования в этом «хоре» отличны тем, что возникают в контексте такого значимого в экзистенциальном плане «присутствия при бытии» (Гадамер), когда решающая роль в игровом представлении бытия отводится непреднамеренности, случайности («оказиональности»), импровизационности в предлагаемых (по случаю) обстоятельствах. Именно в этом состоит один из собственных бытийных истоков художественного вымысла. Концептуальность, соучастность, символичность, праздничность (карнавальность) в онтологии художественной игры – творимого «перформанса бытия» – также важны, но при этом критериален для художественности прежде всего «хэппенинг» самого творения, так как именно с него начинается художественное творение как «впервые бытие» (В. Библер, В. Рабинович).

Религиозное творение как наиболее близкое в данном аспекте (что и объясняет отчасти Божественность откровения интуитивного художественного акта) тем не менее осуществляется намеренно, планомерно и сознательно по воле Творца. Тогда как творчески бытийствующего художника отличает амбивалентность бессознательных импульсов желания: транссубъективация, относительное безволие – трансгрессия «мировой воли» (Шопенгауэр) и сверхчеловеческая «воля к мощи» (Ницше), которая проявляется спонтанно, в виде стихийного творческого порыва. Но в отличие от эстетической событийности бытия, так же экстатически-чувственной, как и художественная оказиональность, художественный порыв-импульс не созерцателен, но созидателен по преимуществу. Не только переживание состояния пребывания в «прекрасном и яростном мире» (А. Платонов), но продуктивное воображение – инобытийствование в других мирах, создаваемых разными произведениями искусства всякий раз заново, – художественное впервые-бытие, которое и может быть одновременно эстетическим и не быть таковым, если не делает ставку на традиционные эстетические смыслы бытия – прекрасные, возвышенные, трагические, комические, может быть усилено нравственно, а может быть «по ту сторону добра и зла».

Художественный импульс креативен как попытка «искусства жизни», преодолевающего «мастерство жизни» (А. Менегетти), то есть как творчество, превосходящее ремесло. Своеобразие технэ художественного бытия состоит не столько в ремесле и совершенстве (его, например, нет в полной мере в примитивном, «самодетельном» искусстве), сколько в умении использовать творческий порыв для создания вариаций на тему жизни-смерти-бессмертия через пространственно-временной континуум художественного мира и его исходные единицы – хронотопы (М. Бахтин).

В этой связи топос художественного бытия – это «произведение мест» (Хайдеггер) возможного человеческого бытийствования в предлагаемых по случаю обстоятельствах. Хронос – трансформация времени человеческого бытия, творческая «темпоральность» (Гадамер), «бегущая вспять» (Юнг) и позволяющая решить проблему необратимости времени человеческой жизни, включив прошлое и будущее в настоящее продолженное художественное время – подлинное время человеческого бытия.

Н. Г. Красноярова

ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ФОРМА МЫСЛИ

В истории философии, спорах, оппозициях, философском самоопределении, кажется, расставляет все по своим местам (хотя бы на время) деление философии на классическую, неклассическую и постнеклассическую. У каждой «этапной» философии свои типы рациональности, свои критерии философствования и философичности, свои жанровые особенности. Но вот странность чисто, должно быть, субъективного свойства: мои собственные предпочтения в философии – вне этого деления и несмотря на это деление. Мысленно соединяя невидимыми нитями свои любимые имена, к произведениям которых я бесконечно обращаюсь, получаю свою карту звездного неба философии, в которой примирены непримиримые противники, представители разных эпох и разных философских традиций. Субъективным предпочтениям я нахожу основание в том, что получило обозначение как *эстетика мышления*.

Словосочетание «эстетика мышления» принадлежит аргентинскому писателю Хорхе Луису Борхесу (новелла-исследование «Вечное состязание Ахилла и черепахи», 1932). Борхес видит величие философских и теологических учений, которые проходят испытание временем и становятся достоянием культуры, в проявлении в них человеческой фантазии и вымысла: «Вымыслы, на которые способна философия, бывают не менее фантастичны, чем в искусстве»¹.

В новелле «Вечное состязание Ахилла и черепахи» Борхес пишет о бессмертии парадокса об Ахилле, ценность которого – в «повторяющихся наплывах тайны», «в тщетных *ухищрениях разума*, к которым он побуждает человечество... *Насладимся же им еще раз хотя бы для того, чтобы убедиться в своей растерянности и его глубокой загадочности*»² (курсив мой. – Н. К.).

Из всех опровержений рассматриваемого парадокса Борхес отдает предпочтение опровержению Бертрана Рассела, «по вдохновенности единственно достойному оригинала – как того требует *эстетика мышления*»³ (курсив мой. – Н. К.).

Но Рассел, как и другие, не опровергает, считает Борхес, парадокс Зенона: «Парадокс Зенона Элейского... покушается не только на реальность пространства, но и на самую неуязвимую и тонкую реальность времени», посредством одного слова «бесконечное», «слова (а за ним понятия), внушающего тревогу, которое мы отважно произносим и которое, *превратившись в мысль, взрывает и убивает ее*»⁴ (курсив мой. – Н. К.). Можно, конечно, объявить парадокс Зенона «крохой греческого невежества», но что ценнее – успокоившаяся мысль или ее «возбуждение», «ухищрение ума» и т. п.? Борхес предпочитает мысль в тревоге, возбуждении, во вдохновении, то есть предпочитает *«эстетику мышления»*.

В новелле «Учение о циклах» Борхес обращается к учению о Вечном Возвращении Ницше. Он показывает, что опровергнуть эту теорию, обращаясь к «отважной теории множеств» Георга Кантора, не так уж сложно; но, несмотря на опровержение, это учение волнует, что-то в нем есть, что заставляет размышлять над ним.

Борхес замечает, что вообще-то идея повторения стара: она встречается и у пифагорейцев, и у стоиков, и еще у многих других. Но вовсе не невежество, пишет Борхес, заставляет Ницше вновь формулировать эту идею. «Ницше знал, что Вечное Возвращение принадлежит к тем сюжетам, или страхам, или забавам, которые вечно возвращаются, но также он знал, что из всех грамматических лиц самое убедительное – первое лицо»⁵. И в итоге долгих размышлений о вечном возвращении и глубоких переживаний на сей предмет, которые мы проходим вместе с Ницше, «идея уже принадлежит ему, Ницше». Ницше, размышляя над проблемой личного бессмертия, «представляет его как неизбежность и придает ему жесткую отчетливость образов бессонницы». Измученному бессонницей Ницше «хотелось всесторонне возлюбить свою судьбу. Он избрал героический способ: откопал чудовищную гипотезу о вечном возвращении и попытался превратить интеллектуальный кошмар в повод для ликования»⁶. Ницше писал о желании жить такой жизнью, «какую бы хотелось прожить снова и снова, и так целую вечность». Для этого достаточно того, что циклическое возвращение, с точки зрения философа, вероятно или возможно. «Сама мысль о такой возможности может нас *потрясти и преобразить*» (курсив мой. – Н. К.); «в тот миг, когда в нашем уме появляется эта идея, все цвета меняются – и начинается другая история»⁷.

Мысль о Вечном Повторении имеет скорее смысл ценностный, чем метафизический. Именно в постановке подобной проблемы конкретного человека Фридриха Ницше она получает личностный, даже трагический оттенок борьбы «меланхолического типа» со своей судьбой. Идея цикличности приобрела благодаря Ницше героическую форму: «интеллектуальный кошмар» превращается в «повод для ликования». Идея (в данном случае – идея, которая *уже была*) порождает «разные состояния других умов», обретает свое индивидуальное лицо в *эстетической форме*. У Ницше идея повторения представлена в *героической и трагической форме*, обнажающей мысль и потому заставляющей ей *со-мыслить* и *со-переживать*.

Вопрос об эстетике мышления в нашей отечественной философии поставлен Мерабом Мамардашвили, назвавшем так цикл своих лекций о *радости* мышле-

ния. (Следует заметить, что грузинский философ не раз обращался к интеллектуальным метафорам Х. Л. Борхеса, находя в них «пищу для размышления».) Для Мамардашвили *эстетика мышления* – это «светлая радость мысли», относительно которой «имеет смысл задавать вопросы» и которая «снимает» смущение перед мыслью философа, избавляет от своеобразного комплекса неполноценности тем, что обнаруживает *совпадение* с мыслью другого человека⁸.

Но что в мысли может вызвать радость и созвучие (совпадение) и в чем специфика радости мысли, отличающей ее от какой-то другой эстетической радости?

«Мысль нельзя подумать механически, она рождается из душевного потрясения»⁹. Платон определял, что значит мыслить: «Не мыслить означает не вспоминать, а *надо мыслить, чтобы вспомнить*, то есть совершить какой-то акт, чтобы вспомнить»¹⁰. Соединение «мыслить» и «вспомнить» «приводит к неожиданности, к сгущению контекста в парадокс». Именно парадокс, по мысли Мамардашвили, приводит к чистой мысли, а возникающее удивление этим сопоставлением делает доступной мысль человеку «на пределе напряжения всех его сил», делает возможной философию.

Эстетическое в акте мысли как раз и состоит в определенном сдвиге: слово (понятие), выражающее мысль, выхватывается из того ряда, в котором оно обычно находится, и перемещается в другой смысловой ряд. Результатом подобной перестановки является возникновение предельной или пограничной ситуации, позволяющей увидеть ограниченность понятия как способа выражения мысли, «подрывая» его и вызывая его дальнейшее развертывание. Мысль в таком состоянии (в обнажении ее предела и возможности выхода за него) ориентирована на создание особого состояния интеллектуального озарения, можно сказать, *мыслительного катарсиса*. Читатель философского текста или слушатель философа вдруг постигает, как можно думать и что мысль содержит внутри себя (свое опровержение или противомыслие), чем бесконечно раздвигается сама сфера мысли.

В своих лекциях по античной философии Мамардашвили рассматривает Гераклита как философа, обладающего особым даром «парадоксализировать наши обычные представления». Совмещением противоположностей античный мыслитель дает возможность помыслить то, о чем нельзя сказать ничего наглядного, то есть о бытии. «Гераклит обладал удивительной способностью создавать такие странные ошарашивающие фразы, при осмыслении которых появляется мысль (фраза, которая не ошарашивает, даже если она абсолютно истинна, не всегда приводит в движение нашу мысль)»¹¹.

Знаменитые «гераклитовы метафоры», как их называл О. Манделштам, – пример мысли в ее выразительной (эстетической) форме, когда «в зазоре между стелкиваемыми фразами» выявляют «пространство смысла» и «возможность понимания» (М. Мамардашвили). Не украшение мысли, а выявление ее формы позволяет выделить мысль из всего остального, то есть *обнажить* как мысль, а следовательно, оживить, как писал Бертран Рассел, «наше чувство изумления, показывая знакомые вещи в незнакомом аспекте», «расширить наше представление о том, что возможно» и обогатить «наше интеллектуальное воображение»¹².

Историю *обнажения мысли* о порядке вещей описал во введении своей знаменитой книги «Слова и вещи» М. Фуко: «Эта книга вызвана к жизни одним из произведений Борхеса. Точнее – смехом, прозвучавшим под влиянием его чтения, смехом, который колеблет все привычки нашего мышления... сотрясает все координаты и плоскости, упорядочивающие для нас великое разнообразие существ, вследствие чего утрачивается устойчивость и надежность нашего тысячелетнего опыта Тожественного и Иного. В этом произведении цитируется «некая китайская энциклопедия», в которой говорится, что «животные подразделяются на: а) принадлежащих Императору, б) бальзамированных, в) прирученных, г) молочных поросят, д) сирен, е) сказочных, ж) бродячих собак, з) включенных в настоящую классификацию, и) буйствующих, как в безумии, к) неисчислимым, л) нарисованных очень тонкой кисточкой из верблюжьей шерсти, м) и прочих, н) только что разбивших кувшин, о) издавляемых мухами. Предел нашего мышления – то есть совершенная невозможность мыслить *таким образом* – вот что сразу же открывается нашему взору...»¹³. «Превосходит воображение и всякое возможное мышление» то, что единственной почвой подобного «сосуществования» вещей оказывается пространство языка: где бы еще могли встретиться животные, «и) буйствующие, как в безумии, к) неисчислимые, л) нарисованные очень тонкой кисточкой из верблюжьей шерсти»?»¹⁴

Если для классификации необходима основа, то в данном случае (в вымышленной китайской энциклопедии) единственной основой для перечислений групп животных оставлен алфавит. Сквозь смех и вслед за смехом, как пишет Фуко, рождалось подозрение, что существует худший беспорядок, чем беспорядок *неуместного* и сближения несовместимого. Это беспорядок, в котором явления «“положены”, “расположены”, “размещены” в настолько различных плоскостях, что невозможно найти для них пространство встречи, определить *общее место* для тех и других»¹⁵. Человек прежде всего имеет дело с порядками, в которых ориентируется. В любой культуре есть эмпирические порядки (они определены кодами культуры, ее ценностями, иерархиями ее практик, схемами восприятия и т. д.). Философия и научные теории объясняют всеобщие законы, подчиняющиеся им принципы и основания данного порядка. Но идея порядка, заостренная комической фантастической ее формой, неожиданно (смех Фуко) продемонстрировала «предел нашего мышления», то есть «совершенную невозможность мыслить *таким образом*», «экзотическое очарование иного способа мыслить» (М. Фуко).

Мысль о порядке, демонстрируемая метафорой «китайской энциклопедии», вдруг оказалась вне пространства: избыток живых существ, обозначенных словами и категориями, невозможно распределить ни в одном из тех пространств, в которых мы можем называть, говорить, мыслить. Устанавливаемый порядок среди вещей, делает для себя открытие Фуко, оказывается очень зыбок, и любая культура может столкнуться с тем, что «под ее спонтанно сложившимися порядками находятся вещи, сами по себе доступные упорядочиванию и принадлежащие к определенному, но невыраженному порядку»¹⁶. «Между уже кодифицированным взглядом на вещи и рефлексивным познанием имеется промежуточная область,

раскрывающая порядок в самой его сути: именно здесь он обнаруживается. В зависимости от культур и эпох, как непрерывный и постепенный или как раздробленный и дискретный, связанный с пространством или же в каждое мгновение образуемый напором времени, подобный таблице переменных... составленный из сходств, нарастающих постепенно или распространяющихся по способу зеркального отражения, организованный вокруг возрастающих отличий и т. д.»¹⁷

Идея порядка *парадоксализирована* эстетической формой ее развертывания: заведя мысль сначала в тупик (мысль «забуксовала», «споткнулась»), эстетическая форма приводит в действие внутренние «механизмы» мысли, то есть позволяет мысли через усилие прозреть новые возможности идеи. Эстетическая форма мысли – это форма мысли быть мыслью, разворачивать свои собственные возможности в сфере мышления.

Форма, обеспечивающая со-мыслие, может быть специально оговорена философом, как это сделал Ж. Делёз, говоря о своем понимании истории философии. Французский философ подчеркивал, что прежде, чем приступить к созданию мыслительного или духовного портрета философа, следует овладеть «философским цветом», а философский цвет – это *концепт*. Овладеть концептом или изобрести концепт – это в понимании Делёза такая форма рефлексии, в которой идея *демонстрирует* в себе проблему¹⁸.

Для Делёза замечательный пример в этом отношении – Лейбниц, один из его любимых философов. Лейбниц изобрел, как считает Делёз, экстраординарный концепт, которому он дал имя «монада». Монада Лейбница обозначает субъект в той мере, в какой она выражает всеобщность мира, а выражая всеобщность мира, она выражает отчетливо лишь один его, как называет Лейбниц, «участок». Субъективное единство, выражающее и мир, и лишь часть его, называется монадой. Монада у Лейбница – «сжатая» проблема того, что «все существует лишь как сложное», что мир – это совокупность вещей, сложенных друг в друге. Делёз объясняет: здесь обозначается идея складки, идея того, что все сложено и все есть складка складки, невозможно найти совершенно несложенного. Материя состоит из складок, налезających одна на одну, и мысли, восприятия, чувства, идеи складываются в душу. Именно потому, что восприятия, чувства, идеи сворачиваются в душу, Лейбниц сконструировал концепт души, выражающей весь мир, то есть при помощи его он открыл, что весь мир складчат¹⁹.

Заниматься философией, по Делёзу, значит открывать концепт или видеть проблему, а она обнаруживается в особом акте со-мыслия, аналогичного со-переживанию, когда смотрим на картину или слушаем музыкальное произведение. Платонист (лейбницианец, кантианец...) – это тот, кто демонстрирует платоновскую Идею как функцию проблем, стоящих перед нами сегодня. Идея Платона не заставляет нас мыслить так, как мыслили во времена античного полиса, но как концепт она «запускает новые процессы мышления, эллипсы мысли»²⁰.

В эстетической форме мысли, обуславливающей процесс совпадения-со-мыслия, есть своя мера – удовольствие или наслаждение мыслью. Термин «удовольствие» соотносим с термином «наслаждение»: чувство удовольствия связано с

внутренним самоощущением, а наслаждение связано с удовольствием вкуса, причем понимаемого широко – вкуса как ощущения и вкуса как гармоничного отношения к миру. В «Критике способности суждения» И. Кант писал: «Вкус есть способность судить о прекрасном»²¹. «Осуществление каждого намерения связано с чувством удовольствия...»²²

Удовольствие, пишет Кант в «Критике способности суждения», – «сознание каузальности представления в отношении состояния субъекта, направленное на то, чтобы *сохранить* в нем это состояние»²³. «Чувство удовольствия... определено априорным основанием и значимо для каждого, и именно только через отношение объекта к познавательной способности...»²⁴. Основание удовольствия усматривается, согласно Канту, только в форме предмета для *рефлексии* о ней как о целесообразной форме²⁵. Предмет же будет называться прекрасным, а значит целесообразным, потому, что представление о нем связано с чувством удовольствия.

Удовольствие «возникает лишь косвенно, а именно так, что порождается чувством мгновенного торможения жизненных сил и тотчас же следующего за этим еще более сильного проявления их... оно... не игра, а серьезное занятие воображения»²⁶.

Кант задается вопросом, как, «исходя только из *собственного* чувства удовольствия от предмета», которое априорно, возможно предполагать такое удовольствие у «каждого субъекта»²⁷, его «*всеобщую сообщаемость* без посредства понятия»? «Умение людей *сообщать друг другу свои мысли...* требует такого соотношения воображения и рассудка, чтобы к понятиям присоединялись созерцания, а к созерцаниям – понятия, которые сливаются в... познание; но тогда согласование обеих душевных сил *закономерно* и происходит под давлением определенных понятий. Только там, где воображение в своей свободе пробуждает рассудок, а рассудок без посредства понятий придает игре воображения правильность, представление общается не как мысль, а как внутреннее чувство целесообразного состояния души»²⁸ (курсив мой. – Н. К.).

Наслаждение мыслью не однообразно в своем *тоне*, а «сложносоставно» как эстетическое удовольствие, включающее весь спектр эстетических модификаций.

У М. Хайдеггера есть слова о трагическом чувстве в ситуации поминовения, которое «требует, чтобы мы помнили, мысля (*denken*)», если мы уважаем человека. Именно в памяти возникает «таинственная и возвышенная *со-принадлежность*»²⁹ мыслимой мысли, памяти, посвященной благодарности, и сердца.

В. В. Розанов о своем «наслаждении мыслью» писал: «Я задыхаюсь в мысли. И как мне приятно жить в таком задыхании. Вот отчего жизнь моя сквозь тернии и слезы есть все-таки наслаждение»³⁰.

Розанов же замечательно определил диапазон эстетического в мысли: «Бокль, Дрепер, Спенсер открывают уму или вводят ум в какое-то необозримое серенькое понимание, серенькое мышление, серенькое устремление воли и сердца, которое потому именно и трудно победить, что это просто “образование” “образованных людей”, в котором не торчит никакой гениально-выдающейся или гени-

ально-уродливой мысли, которую можно было бы победить или ею восхититься. Прочел, устал и заснул...»³¹ *Гениально-выдающаяся мысль* – мысль, которой можно восхититься. *Гениально-уродливая мысль* – мысль, которую хочется победить. А *серенькая мысль* – «прочел, устал и заснул», она вне эстетики мышления.

У Розанова в его *эстетике мышления* заявляется возможность сознательной установки на *со-мыслие*, которая, по сути, является *эстетической методологией* в философии.

Розанов пишет: «Отчего идеи мои произвели на Михайловского впечатление *смешного*... а на Мережковского – впечатление *трагического*, и он сказал: “Это такое же бурление, как у Ницше, это – *конец* или, во всяком случае, страшная *опасность* для христианства”. Почему? Мережковский (явно) понял *сильным* и *честным* умом то, чего Михайловский не понял и по бессилию, и по недобросовестности ума – ума ленивого, чтобы проработать *чужие темы*, темы *не своего лагеря*. Между тем “семья” и “род”, на которых у меня все построено, Мережковскому еще отдаленнее и ненужнее, чем Михайловскому; *даже враждебны Мережковскому*.

Но Мережковский схватил душой – не сердцем и не умом, а *всей* душой – эту мою мысль, уродил ее себе; сопоставил с миром христианства, с зерном этого мира – аскетизмом; и постиг целые миры. Таким образом, он “открыл семью” *для себя, внутренне* открыл – под толчком, под указанием моим. И это есть в полном значении “открытие” *его*, новое для него, вполне и безусловно *самостоятельное его открытие*... Я дал компас и, положим, сказал, что “на западе есть страны”. А он открыл Америку. В этом его уроднении с чужими идеями есть великодушие. И Бог его наградил»³².

Мережковский отрицает идеи Розанова через «уроднение с чужими идеями» и в «пространстве» христианского страдания, что возможно для ума «сильного и честного». Для других – хотя бы следовать такому правилу: «Общее правило, что *все* нужно видеть, и если ты “церковник” – то присматривайся и к антицерковникам, а если позитивист, то замечай “кое-что” и у мистика»³³.

Возвращаясь к началу статьи, следует подчеркнуть, что *эстетика мышления – видимая* (в разной степени), универсальная, объединяющая составляющая трех типов (этапов) философии, трех типов рациональности, что предполагает следующий шаг – анализ глубинных эстетических оснований мышления.

¹ Борхес Х. Л. Проза разных лет. М., 1984. С. 213.

² Борхес Х. Л. Вечное состязание Ахилла и черепахи // Борхес Х. Л. Приближение к Альмутасиму. СПб., С. 5.

³ Там же. С. 8.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 16.

⁶ Там же. С. 17.

⁷ Там же. С. 17–18.

⁸ См.: Мамардашвили М. К. Философские чтения. СПб., 2002. С. 173–174.

- ⁹ Мамардашвили М. К. *Философские чтения*. С. 186.
- ¹⁰ Там же. С. 188.
- ¹¹ Мамардашвили М. К. *Лекции по античной философии*. М., 1998. С. 88.
- ¹² Цит. по: Эшштейн М. К. *Философии возможного. Введение в посткритическую эпоху* // *Вопр. философии*. 1999. № 6. С. 66–67.
- ¹³ Фуко М. *Слова и вещи*. СПб., 1994. С. 28.
- ¹⁴ Там же. С. 29.
- ¹⁵ Там же. С. 30.
- ¹⁶ Там же. С. 33.
- ¹⁷ Там же. С. 33–34.
- ¹⁸ См.: Алфавит Жюль Делёза *совместно с Клер Парне* [Электрон. ресурс]. Режим доступа: www.langlab.wayne.edu/Romance/FreD_G/ABC1.html
- ¹⁹ См.: Делёз Ж. *Складка: Лейбниц и барокко*. М., 1998.
- ²⁰ См.: Алфавит Жюль Делёза...
- ²¹ Кант И. *Критика способности суждения*. М., 1994. С. 70.
- ²² Там же. С. 58.
- ²³ Кант И. *Сочинения: В 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 222.*
- ²⁴ Там же. С. 186.
- ²⁵ См.: Там же. С. 190.
- ²⁶ Там же. С. 250.
- ²⁷ Там же. С. 301.
- ²⁸ Там же. С. 309.
- ²⁹ Хайдеггер М. *Отрешенность* // Хайдеггер М. *Разговор на проселочной дороге*. М., 1991. С. 102.
- ³⁰ Розанов В. В. *Уединенное* // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 232.
- ³¹ Розанов В. В. *Собрание сочинений. Когда начальство ушло...* М., 1997. С. 12.
- ³² Розанов В. В. *Уединенное*. С. 239–240.
- ³³ Розанов В. В. *Собрание сочинений. Когда начальство ушло...* С. 227.

И. Ф. Обухова

ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ СЮГЕРИЯ И ВОЗНИКНОВЕНИЕ ГОТИЧЕСКОЙ АРХИТЕКТУРЫ

«Человек, служащий Богу и святым ангелам, уже почувствовал бы себя как на небесах»¹ – такое значение хотел придать Сюгерий западному фасаду аббатской церкви в Сен-Дени, перестраивая весь монастырский комплекс и не предполагая, что, закладывая первый камень новой абсиды, он заложит основы нового архитектурного стиля. Главным для него было материальное воплощение его теологической концепции, по которой идею единства Всевышнего он ассоциирует с гармонией внутренней чистоты и внешнего непревзойденного великолепия.

Сюгерий был яркой личностью своей эпохи, к нему прислушивались сильные мира сего, обладавшие как светской, так и религиозной властью – вплоть до папы римского. Он был личным советником двух французских королей. С Людовиком VI его связывала дружба с детских лет. Их первая встреча состоялась в монастырской школе Сен-Дени, где старший сын Филиппа I в течение года по-

лучал необходимые будущему наследнику престола познания религиозных таинств бок о бок с Сюгерием, самым талантливым воспитанником монастыря. В 1122 году, почти сразу после своего избрания, аббат Сен-Дени окажет королю неоценимую услугу, предоставив ему убежище, когда английский король Генрих I стоял у ворот Парижа. Именно благодаря своим дипломатическим способностям Сюгерия удастся собрать в своем аббатстве самых влиятельных вассалов Капетингов и убедить их выступить против англичан, защищая Королевство франков. Людовик VI будет помнить об этом всю жизнь и оказывать особые почести как Сюгерия, так и обители.

Людовик VII оценит незаурядный ум аббата еще в детстве и не раз прибегнет к его советам. Именно Сюгерий в 1137 году устроит брак Людовика VII с Алиенорой Аквитанской, приданое которой превышало все владения французского королевства и во многом укрепило позиции Капетингов. Правда, почти сразу же после смерти великого аббата эти территории будут потеряны для французской короны вследствие знакомства Алиеноры во время Второго крестового похода с Генрихом Анжуйским и Нормандским, будущим королем Англии. Сюгерия так и не удастся убедить короля смириться с изменой Алиеноры, и, руководствуясь неблагоприятным исходом своего похода на Святые земли, Людовик VII потребует развода, не подозревая, что в 1154 году Алиенора станет английской королевой и Аквитанское герцогство перейдет в руки его главного противника Генриха II.

Это был, пожалуй, единственный случай, когда Людовик VII пренебрег советом Сюгерия в делах государственного масштаба: обычно он прислушивался к мнению своего наставника и оказывал ему высокое доверие. Так, он настаивает на избрании Сюгерия регентом королевства на время Второго крестового похода. На ассамблее высшего французского духовенства в Этампе в феврале 1147 года по рекомендации Бернара Клервоского аббат Сен-Дени был назначен регентом Франции вместе с Вильгельмом II, герцогом Неверским. Несмотря на отказ Сюгерия от такой ответственной миссии, папе римскому, Евгению III, во время своего приезда в аббатство Сен-Дени 21 апреля того же года удастся убедить его взять на себя столь почетные полномочия. Герцог Неверский по примеру Сюгерия тоже отказывается от регентства под предлогом принятия монашеского сана, что побуждает Людовика VII, принимая во внимание почтенный возраст Сюгерия, назначить ему в помощь двух сорегентов – Самсона Мовуазена, архиепископа Реймского, и сеньяла Франции герцога Рауля Вермандуанского, при этом за аббатом Сен-Дени была оставлена высшая прерогатива, позволяющая Сюгерия, как делегированному лицу папы римского, превышать при необходимости королевские полномочия и управлять страной в качестве высшего духовно-религиозного лица королевства. Таким образом, во время похода короля на священные земли с 1147 по 1149 год Сюгерий держал в своих руках сразу два скипетра – королевской и церковной власти. Сохранилась часть переписки Сюгерия с королем, по которой можно судить, насколько ответственно относился аббат к этой миссии и сколько усилий он положил на удовлетворение финансовых потребностей крестоносцев, с одной стороны, и на предотвращение переворота в королевстве – с другой. Ему удалось

подготовить возвращение потерпевшего поражение короля и помочь ему подавить недовольство вельмож и городских коммун, подстрекаемых братьями и кузнецами Людовика VII, претендовавшими на французский престол.

Король, в свою очередь, оказывал неоценимые услуги своему наставнику. Он поддерживал и финансово, и идеологически планы Сюгерия по перестройке монастыря, лично участвовал в закладке первого камня новой абсиды аббатской церкви и, более того, согласился на своих плечах перенести раку с хранящимися в монастыре священными реликвиями святого Дионисия и его сподвижников Рустика и Елетера. Это был переворот в политике литургического пространства и нарушение многовековой традиции о неприкосновенности реликвий и находившегося над ними главного алтаря. По законам французской католической церкви XII века главный алтарь освящался одновременно с самой церковью и считался освященным один раз и на веки веков; даже при перестройке здания алтарь оставался на прежнем месте и не требовал нового освящения. Прикоснуться же к святым мощам и перенести их в другое место было делом неслыханным для XII века. Сюгерий же, заручась поддержкой короля, радикально изменяет взаимосвязи пространства и религиозного действия внутри своего монастыря.

Перестройку обители он начинает через год после своего избрания в чин аббата, однако далеко не все планы удалось ему реализовать за тридцать лет своего правления монастырем. Главным его новшеством было то, что, разработав свою теологию, он наиболее ярко воплотил ее не в своих литературных трудах, а в архитектурном детище. Новый облик аббатства его интересовало куда больше, нежели изложение мыслей на пергаменте. Это и не удивительно, если судить по дошедшим до нас четырём работам Сюгерия. Читать его произведения достаточно сложно, он не был большим мастером пера, что не помешало ему, однако, получить признание Петра Достопочтенного и Бернара Клервоского; последний тем не менее осуждал его архитектурные новшества и изощренность во внешнем облике монастырского комплекса. Богатый, поражающий своим изяществом и великолепием, декор новой аббатской церкви становится главным поводом для разногласий Сюгерия и Бернара Клервоского, проповедовавшего цистерцианскую сдержанность во всех сферах жизни, в частности предельную скромность в убранстве храмов.

Начав в 1122 году с переделки башни над главными воротами монастырского комплекса, Сюгерий улучшает условия жизни своих монахов, зачастую выходцев из знатных семей, и только потом решается на проведение радикальных перемен в главном святилище монастыря. Работы в аббатской церкви Сюгерий начинает с возведения западного фасада, общую композицию которого он подчиняет троичной структуре универсальной онтологии и духовно-личностного бытия в той ее форме, в какой она была сформулирована в трактатах Псевдо-Дионисия Ареопагита. Последний выстраивает целостную картину мироздания, принимая во внимание троично-ипостасный принцип организации и объединения Вселенной.

Такое понимание мира соответствовало убеждениям Сюгерия, и он не только опирается на его доктрины, но и превозносит его, поддерживая существовавшее заблуждение на счет личности святого Дионисия. Историко-философская концеп-

ция Сюгерия относительно идентификации личности покровителя монастыря является еще одним доказательством того, что все его нововведения имели под собой исторические предпосылки. Не он первый ассимилирует троих Дионисиев в образе парижского епископа, который был отправлен папой римским в Галлию проповедовать слово Божье *паризиям*, народу, заселявшему берега Сены. Он был замучен вместе с двумя своими сподвижниками, Рустиком и Елетером, на горе Монмартра. Варвары Галуа обезглавили его, но святой в утверждение веры Христовой смог подобрать свою отрубленную голову, все еще увенчанную митрой, и донести ее до места своего захоронения *Catuliacus*², преодолев как минимум около пяти километров.

Впервые жизнь покровителя аббатства Сен-Дени обрастает легендами в эпоху Каролингов при аббате Илдуине, который пишет новое Житие святого Дионисия, ассимилируя его с Дионисием Ареопагитом, афинским епископом, обращенным в христианскую веру самим апостолом Павлом. Таким образом, в новом Житии святой Дионисий, первый епископ Парижа, становится одновременно учеником одного из двенадцати спутников Христа.

Примерно в эти же годы византийский император Михаил Лебег дарит французскому королю Людовика (814–840), с которым аббат Илдуин был очень близок, манускрипт трактатов сирийского теолога, жившего в VI веке³ и которого ошибочно отождествляют с Дионисием Ареопагитом. Воспользовавшись стечением обстоятельств, Илдуин не замедлил приписать покровителю своей обители и авторство теологических трактатов.

При правлении Генриха I другое стечение обстоятельств позволяет укрепить веру в тройную идентичность парижского святого. В 1052 году монахи монастыря Сен-Эммеран в Ратисбоне во всеуслышанье провозглашают, что именно в их монастыре хранятся неприкосновенные мощи святого Дионисия. В ответ на это аббат Сен-Дени принимает решение в 1053 году открыть саркофаг с мощами парижского святого. Вполне естественно, что мощи святого Дионисия и его компаньонов оказались на месте и набиравший силу авторитет Капетингов не позволил поставить под сомнение легенду о великом парижском епископе. К тому же при вскрытии мощей якобы были найдены священные реликвии Христа, благодаря чему отождествление Дионисия парижского с Дионисием Ареопагитом становится еще более убедительным. В действительности же эти реликвии были подарены монастырю Карлом Лысым, который являлся официальным аббатом Сен-Дени.

Столь великое покровительство постоянно используется Сюгерием и между строк присутствует во всех его трудах. Наследие Сюгерия невелико, и в оригинале сохранилось только несколько писем и документов: им лично были написаны 26 писем (3 из них адресованы королю Франции, 5 – папе римскому), но почти все они относятся к четырем последним годам его жизни; также его руке принадлежат 8 из дошедших до нас 16 хартий аббата Сен-Дени. Сохранились хартии, написанные не Сюгерием, а касающиеся его (61 хартия), и письма адресованные аббату. Отправителями многих из них были такие известные личности, как герцог Жеф-

руа д'Анжу, папа римский, Бернар Клервоский и Людовик VII; последнему принадлежит 21 письмо из 159.

Что касается написанных им текстов, он был автором 4 произведений, но все они известны по средневековым копиям. Сюгерий пишет 2 исторических произведения: «Жизнеописание Людовика VI Толстого» («*Vita Ludovici Grosso*»), первое его произведение, начатое в 1137 году, сразу после смерти короля, и законченное несколько лет спустя, около 1143 года, и «Жизнеописание Людовика VII Младшего» («*De glorioso rege Ludovico, Ludovici filio*»), которое осталось незавершенным и посвящено только первым годам правления Людовика VII до Второго крестового похода. Оба этих произведения уже в Средние века были включены в «Историю Французского королевства» и имеют особое историческое значение. Два других произведения относятся непосредственно к деятельности Сюгерия и представляют большой интерес как с философской, так и с художественной точки зрения.

«Описания освящения церкви Сен-Дени» («*Scriptum consecrationis ecclesie Sancti Dionysii*») Сюгерий пишет, по всей видимости, сразу после праздничного освящения новых хор, состоявшегося 11 июня 1144 года. Поистине пышное и грандиозное событие сопровождалось освящением более 20 алтарей и переносом реликвий святого Дионисия и двух его сподвижников при участии короля и всех высокопоставленных священнослужителей Франции. Почти все архиепископы и епископы, присутствовавшие на этой церемонии, по возвращении в свои обители начнут перестройку своих соборов и церквей, что позволит новым теологическим принципам и новому архитектурному стилю быстро распространиться на территории Французского королевства. Текст этого сочинения известен по средневековой копии середины XII века, манускрипт с которой принадлежал когда-то Александру Пето, а сейчас хранится в Ватикане⁴. Людовик Градеки находит текст Сюгерия в этом манускрипте и открывает его всему миру, но в нем не хватает двух последних страниц, которые были найдены в более поздней копии, манускрипте XV века, который находится в Париже в библиотеке Арсенал⁵.

В этот же период, а точнее на двадцать третьем году своего управления аббатством⁶, Сюгерий «по настоянию братьев и каноников монастыря» начинает составлять «для памяти потомков»⁷ трактат о своей аббатской деятельности «*Gesta Sugerii abbatis*», который чаще всего переводят на европейские языки как «Повествование об административной деятельности аббата Сюгерия»⁸. Это произведение известно нам по одной копии, сделанной в 1160–1180 годы и хранящейся в Национальной библиотеке Франции⁹.

В двух последних произведениях отражается главная идея теологии Сюгерия, берущая свое начало в неоплатонической мысли западного Средневековья, а «*Scriptum consecrationis ecclesie Sancti Dionysii*» – это своего рода синтез философии Псевдо-Дионисия, Максима Исповедника, Иоанна Скота Эриугены и Гуго Сен-Викторского.

Вслед за православным исихазмом Максима Исповедника для Сюгерия форма чувствительного мироотношения и миропостижения становится символом Веч-

ного, а разнообразие в мировосприятии для него не является злом, но, развиваясь, оно изживает себя в стремлении к Вечному, которое Едино. Изначально в самом человеке заложено стремление плоти и духа к единому совершенному завершению, так как Бог объединяет все различия и является общим понятием всего совершенного. Близки Сюгерию и христианско-теологические убеждения Эриугены, который в своем трактате «О предопределении», утверждая, что предопределение человека проистекает из воли Бога, защищает христианское учение о единстве Божественной воли с Его сущностью, которая проста и едина.

Но наибольшее влияние на философское мышление аббата Сен-Дени оказывает Псевдо-Дионисий Ареопагит, для которого Вселенная была создана, наполнена жизнью и объединена в единое целое благодаря нескончаемому источнику света по воли Отца – Света Вселенной, откуда формируется утверждение, что между простым вещественным восприятием и сверхчувствительным, невещественным, нет существенного противоречия; между ними существует особая иерархия, идущая от различия к единству. Таким образом, человек с бессмертной душой и снабженный тленным телом, не отрицает физический мир, а, поглощая его, достигает превосходства, возвышается над ним. Все материальное есть не что иное, как материальный свет, который в стремлении к превосходству трансцендирует во всевышний единый Свет и отражает свечение *Vera Lux*, самого Бога.

Влияние на Сюгерия трактатов Псевдо-Дионисия, копии которых хранились в библиотеке монастыря, было бесспорным, но окончательное формирование философско-теологической мысли Сюгерия не могло обойтись без влияния его современника, аббата другого набравшего политическую силу монастыря, философа Гуго Сен-Викторского.

Гуго был первым и наиболее значительным теологом парижской школы Сен-Виктор, основанной Вильгельмом Шампанским в 1108 году и возведенной в статус аббатства несколькими годами позже, в 1113 году. Гуго начинает свою философско-просветительскую деятельность в парижском аббатстве в 1125 году и становится его аббатом в 1133-м. Наиболее известным его произведением считается «*Didascalicon de studio legendi*», но как настоящий новатор латинской теологии он выступает в своем трактате «*De sacramentis fidei christianae*». Взяв за основу архитектурную структуру Иоанна Скота Эриугены, Гуго раскрывает историческое предназначение человека, выдвигая на первый план двойное движение *exitus* и *reditus*, которые и обеспечивают продвижение к постижению самого себя и окружающего мира, проходя через три стадии: создание (*opus conditionis*), падение и затем реставрацию, возрождение (*opus restaurationis*), что в христианской теологии он ассоциирует с Христом, Церковью и Евхаристией. Будучи последователем августинской мысли, он превосходит традиционные понятия христианской символики, идущие от самого Августина, и предлагает использовать неизвестные до того времени в латинской теологии символические понятия, которые действуют по методу аналогии и сходства с природным бытием, подразумевая естественную, природную взаимосвязь между обозначаемым предметом и реальностью его значения. Особое место в его трудах занимает символическое значение Троицы, ко-

торое было непосредственно воспринято Сюгерием и положено в основу организации архитектурного пространства. Гуго окажет влияние на Сюгерия и в толковании трудов Псевдо-Дионисия. Аббат монастыря Сен-Виктор напишет свои комментарии к трактату Псевдо-Дионисия о Небесной иерархии («*Expositio de la Hiérarchie céleste du Pseudo-Denys*»), который войдет в состав изучаемых в парижском университете сочинений. Именно два этих философских трактата – «Небесная иерархия» Псевдо-Дионисия и «*Expositio*» Гуго Сен-Викторского – сыграют главную роль в формировании архитектурного замысла Сюгерия.

Для воплощения в жизнь своих смелых теологических идей Сюгерий опирается на три понятия, зародившихся в неоплатоновской мысли средневековой философии: 1) Бог – это всевышний нескончаемый Свет; 2) небесная иерархия; 3) ипостасная Троица.

1. Для Сюгерия свет – это проявление Бога, более того, свет, преломляясь в витражах религиозного содержания, становится словом Божьим и, таким образом, передается человеку через восприятие. Высший же уровень чувственного восприятия, стремящегося к совершенству материального мира, рассматривается Сюгерием как символ Вечного, через который начинается особая иерархия, идущая от различия к единству высшей небесной субстанции, а Всевышний, в свою очередь, проявляется через совершенный Свет и Сам становится этим Светом. Отсюда у Сюгерия такое особое отношение к свету, и средствами архитектуры он стремится наполнить Божественным сиянием самое священное место своей церкви – хору, а также залить светом главный алтарь обители.

Архитектор Сюгерий находит очень смелое решение: он не только увеличивает оконные проемы и заполняет их витражами, но для большего проникновения света в диамбулаторий и хоры, он утраивает их, заменяя простое окно абсидиолями полукапелл с тремя оконными проемами. Три витражных окна занимают почти всю вертикальную поверхность стены пяти так называемых *лучистых капелл*, что способствует проникновению в три раза более мощного и яркого светового потока, нежели при одном обыкновенном окне.

2. Свет является наивысшей ступенькой Божественной иерархии, которая начинается на уровне материального и связана с различными установками земного мира; следовательно, для аббата Сен-Дени является вполне естественным, что его архитектурный замысел изначально был направлен не только на прославление Божественного начала, но и на удовлетворение духовно-материальных потребностей. Сюгерий начинает свою аббатскую деятельность с увеличения монастыря и улучшения жизни монахов, но при всем том его действия в первую очередь были направлены на придание его обители непревзойденного, великолепного облика самого влиятельного королевского аббатства. Исходя из этого, богатый декор становится необходимым условием сюгериевского проекта, что шло вразрез с простой распространенной в ту эпоху архитектурного стиля в королевстве Капетингов. В поиске оправданий и доказательств необходимости проводимых им работ по украшению аббатской церкви и затрат на пополнение сокровищницы, Сюгерий пытается дать им теологическое обоснование, утверждая, что реликвии святого Диони-

сия и его сподвижников, как и столь священная обитель, должны иметь все самое прекрасное и совершенное. Для разрешения этой проблемы аббат Сен-Дени опять же обращается к неоплатоновской философии, умело используя принцип трансцендентности от материального к единому Божественному, нематериальному.

По его убеждению, внешний облик и убранство монастыря должны отражать его величие и необычность хранящихся в нем святынь. Он объясняет это тем, что совершенный, богатый декор, стремясь к высшей ступеньке Божественной иерархии, становится подобным Божественному свету. Вот почему Сюгерий не жалеет средств, чтобы придать аббатской церкви великолепный вид, который также непосредственно влияет на признание могущества монастыря на грешной земле.

Сегодня остались только воспоминания о престиже коллекции Сюгерия и богатом убранстве аббатской церкви. Лишь его авторские труды позволяют догадываться о наличии мозаики на западном фасаде, подобной той, что он видел в Италии во время своих дипломатических миссий при дворе папы римского.

О качестве и иконографии напольной мозаики внутри церкви можно судить по трем сохранившимся фрагментам в капелле Сен-Фирмэн, которые входили в состав цикла календарных месяцев и были обрамлены геометрическим узором с фантастическими животными. Мозаика была разрушена в 1799 году, когда революционеры, вскрывая пол аббатской церкви, выкапывали и оскверняли могилы французских королей, уничтожая не только останки «помазанников Божьих на французский престол», но и искусство, связанное с их величием.

Особое место отводилось западному фасаду, который должен был стать эмблемой могущества и богатства святой обители. И не случайно он отличался необычайной для Франции пышностью и красочностью декора. Яркие мозаичные панно верхней части перекликались с роскошью расписанных скульптурой трех порталов¹⁰.

3. Наряду с *небесной иерархией* Сюгерий широко применяет в архитектуре и принцип Троицы ипостасии, однако и здесь он не был первооткрывателем. Принцип Троицы как основа архитектурного построения начинает формироваться в религиозном зодчестве Франции еще до Сюгерия. Первый яркий пример ее проявления в архитектурной композиции мы находим уже в романском стиле: западный фасад Троицкой церкви женского монастыря в Каане (Нормандия), основанного королевой Матильдой, женой Вильгельма Завоевателя, полностью отвечает этим принципам, и не исключено, что архитектор Сюгерий использует опыт нормандских зодчих. Однако он идет гораздо дальше и подчиняет троичному принципу не только композицию западного фасада, но и архитектурное пространство всей церкви: продольное деление на три нефа, поперечное членение церкви на три части: хору, западный блок, включавший две башни и фасад, и здание старой церкви, занявшее место главного нефа, которое Сюгерий планировал перестроить на третьем этапе реконструкции аббатской церкви. К сожалению, не сохранились верхние этажи сюгеревской хоры, но вполне очевидно, что и по вертикали новая хора была разделена на три уровня, как и многие постройки парижского региона

середины XII века: собор в Сансе, собор Парижской Богоматери, собор в Санлисе, коллегиальная церковь в Манте.

Труды Сюгерия фактически неизвестны у нас в стране, переводов на русский язык его произведений нет, а возможность хоть отчасти познакомиться с его теологией появилась в России только с переводом статьи Эрвина Панофского. Однако к вопросу о влиянии философско-теологических взглядов аббата Сен-Дени на формирование готики не раз обращались и русские, и зарубежные искусствоведы. Уже не для кого не является открытием, что, опираясь на принципы небесной иерархии и символическое воплощение Всевышнего в небесном свете, с одной стороны, и на символическое значение ипостасной троицы – с другой, Сюгерий создал философскую концепцию нового архитектурного стиля. Доказательства этому существуют в западном искусствознании: работы Сюгерия переведены на французский и английский языки. Письма и четыре его известных нам произведения представляют интерес для всех специалистов Средневековья. Ими занимаются и историки, и философы, и искусствоведы, и все они отмечают, что во всей деятельности Сюгерия самым неожиданным для его современников и значительным в историческом контексте было подчинение принципов искусства теологическим и одновременно политическим убеждениям, что позволило Сюгерии совершить переворот в искусстве, создав новые архитектурные формы и методы строительства. Так его имя и осталось в истории навсегда связанным с возникновением готической архитектуры.

¹ Цит. по: *Verdier Philippe*. La politique financière de Suger dans la reconstruction de Saint-Denis et l'enrichissement du trésor // *Artistes, artisans et production artistique au Moyen Age*, Vol. II, Colloque international à Rennes 2–6 mai 1983. P. 167.

² Под таким названием известен парижский пригород, где святая Женевиева построила часовню над могилой первого парижского епископа.

³ Известного впоследствии под именем Псевдо-Дионисия.

⁴ Bibliothèque Apostolique Vaticane, cote Reg. lat. 571.

⁵ Bibliothèque d'Arsenal, cote 1030.

⁶ Между 12 марта 1144 и 11 марта 1145 года.

⁷ *Sugerus*. Euvres. texte établi, trad. et commenté par Françoise Gasparri, Paris, Belles Lettres (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age;...) t. II 2001. P. LV–LVI.

⁸ На французском языке: L'œuvre [administrative] de l'abbé Suger [de Saint-Denis].

⁹ BNF, fonde lat. cote 13835.

¹⁰ В Средневековье не было белокаменных церквей и соборов, все религиозные постройки имели разнообразную окраску, наиболее ярко раскрашивались скульптурно-декоративные элементы.

Н. Л. Быстров

**О СМЫСЛЕ ПОЭЗИИ У ПУШКИНА
(ОПЫТ ФИЛОСОФСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ)**

1

Давно уже укоренился в нашем сознании образ «разного» и «неуловимого» Пушкина, Пушкина-протeya, Пушкина, меняющего обличия. Еще Гоголь заметил: «Все наши русские поэты: Державин, Жуковский, Батюшков – удержали свою личность. У одного Пушкина ее нет. Что схватишь из его сочинений о нем самом? Поди улови его характер как человека! На место его предстанет <...> чудный образ, на все откликающийся и одному себе только не находящий отклика»¹. Ср. также у И. В. Киреевского: «Говоря о Пушкине, трудно высказать свое мнение решительно, трудно привести к единству все разнообразие его произведений... их легко можно бы почтить произведениями не одного, но многих авторов»².

Образ Пушкина, по Гоголю, «чудный», потому что, в отличие от образов большинства других поэтов, он – себя не знающий, способный быть лишь *возможностью* собственных перевоплощений. Образ, который никогда не совпадает с собой. Образ парадоксальный, ибо ему равно присущи как ускользание от себя, некое бытие в возможности, так и всеохватность, как бы уже-осуществленность во всем (ср. сакраментальное «Пушкин – это наше все»). Удивительно ли, что черты *мифологизации* Пушкина присутствуют во всяком знании о нем, имеющем сколько-нибудь устойчивую традицию? «История русской критики, – пишет О. С. Муравьева, – предложит нам свой миф о Пушкине, история русской литературы – свой. Существует и обыденное восприятие, массовое сознание, в котором рождаются свои мифы»³. Отношение «реального» Пушкина к каждому из этих мифов можно уподобить отношению *символа к символизации*. Будучи символом, имя «Пушкин» не столько «имеет значение», сколько является порождающей моделью значений, и число их бесконечно.

Интересно, что пушкинская разноликость традиционно связывалась (и до сих пор связывается – здесь можно назвать, например, работы В. Непомнящего и Г. Гачева, а также «Прогулки с Пушкиным» Абрама Терца) с представлением о том, что назначение Пушкина – это поэзия «в чистом виде», поэзия «как таковая». Ср. у Гоголя: «Пушкин дан был миру на то, чтобы доказать, что такое *сам поэт, и ничего больше*, – что такое поэт, взятый не под влиянием какого-нибудь времени или обстоятельств и не под условием собственного, личного характера, как человека, но в независимости от всего»⁴ (курсив наш. – Н. Б.)). Так же и у В. С. Соловьева: «Пушкинская поэзия есть поэзия по существу и по преимуществу, – не допускающая никакого частного и одностороннего определения. Самая *сущность поэзии*, – то, что, собственно, ее составляет, или что поэтично само по себе, – нигде

не проявлялась с такою чистотою, как именно у Пушкина, – хотя были поэты сильнее его»⁵.

Ясно, что под «чистотой» поэтического здесь понимается его *необусловленность*. Быть «чистым» поэтом, значит не привносить в поэзию «какого-то особенного, постороннего ей содержания», не пользоваться ее языком как формой для выражения «определенного образа мыслей – религиозного, политического, социологического и т. д.»⁶. Сущность поэзии раскрывается не под давлением внешней необходимости, не под диктатом темы, стиля, «идеи», а по внутреннему, самой поэзии органичному побуждению, или, как сказано в стихотворении «Из Пиндемонти», «*по прихоти*»:

По прихоти своей скитаться здесь и там,
Дивясь божественным природы красотам...

Такой взгляд вполне адекватен представлению о поэзии самого Пушкина. Вспомним хотя бы знаменитые строки из его письма к В. А. Жуковскому 1825 года: «Ты спрашиваешь, какая цель у “Цыганов”? вот на! Цель поэзии – поэзия...»⁷ Или в другом месте: «Поэзия по своему высшему свободному свойству не должна иметь иной цели, кроме себя» (VII, 237). Или в ответ на замечание П. А. Вяземского о том, что «обязанность... всякого писателя есть согреть любовью и добродетелью и воспалить ненавистию к пороку»: «Ничуть. Поэзия выше нравственности – или, по крайней мере, совсем иное дело» (VII, 550).

Такое понимание поэзии в пушкинскую эпоху было уже далеко не новым. И в принципиальном плане оно, конечно, не открытие Пушкина. Еще Кант определял художественную деятельность как «целесообразность без цели», имея в виду как раз невозможность привнесения в искусство внешних по отношению к нему цели и смысла. Столь же свободным художественное (и прежде всего поэтическое) творчество представлялось Шеллингу: «Из... независимости от внешних целей возникают святость и чистота искусства, доходящие до такой степени, которой не только исключается близость всему, дарующему одно чувственное наслаждение... или каким-то соображениям полезности... но исключается и необходимость следовать моральным нормам»⁸.

Но одно дело – теоретический взгляд и совсем другое – позиция художника. В своем понимании поэзии Пушкин в отличие, например, от московских романтиков ничьим теориям не следовал. Что же касается особенно популярных тогда *немецких* теорий, то известно, как он к ним относился; ср. в письме к А. А. Дельвигу от 2 марта 1827 года: «Ты пеняешь мне за “Московский вестник” – и за немецкую метафизику. Бог видит, как я ненавижу и презираю ее» (X, 226).

Свобода поэзии была *его* свободой. Она так же не нуждалась в обосновании, как и его потребность писать стихи. Она была *самоочевидной*. Но все-таки – даже если мы понимаем, *почему* смысл поэзии для Пушкина состоял в самой поэзии, – может быть, не совсем праздным будет вопрос о том, что такое для него «сама поэзия», в чем заключается ее сущность, ее внутренняя, то есть неотделимая от сущности, цель? Попытаемся на этот вопрос ответить.

2

Возьмем для начала следующее высказывание: «Поэзия бывает исключительно страстью немногих, родившихся поэтами: она объемлет и поглощает все наблюдения, все усилия, все впечатления их жизни» (курсив наш. – Н. Б.) (VII, 115). Пушкин и мыслил, и жил в полном соответствии с этим утверждением. Он, по словам Абрама Терца, «всецело в поэзии, он съеден ею, как Рихард Вагнер, сказавший, что “художник” в нем поглотил “человека”, как тысячи других, отдавшихся без остатка искусству, знаменитых и безымянных артистов»⁹. Если поэзия – «страсть», да к тому же еще такая, к которой надо иметь врожденную предрасположенность, то она, безусловно, не сводится к «мастерству», «искусности» и, строго говоря, не является «искусством». Поэзия – это скорее та форма, в которую силою страсти облекается все *подлинное* в существовании поэта, все, что противостоит хаосу и принадлежит *миру*, составляет *мир*. Мы говорим не о «поэтическом» мире, под каковым принято понимать реальность, *творимую* поэтом, то есть отраженную, надстроенную над «действительностью», – не о нем, а о мире едином и единственном, вещественном и событийном, окружающем нас и в нас себя обретающем. Поэзия есть форма, в которой рождается *этот* мир, и в ней же рождается поэтическая личность – собственно поэт. Он потому и поэт, что его существование неотделимо от мира, точнее, он только тогда поэт, когда «человеческое» в нем совпадает с «мировым». Поэт – связь этих двух начал, устанавливаемая и выражаемая поэзией. Только внутри этой связи мир есть подлинно *мир*, а человеческое «я» – подлинно «я». И нет «я», когда оно «безмирно», так же, как нет мира, когда он безличен. В этом смысле поэт – не просто человек, ибо человек может существовать и вне мира, как бы на отдалении от него. Человек – то, что существует «по природе», то есть в силу естественных причин, поэт же «сверхприроден», он стоит на границе «человеческого» и «мирового», и поэтому он, и никто другой, задает «меру мира».

Но разве не всякая личность, если она действительно личность, то есть существо, превосходящее «порядок природы», причастна этой мере? Разве не всякая личность есть сила, утверждающая мир в его «размеренном» (и всегда соразмерном с нею) единстве, – сила, в отсутствие которой мир распадается в хаос бессвязной множественности? Это так, но согласимся, что только поэт способен *высказать* меру, *самое* меру, выступая как бы живой мембраной, улавливающей и воспроизводящей ее звучание. Высказывание меры – способ его существования. Но не значит ли это, что сам он должен занимать такое место, которое, пусть даже на самый краткий миг, но все же *предшествует* мерности? Ведь она есть качество бытия уже «поименованного», то есть упорядоченного, структурно оформленного словом. У О. Седаковой об этой онтологичности поэтического слова сказано так:

Поэт есть тот, кто хочет то, что все
хотят хотеть. Как белка в колесе
он крутит свой воображимый рок.

Но слог его, высокий, как порог,
выводит с освещенного крыльца
в каком-то заполярье без конца,
где все стрекочет с острия копыя
кузнечиком в траве небытия¹⁰.

Поэт всегда – в «заполярье» знакомого мира, в его дословесном, доозначенном начале, где мир – еще невнятный «стрекот», который надо привести к «мерному», осмысленному звучанию, и приводит – «высокий слог», поэтическое слово.

Если бы мы задались целью найти в стихах Пушкина определение исходной (по отношению к слову и миру) позиции поэта, то выбрали бы для этого десятую строфу «Осени»:

*И забываю мир – и в сладкой тишине
Я сладко усыплен моим воображеньем,
И пробуждается поэзия во мне:
Душа стесняется лирическим волненьем,
Трепещет и звучит, и ищет, как во сне,
Излиться наконец свободным проявленьем –
И тут ко мне идет незримый рой гостей,
Знакомцы давние, плоды мечты моей. (III, 265)*

Ключевые слова здесь – «и забываю мир». Они призваны выразить состояние *вдохновения*, которое как бы возносит поэта над привычной реальностью, над ее понятным, не вызывающим сомнения порядком. Вдохновение подобно сну, но именно в этом сне (и именно *при условии* сна) *пробуждается* поэзия. И когда она пробудилась, душа способна «излиться свободным проявлением», то есть заговорить произвольно, под действием некоей внутренней силы, которой она не может не подчиниться. «Божественный глагол» – так назвал Пушкин эту силу в другом стихотворении:

Но лишь божественный глагол
До слуха чуткого коснется,
Душа поэта встрепенется,
Как пробудившийся орел. (III, 22)

Нас не должны смущать мистико-романтические обертоны, звучащие здесь и вообще нередко встречающиеся в высказываниях Пушкина о поэтическом творчестве. В большинстве случаев это просто стилистическая форма, с помощью которой передается, по существу, то же ощущение, что и в «Осени» – «и забываю мир». В самом вдохновении для Пушкина мало мистического. Вспомним: «Вдохновение есть расположение души к живейшему принятию впечатлений и соображению понятий, следственно и объяснению оных. Вдохновение нужно в геометрии, как и в поэзии» (VII, 57).

«Живейшее принятие впечатлений» и «забвение мира» – как это связать? Вероятно, в первую очередь следует выяснить, *как забывается* мир. А забывается он так, что, если говорить специально о стихотворении «Осень», то в нем, по словам

Б. В. Томашевского, «противоречие между патетическим и условно “низким” утрачивается совершенно»¹¹. *Исчезает иерархическое неравенство «высокого» и «низкого», а следовательно, заново перестраивается вся картина мира.* Перестраивание это совершается на «сдвиге» от предпосылок и норм привычного видения. «Сдвиг», или *остранение*, и есть способ «забывания» мира. Каждый раз, когда «душа стесняется лирическим волнением», мир становится странным, увиденным как бы впервые, как бы после амнезии, стирающей в памяти все прежде столь знакомые и очевидные его черты. Поэт оказывается в том пространстве неименованности и неопределенности, в котором мир еще не собран, не связан воедино, не наделен мерой.

Не удивительно, что Пушкин при такой способности к остранинному видению «снял в своей поэзии противоречие между особой лирической речью и речью повседневной, сделав бытовые слова потенциальными носителями лирического смысла»¹². Для Пушкина все равноправно – и традиционно «высокие», идеальные, и «низкие», материальные, предметы. Все достойно поэтизации, все одинаково прекрасно, казалось бы, по одной только принадлежности к общему бытию. Ср. из той же «Осени»:

И с каждой осенью я расцветаю вновь,
Здоровью моему полезен русский холод;
К привычкам бытия вновь чувствую любовь:
Чредой слетает сон, чредой находит голод;
Легко и радостно играет в сердце кровь,
Желания кипят – я снова счастлив, молод,
Я снова жизни полон – таков мой организм
(Извольте мне простить ненужный прозаизм). (III, 263)

С точки зрения классической риторики все элементы этого отрывка отчетливо соотносятся с характерными приметам двух противоположных стилей – лирического и прозаического. Между тем пушкинский стиль не эклектичен. «На обломках старой лестницы стилей, – писал Б. В. Томашевский, – Пушкин создал единый... стиль, который равно можно назвать синтетическим»¹³. Но потому этот стиль и синтетичен, что сама поэзия для Пушкина есть способ приведения к синтезу разрозненных элементов картины мира.

3

В этом отношении интересен «Пророк» – стихотворение, стоящее в ряду наиболее часто (и многообразно) толкуемых и комментируемых. Мы не будем приводить примеры этих толкований, они достаточно хорошо известны. В наши задачи не входит и анализ общего смысла этого стихотворения. Мы только хотели бы указать на то в нем, что свидетельствует о пушкинском понимании (может быть, интуитивном) сущности поэзии.

В «Пророке» сказано, что после обретения нового зрения и нового слуха будущий поэт как бы заново открывает мир: его «зеницы» становятся «вещими», его слух улавливает

...неба содроганье,
И горний ангелов полет,
И гад морских подводный ход,
И дольней лозы прозябанье. (II, 338)

Затем вместо языка «в уста отверстые» вкладывается « жало мудрыя змеи», а вместо сердца – «угль, пылающий огнем», и так рождается пророк, к которому взывает «глас Бога»:

Восстань, пророк, и виждь, и внемли,
Исполнись волею моею,
И, обходя моря и земли,
Глаголом жги сердца людей. (II, 339)

Кажется, в литературе о «Пророке» уже отмечалось, что описание физической перемены поэта-пророка поразительно напоминает древнюю ритуально-мифологическую концепцию *обновления тела* жреца-шамана. По представлению, распространенному во многих архаических культурах, это «обновление тела» происходит во время обряда шаманской инициации. Ср., например: «Рассказывали, что у якутов будущий шаман подвергается рассечению, удалившись на священную гору, где лежит на свежесодранной бересте, как роженица или умерший. Считалось, что весь этот обряд он якобы наблюдает воочию: духи, зацепляя железным крючком, разрывают, отделяют все суставы, кости очищают, выскребая мясо и удаляя соки тела. Оба глаза вынимают из впадин и кладут отдельно. По окончании всей этой операции кости снова соединяют и сшивают железными нитками, а глазное яблоко (дословно – “воду глаз”) кладут обратно на место. Только после этого они (бесы) превращают его в шамана»¹⁴.

Шаман, жрец, прорицатель (*пророк*) – все они выступают в роли *посредников* между обществом и миром одухотворенной природы. С ними связана функция *памяти*, то есть сохранения тождества между наличным миропорядком и его изначальным мифологическим образом. Та же функция в эту древнюю эпоху придается и *поэту*. Ср. у Новалиса: «Поэт и жрец были вначале одно, и лишь последующие времена разделили их. Однако истинный поэт всегда остается жрецом, так же, как истинный жрец – поэтом»¹⁵.

Поэт – сказитель, его область – слово, словесные тексты, предание как таковое. Поскольку же «слово» в архаическую эпоху еще не отделяется от «дела», то поэт выступает таким же «служителем культа», как и шаман. «Поэт-прорицатель и жрец, – пишет В. Н. Топоров, – мистическим образом помнят или знают то, что было “в начале”»¹⁶ («помнить и знать» – их общая функция, что свидетельствует о глубоком сходстве и в определенном смысле о совпадении их ролей). В другой статье В. Н. Топоров отмечает, что второй после «царя» (вождя) важнейшей фигурой космологической эпохи был «поэт с его даром проникновения в прошлое, во

“время творения”... Поэт как хранитель обоженной памяти выступает хранителем традиций всего коллектива»¹⁷.

Воссоздавая освященный Памятью образ Вселенной, поэт действует как *ономатет* – установитель имен. «Немую до него Вселенную он сотворил в слове, собрав ее по частям, по элементам, которые он отождествил и выразил в звуке (нужно помнить об установке на мотивированность, сугубую неконвенциональность имени в архаичном сознании: поэт дает имя вещи или человеку только тогда, когда он найдет, откроет, выявит внутреннюю суть объекта, жестко связанную с ее наименованием)»¹⁸. Такое «заново-именование» мира должно совершаться *постоянно*, ибо архаический космос имеет свойство выходить из собственных границ, распадаться, и поэтому его надо все время «собирать» заново. Функция «собираания» принадлежит ритуалу, и в системе ритуала поэт – центральная фигура.

Воспроизведение имен в ритуале не есть их простое повторение. Воспроизвести имя – значит актуализировать элементы некоего первичного (и вечного) знакового ряда в отношении к еще неименованному, отождествить неименованное с уже известным именем. Ритуальная функция поэта, никогда не сводящаяся к простому репродуцированию знаков, заключается в творчестве именно таких имен.

Существенно, что для мифологического сознания поэт не только жрец, но и *жертва*. Общим для многих мифологий является следующий сюжет. Бог-Громовержец наказывает своих детей за какое-то преступление, совершенное ими или их матерью, *рассекая, расчлняя* их, превращая в обитателей подземного царства (мира мертвых). В этом царстве младший сын Громовержца находит воду жизни или, по другим версиям, напиток бессмертия, «мед поэзии» (тот, о котором говорится в Ригведе или Эдде) и возвращается на землю. Он становится родоначальником и как бы живым символом новой культурной традиции, смысл которой заключается в преобразовании косного и хаотического мира в мир гармонически организованный. Он поэт, автор нового мифа о мире, и он же его герой, то есть субъект и одновременно объект мифологического текста. Поэзия – это своего рода подражание первым поэтам: Орфею, Дионису и т. д., подражание прежде всего их жертвенной смерти и их воскресению в творческом подвиге. «Поэт связан и с небом, и с Землей, и с Подземным царством, с будущим и прошлым, с жизнью и смертью. Он двигается между этими крайностями и осуществляет медиацию между ними. Поэт, подобно Орфею, спускается в Преисподнюю, но возвращается, преодолев смерть»¹⁹.

Не находим ли мы в «Пророке» воспроизведение (конечно, невольное) древних представлений о мифоритуальном статусе и бытийном назначении поэта? Нельзя ли применить к этому стихотворению слова Бориса Пастернака о том, что «область подсознательного у гения не поддается обмеру»? Поэт-пророк – тот, кто переживает жертвенную смерть после рассечения/расчленения его тела, а затем возрождается в новом теле, все органы которого – иные по сравнению с телом обычного человека. Сказать, что это новое тело более чувствительно, чем старое, пожалуй, будет слишком мало; оно *более чем* чувствительно, оно целиком превращено в орган восприятия *сверхчувственного* (*слышится* и «неба содроганье, и гор-

ний ангелов полет» и т. д.). Это возмещение той жертвы, которую приносит поэт. Затем он, «как труп», лежит в пустыне, и оживляет его «глас Бога», то есть Слово, вестником которого он призван быть отныне. *Пророк* в данном случае – не просто прорицатель, предсказатель, человек, обладающий даром предвидения; пророк – *носитель Слова*. Это Слово всеобщее, оно имеет космический масштаб, в каждом конкретном его значении сквозит смысл «всего», – не случайно пророк должен с ним «обойти моря и земли» (ср. в песне якутского шамана: «Я всегда шаманю, // Обходя весь земной шар»²⁰), и *везде* оно будет «жечь сердца людей».

4

Что означает «пустыня» пророка? В чем смысл пребывания в «пустыне»? Как писал В. И. Иванов, пророк «лежит в пустыне» «не потому только, что и прежде ушел в мрачную пустыню, где и встретил серафима, но потому, что *разорваны отныне все прежние связи между ним и миром*»²¹ (курсив наш. – Н. Б.). Если разорваны эти связи, то пророк не просто остается в пустыне, – он целиком ей *принадлежит*; и только пустыня как форма его нового (поэтического) существования позволяет ему удержаться в позиции «посредника» между Источником Слова и миром людей, а также между различными уровнями бытия, которые он призван связать, соединить Словом. Пустыня – это тот «нулевой топос» (первичное пространство) смысла, в котором пророк-поэт пребывает *всегда*. Это то, что он вечно носит с собой, то, *откуда* звучит его речь.

Здесь следует сказать несколько слов о стихе «Глаголом жги сердца людей». Как известно, понимали его по-разному. Например, В. Вересаев настаивал на его чисто художественном истолковании: «Глаголом жги сердца людей», – да, это значит: волнуй, мучай людские сердца, как своенравный чародей, обжигай душу чад праха бескрылым желанием улететь с крепко держащей их земли»²².

В. Непомнящий в своей статье о «Пророке» возражает Вересаеву и трактует эту строку как призыв будить в людях голос *совести*: «Так что же тогда такое “жечь сердца”, зачем пророк-художник должен обжигать их, причинять им острое, как ожог, страдание? Задаваясь этим вопросом, Вересаев почему-то не догадывается о том, что “жжение сердца” может быть как-то связано с совестью, с ее угрызениями, – ведь всякому из собственного опыта известно, что совесть не только грызет, но и жжет. А ведь у Пушкина совесть и в самом деле именно жжет...»²³ И далее, в подтверждение этих слов, В. Непомнящий приводит строки из стихотворения «Воспоминание» («Когда для смертного умолкнет шумный день...»):

В бездействии ночном живей *горят* во мне
Змеи сердечной угрызенья... (III, 60)

Но мало ли о чем можно сказать: «горят»! Совесть, конечно, «жжет», однако разве это следует *из текста* «Пророка»? Почему именно совесть жжет? Почему только совесть? Это непонятно.

Вероятно, сам Пушкин скорее согласился бы не с В. Непомнящим, а, напри-

мер, с Мариной Цветаевой, в поэтическом «иммортиализме» которой явственно слышен отзвук соответствующих пушкинских интуиций (вспомним: «поэзия выше нравственности» и т. д.): «Художественное творчество в иных случаях некая атрофия совести, больше скажу: *необходимая атрофия совести*, тот нравственный изъян, без которого ему, искусству, пришлось бы отказаться от доброй половины всего себя. Единственный способ искусству быть заведомо хорошим – не быть». И в той же статье: «Если хочешь служить Богу или людям, вообще хочешь служить, делать дело добра, поступай в Армию Спасения или еще куда-нибудь – *и брось стихи*»²⁴ (курсив наш. – Н. Б.).

Совершенно не важно, *что* в сердцах людей обжигает пророческий «глагол», важно лишь, что он *способен* жечь. Слово, если оно причастно началу космической меры (назовем это начало по традиции *Логосом*) – это сила поистине огненная, то есть *разрушительная* для сердца «обычного» человека, заставляющая его превзойти себя, расшириться в себе до масштаба более чем человеческого.

Позиция пророка, как было сказано, есть «нулевой топос». Не значит ли это, что именно в ней «центрирован» мир? Там, где пророк, там и центр мира. Его положение можно представить так:

«неба содроганье и горний ангелов полет» *верх*
 «дольней лозы прозябанье» *середина*
 «гад морских подводный ход» *низ*

Пророк – на границе «верха» и «низа», в центре Вселенной. Он *связывает* собой (своим словом) «верх» и «низ». Но середина, то есть «срединный» мир в традиционном мифопоэтическом понимании (мир, в котором пребывает пророк вместе со всеми людьми, как равный им), – это еще не центр; центр там, где связность, единство, согласие противоположного. Центр – в «пустыне» пророка. Согласия (лада, гармонии) нет, если не звучит его слово, если не слышен «глагол», обжигающий сердца. Что же значит – обжечь? Это значит – поместить сердца в просвет подлинной «мирности» внутри очевидного, привычно-знакомого мира; в этом просвете человеческое «я», утрачивая узость индивидуального, обретает *свое место* во всеобщем бытии, становится соразмерным космосу, мера которого прозвучала в слове.

Можно предположить, что именно в этом и заключается сущность поэзии для Пушкина. Поэзия связывает противоположное, приводит его элементы в гармонию, удерживает эту гармонию звучанием «глагола», то есть онтологически «весомого» слова; при этом поэт – и жрец, и жертва мира, рождающегося в слове. Его слово каждый раз заново творит этот мир как «мерное» (и соразмерное человеку) бытие. Но сам он всегда в «нулевом топосе», там, где этой мерности еще нет, в царстве смерти, из которого его все время выводит (буквально – возрождает) Божественная воля.

¹ Гоголь Н. В. Собрание сочинений.: В 6 т. М., 1953. Т. 6. С. 155.

² Киреевский И. В. Нечто о характере поэзии Пушкина // Киреевский И. В. Избранные статьи. М., 1984. С. 30.

- ³ *Муравьева О. С.* Образ Пушкина: исторические метаморфозы // Легенды и мифы о Пушкине. СПб., 1999. С. 113.
- ⁴ *Гоголь Н. В.* Собрание сочинений: В 6 т. С. 154–155. Т. 6.
- ⁵ *Соловьев В. С.* Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // Пушкин в русской философской критике. М., 1990. С. 43.
- ⁶ Там же.
- ⁷ *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений: В 10 т. М., 1958. Т. 10. С. 141. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием номера тома римскими цифрами и страниц – арабскими.
- ⁸ *Шеллинг Ф.* Система трансцендентального идеализма // Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 480.
- ⁹ *Терц Абрам (Синявский А. Д.).* Прогулки с Пушкиным // Собр. соч.: В 2 т. М., 1992. Т. 1. С. 407.
- ¹⁰ *Седакова О.* Стихи. М., 1994. С. 242.
- ¹¹ *Томашевский Б. В.* Поэтическое наследие Пушкина (лирика и поэмы) // Томашевский Б. В. Пушкин. Работы разных лет. М., 1990. С. 243.
- ¹² *Гинзбург Л. Я.* О лирике. Л., 1974. С. 222.
- ¹³ *Томашевский Б. В.* Поэтическое наследие Пушкина (лирика и поэмы). С. 243.
- ¹⁴ *Сагалаев А. М., Октябрьская И. В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990. С. 95.
- ¹⁵ *Новалис.* Фрагменты // Литературная теория немецкого романтизма. М., 1934. С. 121.
- ¹⁶ *Топоров В. Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Тр. по знаковым системам. Тарту, 1971. Т. 5. С. 34. (Учен. зап. Тарт. гос. ун-та; Вып. 284).
- ¹⁷ *Топоров В. Н.* Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественно-научных знаний в древности. М., 1982. С. 20.
- ¹⁸ Там же. С. 23.
- ¹⁹ Там же. С. 23.
- ²⁰ Цит. по: *Сагалаев А. М., Октябрьская И. В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. С. 95.
- ²¹ *Иванов В. И.* Собрание сочинений: В 4 т. Брюссель, 1979. Т. 3. С. 185.
- ²² *Вересаев В.* В двух планах. М., 1929. С. 110.
- ²³ *Непомнящий В.* Пророк. Художественный мир Пушкина и современность // Новый мир. 1987. № 1. С. 144.
- ²⁴ *Цветаева М. И.* Искусство при свете совести // Собр. соч.: В 7 т. М., 1994. Т. 5. С. 353.

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

В. Я. Нагевичене

ГАРМОНИЧНЫЙ ЧЕЛОВЕК: ЧЕТЫРЕ ХРИСТИАНСКИЕ АЛЬТЕРНАТИВЫ

Вопрос реальности человека, в котором гармонично увязаны дух, душа и плоть, является одним из вечных философских вопросов. Между собой конкурируют две гипотезы: 1) в начале человеческой истории эмерджентно появился прототип гармонически-целостного человека. Из него затем, путем разложения на отдельные компоненты и через рекомбинацию разделенных частей в разных пропорциях, выросли и ныне сосуществуют все известные типы целостностей людей (по апостолу Павлу, люди духовные, душевные и плотские); 2) исходный соборный генотип есть выдумка чистой воды; соборного первочеловека никогда не было, изначально существовало все разнообразие типов целостности. Тем не менее важно заставить публику поверить, что либо совсем скоро, либо когда-нибудь в необозримом будущем весь ассортимент этих типов-заготовок сольется в массового «сверхчеловека» нового, совершенного и гармонического, типа.

Выведем четыре следствия из этих гипотез.

1. Из первой гипотезы вытекает то, что образец гармонической целостности человека прекратил свое объективно-реальное существование в глубокой древности и тем не менее идеал человека следует настойчиво культивировать, чтобы снова реализовать в будущем. Для этого потребуются особое систематическое воспитание (например, православное), направленное на оптимальную интеграцию всех сущностных сил людей в высшее соборное единство.

2. Из второй гипотезы следует, что золотого века никогда не было, но в будущем он с неизбежностью наступит. Идеал человека, рождающийся в мечтах теоретиков (Маркса, Ницше и др.), можно практически осуществить средствами революционного или эволюционного преобразования общества.

3. Распространено также третье, отрицательно-скептическое, решение проблемы гармоничности человека. Суть его в том, что в реальной истории человечества скорее всего никогда не было и не будет такого идеального человека, все компоненты которого (дух, душа и плоть) оптимально уравновешены и нацелены исключительно на добро.

4. Гармония многообразна, а различные виды гармонической целостности присущи всем людям во все времена, но не реально, а виртуально, в форме возможности, идеального проекта. Та или иная виртуальная гармоническая целостность есть «эйдос конкретного человека», «идея индивидуума».

Проблема реальности гармонически-целостного человека никогда не снимается с повестки дня и не «закрывается»; она была и всегда остается остро-актуальной. Ее можно отнести к числу «вечных» философско-религиоведческих проблем. Попытки решить эту проблему resultируются в ряде альтернативных моделей.

В истории западноевропейской философии все четыре названных вывода всегда конкурировали и по сей день продолжают бороться между собой за право идеологического первенства. Если быть точным, то в Европе исходные альтернативные учения о природе человека и смысле общественной истории сначала отливались в формы христианских вероучений, а позже профессиональные философы перекладывали их на язык секулярной метафизики. Так что между четырьмя богословскими и четырьмя философскими решениями обозначенной проблемы нетрудно обнаружить принципиальное сходство. И если философ углубляется в логический анализ христианского образа человека, то он порой способен обогащать спекулятивную метафизику новыми проблемами.

Христианская традиция не монолит, «вылитый из единого куска стали», а противоречивое единство множества идейных течений; и вполне естественно, что среди христианских философов и богословов нет и не может быть единогласия в принципиальном решении проблемы идеала гармонического человека. Для доказательства и иллюстрации этого тезиса сопоставим четыре альтернативных и широко распространенных богословско-философских учения внутри христианства, например, взгляды С.-М. Муна, Р. Нибура, Е. Г. Уайт, а также православных софиологов.

1. Сан-Мён Мун (родился в Корее в 1920 году), лидер «Ассоциации Святого Духа за объединение Мирового Христианства», постоянно доказывает, что *Бог сотворил Адама несовершенным*. Заметим, что Мун не только глава крупной религиозной деноминации и основатель Межрелигиозной интернациональной федерации за мир во всем мире, но также известный богослов, доктор философских наук, профессор. В своих религиозно-философских сочинениях он именуется «пророком», раскрывающим секреты Божьих замыслов, связанных со спасением человека и смыслом исторического процесса.

Вот что мы читаем в одной из его главных книг «Принцип объединения»¹: «Факт грехопадения также наталкивает на мысль о периоде развития: если бы человек сразу был создан совершенным, грехопадение вообще не могло бы произойти. Если бы совершенный человек, будучи воплощением добра, оказался способным совершить грехопадение, возникло бы сомнение в совершенстве добра,

совершенстве Самого Бога, как источника добра. До грехопадения человек еще не был совершенным, *он развивался в направлении совершенства* и мог встать либо на путь жизни, либо на путь смерти (Быт. 2:17).

Идеал Божьего творения – совершенство, поэтому Бог не мог создать Вселенную и человека таким образом, чтобы они навсегда остались несовершенными. Однако грехопадение произошло. Следовательно, человек в тот момент не был совершенным. На этом основании можно заключить, что грехопадение произошло, пока человек находился на стадии развития, то есть еще был несовершенен <...> из-за грехопадения творение лишилось своего властелина и центра гармонии (гармонии между духовным и физическим)². Итак, идеал массового гармоничного человека станет реальностью только в будущем благодаря усилиям Муна (и его жены) и мунистов. Похоже, Мун подает себя своим ученикам как воплощенное совершенство и улучшенный вариант Христа. А вот что он только что сказал в одном из своих выступлений в США в июне 2005 года: «В отношениях между душой и телом душа важнее. Тело живет примерно 100 лет и затем умирает, а душа, или дух, живет вечно. <...> Вам гораздо лучше установить хороший духовный эталон и затем привести свою жизнь в соответствие с этим эталоном. Сделайте себя человеком целостным и гармоничным, объединяя дух и плоть»³.

Что же, в формальной логике Муну не откажешь, однако его исходная посылка – *совершенное и гармоничное не способно к грехопадению* – нетрудно оспорить. Совершенное вполне можно разрушить, например каким-нибудь сильным внешним воздействием. В случае с первым человеком такой силой в Библии указан Люцифер. Хорошо известны примеры разрушения человеком первозданной природной гармонии. Можно, наконец, сослаться на сакральные тексты – мифы о ссорах между небожителями, рассказы о жестоких поступках Бога-Добра в Священных Писаниях и тому подобные примеры проявления зла во «вседоброй полноте бытия».

2. Оптимизму Муна, старающегося убедить публику в скором массовом распространении (под влиянием его организации) человека гармоничного типа, противостоят несколько «скептических» направлений христианско-теологической мысли, а среди них «диалектическая теология» Рейнхольда Нибура (1893–1971), крупного американского мыслителя. Теме идеала земного человека наиболее близка, среди впечатляющего множества монографий Нибура, его книга «Природа и судьба человека»⁴.

Дисгармоничность и агрессивную интолерантность людей всех времен и народов Нибур выводит из греховности, предзаданной Адаму Богом в самый момент его сотворения через главный атрибут родового человека – свободу. С тех пор люди свободны выбирать между добром и злом, а потому родовый человек является существом не только созидующим, но и одновременно разрушающим. Грех Адама и всех последующих людей укоренен в их неизбывном стремлении добиться независимости от Бога. Нибур заявляет, что каждый из нас в некотором смысле распинает Иисуса Христа и что противостояния между людьми – это *конфликты не между безгрешными и грешниками, а между разного рода грешниками*. Евангелие вовсе не есть только благая весть о любви. Многие христиане, рассуждает Нибур, уверовали в

возможность полностью преодолеть в будущем греховность и несовершенство людей путем неуклонного следования Евангелию. Но гуманисты ошибаются, будто на глубинном уровне своего бытия человек существенно добр.

Эта основная мысль Нибура выражена в его формуле: грех не менее универсален, чем любовь и добро, отсюда недопустимо в понятии сущности родового человека отвлекаться от принципа дисгармоничности любого земного человека. Предельная абстракция должна быть диалектической: «универсальный человек противоречив; в нем действуют законы любви и греха». Нибур обстоятельно доказывает, что в Новом Завете вовсе не предусмотрен триумф добра над злом ни на каком-то определенном этапе эволюции человечества, ни в конце всей истории. Тщетны попытки перекроить историю, занимаясь радикальным переустройством общества. Надо верить, заключает Нибур, что только тогда, когда человеческая история завершится и наступит Царство Божье, все противоречия между добром и злом будут сняты самим Богом. Но это Царство вне рамок истории земного человечества. Так что идеал гармонической целостности человека, согласно Нибуру, принципиально недостижим во веки веков – ни в начале, ни в конце человеческой истории.

Умозаключения Нибура кажутся вполне реалистичными и убедительными, отвечают постулатам диалектической философии. Вместе с тем из посылки о том, что человеческая свобода заключает в себе равносильные противоположности (потенции к творчеству и разрушению, подчинению Творцу и сопротивлению Ему, добру и злу, любви и греху и пр.), вовсе не следует с логической необходимостью, будто человек вообще не способен направить свою свободу на оптимальное уравновешивание всех своих сущностных сил. Ведь и разрушение подчас вполне конструктивно, а без доли зла добро лишается сил и чахнет. Если Бог все-таки «попустил злу», то разве не потому, что пожелал через принцип свободы сразу или позже сделать человека богоподобным? Против выводов Нибура подходят аргументы Муна, и наоборот, логика Нибура заставляет сомневаться в выводах преподобного Мун.

Вместе с тем заметим, что не все христиане расценивают злого Люцифера как противника Бога, препятствующего гармонии мира. Ж. Кальвин, один из крупнейших реформаторов христианства, напротив, отстаивал учение о сатане как верном и тайном слуге Бога. По мнению кальвинистов, без зла (разрушения, введения в заблуждение, испытаний и страданий) как всякое бытие, так и человек не могут быть полными, завершенными, совершенными. Бог нуждается в сатане и поручает ему – ради поддержания гармонического единства всех мировых противоположностей – испытывать мир и людей. Так что, по этой манихейской логике, без постоянного сохранения некоторого количества зла само добро не может быть целиком совершенным; настоящей гармонии требуется момент дисгармонии.

3. Наиболее распространенной в христианстве является *взгляд на Адама периода его безгрешности как на объективно-реальный образец и вечный притягательный идеал гармоничного человека*. Такой точки зрения придерживаются большинство православных, католических и протестантских философов и богословов. О православном воспитании человека соборного типа речь пойдет в другом

месте, а сейчас поищем характерный пример третьей трактовки свойств первочеловека в лагере протестантов.

Эллен (Елена) Уайт (1827–1915), основательница и идеолог Церкви адвентистов седьмого дня, безо всяких сомнений оценивает первозданного Адама как гармонически-целостного человека. Опираясь на свои «видения» (в ее жизни их у нее случилось более двух тысяч), Уайт написала десятки богословских книг, а по существу – комментарий к Библии. Книги этой пророчицы и по сей день переиздаются большими тиражами, в том числе и у нас в России. Ее формула сотворенного первочеловека, повторим, такова: «Адам вышел из рук Создателя гармоничным и безусловно совершенным во всех смыслах – духовном, умственном и физическом».

Вот как Уайт описывает Адама и Еву: «Его отличала благородная осанка и пропорциональность прекрасного телосложения. Он был более чем в два раза выше нынешних обитателей земли. Черты его лица были совершенны и великолепны, цвету лица были чужды желтизна и блеклость, румянец и здоровье играли в нем. Ева была немного ниже Адама – чуть выше его плеча. Она также была стройна, безупречно сложена и прекрасна. Эта безгрешная супружеская пара не носила никаких искусственных одежд. Они были одеты в неосязаемую одежду из света Божьей славы, какую носят ангелы. До тех пор, пока они жили в послушании Богу, их окутывало это сияние света. <...> Часть своего времени люди должны были посвящать приятным занятиям по уходу за садом, а часть времени отводилась для общения с ангелами, которые навещали их и давали им различные наставления»⁵.

Е. Г. Уайт, по сути, повторяет то же самое, что говорили об Адаме многие Святые отцы: в первочеловеке все было симметрично, гармонично и превосходно: дух, ум, чувства, воля и физическая плоть. Так, характеризуя исключительные умственные способности праотца человечества, они указывали на библейское свидетельство, что Адам нарекал имена всем животным (Быт. 2:20). Бог сотворил животных, а Адам, созданный по образу Творца, давал им имена и как бы сотворил Самому Богу. Древнегреческая мудрость гласит: «Тот, кто дал всему имя, был самым мудрым человеком на земле». Елена Уайт, например, считала, что все нынешние таланты и гении, обладающие феноменальной памятью, даром предвидения или какими-то другими поразительными способностями, суть лишь слабые отблески тех совершенств, которыми, по христианскому преданию, обладал Адам.

В видениях Е. Г. Уайт безусловно-совершенными были не только Адам и Ева, но и Едем, место их работы и отдыха. Она пишет: «Все сотворенное было величаво и безупречно. Посреди сада росло дерево жизни, слава которого превосходила все остальные плоды. Его плоды были похожи на золотые и серебряные яблоки и увековечивали бессмертие. <...> Первые безгрешные люди счастливо и безмятежно жили в Едеме. Им была дана неограниченная власть над всеми живыми существами. Львы и ягнята мирно резвились вокруг них или дремали у их ног. <...> Они осознавали, что все в мире создано в удивительной гармонии и порядке, и это свидетельствовало о бесконечной мудрости их Творца»⁶.

4. В русской православной антропологии важное место занимает учение о невидимом присутствии софийной гармонии внутри духовного мира всех людей.

Каждый человек задуман Богом для восхождения к какой-то конечной цели, и эта цель жизни, всякий раз особая, ведома лишь Творцу. *Во внутреннем плане самого глубокого и непостижимого уровня своей сущности индивид есть Божественный проект идеальной гармонической личности специфического типа.* Каждый такой эйдос-потенциал является безусловной ценностью в ансамбле всех идеальных личностей. Но он существует не физически-реально, а только как заданная траектория движения (судьба) реального индивида, духовный проект, возможность человеческого духа, потенция индивидуального восхождения к Абсолютному Духу.

С. Н. Булгаков характеризовал Софию как идею Бога о твари, идею-существо, образец личности, должное. Воплощаясь в тварный мир, София огрубляется, но имеет в себе возможность непрерывного приближения твари к себе, Софии Небесной⁷. П. А. Флоренский, различая Софию Небесную и Софию тварную, определяет последнюю как «собрание первообразов сущего»: «Единая в Боге, она множественна в твари и тут же воспринимается в своих конкретных явлениях как идеальная личность человека, как Ангел-Хранитель его, т. е. как проблеск вечного достоинства личности и образ Божий в человеке»⁸. Вполне можно согласиться с русскими софиологами в том, что, во-первых, могут быть разные формы гармонической целостности человека (об этом будет сказано позже), и что, во-вторых, *виртуальная* гармоническая целостность – в форме абстрактной или конкретной *возможности* – укоренена во внутренней сфере сущностных сил всякого индивида.

Итак, перед нами четыре альтернативных решения проблемы реальности гармонической целостности человека: 1) Адам был физически-реальным образцом такой целостности; 2) Адам не был таковым, но реализовать мнимый идеал гармонического человека в принципе когда-нибудь возможно; 3) в реальности никогда не было и никогда не может быть гармонически развитого человека; 4) та или иная разновидность гармонической целостности виртуально присуща каждому человеку во все исторические времена, но всегда только как нереализуемая в чистом виде потенциальная возможность.

Как же отнестись к этим теоретическим альтернативам? Считать истинной и идеологически ценной только какую-то одну из них? Скептически отвергнуть все три точки зрения как сомнительные и недоказуемые? Или попытаться каким-то образом диалектически синтезировать все эти три христианских взгляда?

Мы предпочитаем последнее, то есть позицию диалектического синтеза, какой бы она ни показалась на первый взгляд странной. И все же принципиальный синтез, вероятно, возможен, если более вдумчиво отнестись к понятию «гармоническая целостность». Богословы не утруждают себя выработкой однозначно-строгих дефиниций концептов «гармония», «совершенство», «пропорциональность» и т. п., чаще они предпочитают понимать их интуитивно, метафорично, поэтично; и тогда «есть либо совершенство, либо несовершенство, безо всяких опосредующих степеней между ними». Это препятствует обнаружению диалектического тождества противоположных учений.

Мы считаем, что следует сразу же отчетливо различить два смысла гармонически-совершенной целостности: а) *абсолютное* (безусловное, полное, точное) гармо-

ничное совершенство Бога как Полноты Бытия; б) *относительное* (условное, неполное, неточное) гармоничное совершенство Адама, Богочеловека Иисуса Христа и вообще любого человека гармонического склада. Только Бог определяется в Писаниях как безусловная Полнота Бытия, к которой ничего больше нельзя прибавить и у которой нет ни одного недостатка. Совершенство же человека (Адама и его потомков) не следует мыслить как окончательную завершенность и полноту, поскольку человек не является актуальной бесконечностью в физико-метрическом, ментальном, духовно-творческом и инструментально-техническом отношениях.

Номо sapiens постоянно эволюционирует, и если он способен стать относительно совершенным, то сама *мера совершенства исторического человека изменяется, проходит различные эволюционные уровни*. Если иметь в виду такие существенные параметры человеческого субъекта, как объем и качество знаний, практических умений, инструментально-техническую вооруженность, уровень физической культуры и т. п., то не лишено основания предположение, что совершенство безгрешного Адама есть всего лишь первая ступень относительного совершенства и условной гармоничности эволюционирующего человека.

Можно также предположить, что в истории все-таки действует закон отрицания отрицания, согласно которому после разрушения гармонической целостности безгрешного Адама и длительного периода *относительно дисгармонического развития* грешного человечества в принципе может произойти возвращение уже не одного человека, а великого множества людей к состоянию гармонии, причем на качественно более высоком уровне развития их духа, разума, воли, чувств, телесно-физических и технических возможностей.

Тут уместна аналогия с библейским отрицанием отрицания абсолютно-совершенной Полноты Бытия. Бог однажды решил на кенозис (опустошение себя) и явился на землю в ограниченном модусе сына плотника. Он лишил себя полноты знания и могущества («Я не знаю, только Отец знает», – отвечал ученикам Христос на их вопрос о конце света), был зверски замучен и распят, но потом воскрес как предвечный Господь Иисус Христос, обогащенный опытом своего человеческого страдания. Почему вечный, бесконечный, предельно полный, гармоничный и совершенный Бог попытался – в форме Богочеловека Христа – утратить абсолютные атрибуты и умереть? Ему больше не хотелось вечности, бессмертия и бесконечного всемогущества? Никто не сможет понятно объяснить это чудо, точно так же, как к разряду ежедневных физических чудес мы бы не отнесли неисчислимые проявления бесконечных и неизменных законов природы через свои ограниченные и временные модусы. Тем не менее Бог не умер, воскрес, равно как непрерывный кенозис закона природы никогда не завершается аннигиляцией самой номической всеобщности.

Теория диалектики пытается, хотя и крайне абстрактно, объяснить дисгармонический кенозис субстанции и последующее возрождение ее гармонической полноты следующим универсальным принципом: бесконечное проявляется только через конечное, а конечное – через бесконечное, и иначе они объективно-реально не существуют. Применительно к нашему случаю из этого принципа вытекает,

что всякое человеческое совершенство периодически претерпевает кенозис (становится дисгармоничным, несовершенным и т. п.), чтобы затем снова возродиться в обновленной форме.

Так ли уж Мун и Нибур противоречат друг другу? Допустим, мы теоретически проигнорируем низшую ступень совершенства Адама и сведем ее почти к нулю в сравнении с высшей ступенью сверхчеловека будущего (в трактовках Маркса или Ницше). Тогда можно вслед за Муном весьма неточно заявить: «Адам вовсе не был совершенным; человек станет по-настоящему совершенным когда-нибудь в будущем». Наоборот, переключив теоретическое внимание на *релятивность* (неполноту) всякого человеческого совершенства, нетрудно разглядеть «рациональное зерно» точки зрения Нибура: «безусловно гармонического человека не было, нет и не будет». Понять и в известной степени оправдать точки зрения Муна и Нибура (кажущиеся кому-то строгими альтернативами) вовсе не означает, что надо непременно отдать предпочтение какой-то одной из них. Обе они одинаково неточны в свете диалектико-логического анализа понятий «гармоническое совершенство человека» и «уровни и стадии его гармонии».

Теория диалектики требует рассматривать сущность целого как совокупность и «борьбу» всех его внутренних взаимоисключающих возможностей и тенденций – интеграции и дифференциации, созидания и разрушения, равновесия и доминирования. Важнейшие сущностные силы человека (прежде всего духовные и плотские потенции) чаще и дольше пребывают в неравновесном состоянии, но между ними иногда, на короткое время, устанавливаются относительное равновесие, гармония, симметрия. Вот в этом периодически возникающем и разрушающемся по разным причинам равновесии и можно скорее всего усматривать логическую основу понятия гармонически целостного человека. Нарушение же гармонии при перевесе одной из противоположных сущностных сил означает временную победу и преимущественную реализацию в человеке либо духовной, либо душевной, либо плотской тенденции.

Подчеркнем, что скорее всего любому человеку, даже самому униженному и падшему, присущ весь ансамбль такого рода тенденций, которые хотя бы на миг иногда и вдруг приходят в равновесие гармонического характера. Однако чаще мы наблюдаем в обычных людях односторонне-ограниченное проявление их богатой и противоречивой сущности и не успеваем уловить мгновения гармонии их виртуальной целостности.

¹ Мун С. М. Принцип объединения. М., 1995. С. 71–72, 80.

² Там же. С. 71–72, 80.

³ Мун С. М. Узы между людьми и континентами // Мир нравственности. М., 2005. № 13. С. 4.

⁴ См.: Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation. N. Y., 1941–1943.

⁵ Уайт Е. Г. История спасения. Заокский, 1996. С. 16–17.

⁶ Там же. С. 18.

⁷ См.: Булгаков С. Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 188.

⁸ Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины // Соч. М., 1990. Т. 1 (1). С. 329.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

О. М. Мухутдинов

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ПРОБЛЕМА АНТРОПОЛОГИИ

«Бытие и время» Мартина Хайдеггера вышло в свет в начале 1927 года. Содержание работы недвусмысленно указывало на то, что здесь предпринималась новая феноменологическая попытка обоснования метафизики в качестве основополагающего исследования сущего в целом. Эта попытка осуществлялась не на пустом месте. Решение поставленных в фундаментальной онтологии задач требовало постоянного присутствия в поле зрения связи современных идей с западноевропейской философской традицией, идущей от древнегреческой философии через христианскую средневековую метафизику к философии Нового времени.

«Бытие и время» было опубликовано в издаваемом Гуссерлем «Ежегоднике феноменологии и феноменологической философии» и посвящено самому Гуссерлю, основоположнику феноменологической философии и учителю Хайдеггера. Гуссерль в начале 20-х годов на вопрос, что такое феноменология, отвечал: «Феноменология – это я и Хайдеггер». Тем удивительнее выглядит реакция Гуссерля на появление книги Хайдеггера: «Хайдеггер транспонирует или переносит конститутивно феноменологическое прояснение всех регионов сущего и универсального, тотального региона мира в антропологическое. Вся проблематика есть перенос, Ego соответствует Dasein etc. При этом все становится глубокомысленно неясным и философски теряет свою ценность»¹.

В этом ясно и отчетливо формулируется расхождение принципиальных метафизических позиций Гуссерля и Хайдеггера по отношению к идее феноменологического исследования, расхождение, которое просматривалось уже в ранних лекционных курсах Хайдеггера. Гуссерль видит проблему в свете противоборства

двух тенденций – трансценденталистской, к которой относится первоначальная конститутивная феноменология, и антропологической, к которой принадлежит фундаментальная онтология «Бытия и времени». В июне 1931 года Гуссерль читает перед кантовскими обществами Франкфурта, Берлина и Галле доклад «Феноменология и антропология», который начинается с утверждения: «В последнее десятилетие, как известно, среди молодого философского поколения Германии развивается быстро увеличивающаяся склонность к философской антропологии. Философия жизни В. Дильтея, антропология нового типа, оказывает теперь сильное воздействие. Но и так называемое феноменологическое движение оказалось захваченным новой тенденцией. Только в человеке, а именно в учении о сущности его конкретного существования в мире, должно заключаться истинное основание философии»². Стремление построить феноменологическую философию на основании анализа существования человека есть не что иное, как возвращение к антропологизму или психологизму, отвергнутым еще в «Логических исследованиях».

Если бросить поверхностный взгляд на фундаментальную онтологию с позиции конститутивной феноменологии, то можно сказать, что «Бытие и время» представляет собой аналитику существования, фундаментальной характеристикой которого является в-мире-бытие. Мир не просто дан существованию в некотором отношении, но полагается вместе с самим существованием. Наивное мышление принимает существование мира как само собой разумеющийся факт: мир есть для мышления в повседневной и научной установке совокупность реального как объективно сущего. Само существование является фактическим. Для трансцендентальной феноменологии исследование существующего в естественной установке оказывается недостаточным. Условием феноменологического исследования является не анализ эмпирически данного, но сущностное созерцание, которое «не имеет ничего общего с “опытом” в смысле восприятия, воспоминания или подобных им актов, и, далее, не имеет ничего общего с эмпирическим обобщением, которое экзистенциально сопоставляет в своем смысле индивидуальное существование опытных отделностей. Созерцание созерцает *сущность* как *сущностное бытие* и не созерцает и не полагает ни в каком смысле *существование*. Согласно этому созерцание сущности не является познанием *matter of fact*, не включает в себе и тени какого-либо утверждения относительно индивидуального (скажем, естественно-го) существования»³. Фундаментальная онтология является экзистенциальной аналитикой и именно аналитикой человеческого существования, а потому подпадает под общую критику антропологизма как разновидности психологизма.

Тем не менее в связи с этим рассуждением следует поставить два вопроса. Во-первых, не является ли критика понимания философии в качестве антропологии ошибочной по своей сути, ведь исторические философские системы так или иначе ставят проблему человека в центр своего внимания? Во-вторых, затрагивает ли эта критика существенные основания экзистенциальной аналитики Хайдеггера? Анализ этих моментов позволяет найти отправную точку для определения ведущей идеи фундаментальной онтологии.

Ответ на первый вопрос, как кажется, не представляет ни малейшего затруднения. Антропологическая проблематика не просто находится в центре философских исследований, более того, вся трансцендентальная философия может быть сведена к антропологии. Для доказательства последнего положения достаточно упомянуть знаменитые кантовские вопросы, в которых объединяются теоретические и практические интересы разума. Эти вопросы появляются впервые в разделе «Трансцендентальное учение о методе» «Критики чистого разума», где Кант приводит лишь три вопроса: «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я смею надеяться?»⁴ Вопрос о человеке здесь отсутствует, речь идет о возможности философии как науки о сверхчувственных предметах – о Боге, свободе и душе – с практической точки зрения. Впоследствии эти три вопроса дополняются четвертым, в результате задачи философии формулируются следующим образом:

- «1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я смею надеяться?
4. Что такое человек?

На первый вопрос отвечает *метафизика*, на второй – *мораль*, на третий – *религия* и на четвертый – *антропология*. Но, в сущности, все это можно было бы причислить к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему»⁵.

Последним замечанием можно было бы вполне удовлетвориться, для того чтобы считать излишней критику антропологических тенденций в философии. Этому препятствует, правда, ряд обстоятельств, сопутствовавших выдвижению вопросов. Прежде всего речь идет о том, что приведенные вопросы определяют задачи философии по мировому понятию или, по выражению Канта, философии во всемирно-гражданском значении, в то же время Кант упоминает о существовании философии по школьному понятию или философии как рациональном познании из понятий. Вопрос о внутренней связи философии по школьному и по мировому понятию в лекциях по логике не обсуждается, равно как не обсуждается и проблема их общего основания, а также отношения этого основания к самим вопросам.

Следует обратить внимание на то, что метафизика, которая должна дать ответ на первый вопрос, сама является проблематической дисциплиной. Различные догматические определения метафизики могут быть выражены в следующей формальной дефиниции: «Она есть наука о том, как с помощью разума переходить от познания чувственного к познанию сверхчувственного»⁶. Метафизика есть рациональное познание, то есть познание из одних только понятий. Метафизика до Канта содержала в себе две части: *metaphysica generalis* и *metaphysica specialis*; первая представляла собой систему понятий, которые могли бы применяться к предметам познания, не принимая во внимание возможное различие регионов существующего; вторая подразделялась на три рациональные дисциплины – психологию, космологию и теологию. Предметом психологии являлась проблема существования души и ее бессмертия, космология занималась исследованием мира в целом, теология ставила перед собой задачу познания Бога, в частности рационального доказательства его бытия. Обоснование и построение *metaphysica specialis*

рассматривалось как достижение конечной цели метафизики вообще. Эта традиционная метафизика рассматривалась как первая философия, то есть как абсолютная наука, но критическая философия поставила правомерность ее притязаний на научность под сомнение. Для этого было достаточно показать, что познание начинается с созерцания, для которого мышление служит лишь средством, а отнюдь не самостоятельным источником знания. Поскольку метафизика в качестве рациональной дисциплины исключала созерцание в качестве возможности познания, метод ее работы не мог быть признан подлинно научным.

Научное исследование опирается на всеобщие и необходимые положения, кроме того, наука предполагает прогресс в познании определенной предметной области. Догматическая метафизика не могла быть приравнена к строгому научному познанию и в этом смысле. В отличие от математики и естествознания, после Галилея и Ньютона также ставшего математическим, метафизика Нового времени не существовала в форме действительной науки, но скорее в форме стремления к обоснованию собственной научности. Несмотря на это, Кант признает, что метафизика все же представляет некий вид познания: метафизика существует как *metaphysica naturalis*, *die Naturanlage des Menschen*. Традиционный перевод выражения *die Naturanlage des Menschen* посредством понятия «природная склонность человека» является буквально точным и в то же самое время ничего не говорящим. *Die Anlage* означает: «задаток, расположенность к чему-либо»⁷. Речь идет о такой расположенности, которая присуща природе, то есть сущности человека. Эта расположенность не является каким-то случайным и зависящим от внешних обстоятельств свойством, но предшествует всему познанию вообще в качестве первоначальной определенности существования человека. Понятие «*die Naturanlage*» означает поэтому «естественная предрасположенность». Метафизика есть естественная предрасположенность существования человека, возможность метафизического познания заложена в самой человеческой природе.

Если метафизика является той дисциплиной, которая по своему определению стремится выйти за пределы эмпирического знания и достичь познания сверхчувственного, если чувственное ближайшим образом представляет собой естественное, принадлежащее области природы, а сверхчувственное есть сверх-естественное, превосходящее границы природного существования, то из этих оснований следует весьма примечательный вывод: метафизика существует первоначально хотя и не как наука, но все же как естественная предрасположенность природы человека к исследованию сверх-естественного. В понятии метафизики заложена идея принадлежащего сущности человеческого существования перехода от познания чувственного к познанию сверхчувственного. Этот переход терминологически понимается как трансценденция. Критика чистого разума как исследование возможности существования метафизики в качестве науки есть одновременно определение сущности определяющей существование человека трансценденции. Поэтому критическая философия понимается Кантом как трансцендентальная философия: «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это

познание должно быть возможным a priori. Система таких понятий называлась бы трансцендентальной философией»⁸.

Понятие трансценденции не является между тем однозначным и используется в различных значениях. В западноевропейской философской традиции существуют два основных представления о сущности трансценденции. Первое опирается на различие трансцендентного и имманентного, причем под имманентным здесь понимается все то, что является данностью сознания субъекта. В противоположность имманентному трансцендентное находится не «внутри» субъекта, но может быть обнаружено только вовне. Трансцендентное есть нечто противостоящее субъекту, но необходимо стоящее в соотношении с ним. Между сознанием субъекта и тем, что лежит вне сознания, существует граница, через которую субъект должен «перешагнуть», чтобы объект был каким-то образом воспринят. Проблема возможности перехода от внутреннего к внешнему посредством преодоления границ сознания составляет сущность гносеологического понятия трансценденции. Теологическое понятие трансценденции указывает на различие между трансцендентным как безусловным и контингентным как обусловленным. В этом смысле трансценденция представляет собой переход от обусловленного к безусловному. То, что само по себе безусловно и является основанием для чего-то другого, бесконечно отличается от обусловленного по способу бытия. Отношение, определяющее сущность теологического понятия трансценденции, это отношение между Творцом и сотворенным. Поскольку трансцендентное указывает на абсолютное, то есть божественное, постольку трансценденция и называется теологической. Оба этих понятия трансценденции присутствуют в критической философии Канта: «Трансценденция в кантовском смысле выхода за пределы границ опыта (*des Übersteigens der Erfahrung*) обладает двояким значением. Она может означать, во-первых, переход в границах самого опыта к данному в опыте как таковому, т. е. к многообразию явлений (*innerhalb der Erfahrung das in ihr Gegebene als solches, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, überschreiten*). Это положение оказывается действительным в отношении представления о “мире”. Далее, трансценденцией называется выход за пределы явления как конечного познания вообще и представление возможного целого всех вещей как “предмета” *intuitus originarius*. В этой трансценденции возникает трансцендентальный идеал, в противоположность которому мир является ограничением и предметом конечного, человеческого познания в его тотальности»⁹.

Metaphysica naturalis первоначально является определением теологической трансценденции. Определение границ нашего познания требует исследования сущности гносеологической трансценденции. Однако простой перенос результатов исследования гносеологической трансценденции на теологическую оказывается невозможным. Для того чтобы определить границы различных способов трансценденции, требуется поставить вопрос об их основании: основанием различных способов трансцендирования в отношении сущего является первоначальная онтологическая трансценденция. Выявление онтологической трансценденции в качестве конститутивного основания нашего существования является условием возможности разрешения проблемы априорного синтеза.

Вопрос о сущности трансценденции является решающим для понимания идеи критической философии. «Критика чистого разума» включает в себе идею трансцендентальной философии, то есть такого познания, которое занимается не столько предметами, сколько видами нашего познания а priori. Вопреки утверждению Г. Когена, считавшего, что виды нашего познания, о которых упоминает Кант, это математика и естествознание¹⁰, следует заметить, что в действительности здесь имеется в виду то, что «существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно чувственность и рассудок: посредством чувственности предметы нам даются, рассудком же они мыслятся»¹¹.

Теперь следует поставить вопрос: является ли возможным определение сущности трансценденции в границах антропологического анализа и может ли быть метафизика причислена к антропологии? Прежде чем дать ответ на этот вопрос, следует принять во внимание еще одно обстоятельство, относящееся к возможности истолкования второго вопроса – вопроса о долженствовании.

Проблематичность отнесения практической философии к антропологии заключается в том, что действительное понимание идеи человека достигается не на пути позитивного логического определения или описания в рамках антропологического анализа. Исследование сущности человека предполагает выявление конститутивных элементов, определяющих характер его существования. Этот анализ осуществляется Кантом не в антропологических сочинениях, а в работе «Религия в пределах только разума». Элементы определения человека включают в себя прежде всего животность, характеризующую человека как живое существо, и человечность, которая связана со стремлением судить о себе в сравнении с другими и характеризует человека как существо живое и вместе с тем разумное. Тем не менее действительное понятие человека должно включать в себя задатки личности, согласно которым человек определяется как существо разумное и свободное. Поэтому ни *personalitas transcendentalis*, понятие которой составляет идея трансцендентального единства апперцепции, лежащей в основании единства нашего опыта, ни *personalitas psychologica*, как единство эмпирического сознания, не могут дать полного определения сущности человека. Такое определение достигается лишь в том случае, когда личность понимается как *personalitas moralis*. Элементы, составляющие основания предрасположенности существования человека в качестве личности, конституируют «способность воспринимать уважение к моральному закону как сам по себе достаточный мотив свободного определения воли»¹². Чувство уважения к моральному закону раскрывает существование человека в его достоинстве.

Понятие *personalitas moralis* позволяет отграничить существование человека в отличие от способов бытия иных регионов сущего: человек существует в качестве цели в самом себе, но не как средство, то есть не в качестве вещи. Последнее определение лежит в основании подразделения метафизики на метафизику природы и метафизику нравственности. Но в таком случае вопрос о долге действующего оказывается метафизическим, а понимание сущности человека принадлежит

именно метафизике, а не антропологии. Это становится еще более очевидным, если принять во внимание, что практическая философия Канта является исследованием условий возможности трансценденции в отношении сверхчувственного, не связанной с теоретическим догматическим познанием.

Исследование сущности трансценденции вообще не является проблемой антропологии и не может быть осуществлено в ее границах. Более того, трансцендентальная философия является основанием всякой возможной антропологии. Антропология в качестве онтического учения о человеке может возникнуть лишь тогда, когда трансцендентальные основания существования человека оказываются в достаточной мере разработанными. Если следовать тому, что на деле происходит в критической философии Канта, то следует признать, что вопросы «Что я могу знать?», «Что я должен делать?», «На что я смею надеяться?» не могут быть просто причислены к антропологии. Само отношение между вопросами следует переоценить.

Дело обстоит таким образом, что вопросы Канта с необходимостью заключают в себе круг. Предварительное, хотя и смутное и неотчетливое понимание идеи человека предшествует вопросам о возможности познания, долге действия и надежде на неопределенное будущее. Три первых вопроса являются внутренне взаимосвязанными, каждый из этих вопросов по отдельности уже предполагает два других. Вместе с тем три первых вопроса не сводятся к четвертому, но конституируют его. Решающим для понимания сути кантовских вопросов оказывается следующий за ними в «Логике» небольшой фрагмент, остающийся, как правило, без внимания. Кант утверждает: «Итак, философ должен определить:

1. Источники человеческого познания,
2. объем возможного и полезного применения всякого знания и, наконец,
3. границы разума»¹³.

Это означает, что принципиальной задачей метафизики становится выявление сущности первоначальной онтологической трансценденции. Для разрешения этой задачи требуется соответствующая методология, которая не может быть представлена антропологической философией. Антропология не является основополагающей философской дисциплиной. Однако это свидетельствует лишь о правомерности критики в отношении антропологических (то есть психологических) тенденций в философии. Вопрос о том, не является ли фундаментальная онтология Хайдеггера в действительности очередной разновидностью антропологического способа исследования сущего, остается открытым, а возражения Гуссерля кажутся совершенно справедливыми, поскольку сам Хайдеггер понимает экзистенциальную аналитику *Dasein* как онтологию человеческого существования. Тем не менее Хайдеггер утверждает, что намерением его работы является не построение антропологии, но подготовка основания для разработки вопроса о бытии. Одна из возможностей для разрешения этой проблемы заключается в том, чтобы представить взгляд на антропологию с позиций фундаментальной онтологии «Бытия и времени».

Термин «антропология» обладает многозначностью, которая не может быть представлена в одном понятии. В самом широком смысле антропология рассматривается как учение о человеке как телесно-душевно-духовном единстве и вклю-

чает соматическую, биологическую, психологическую и культурную антропологию. Идея антропологического исследования возникает из постоянно возобновляющегося интереса к проблеме человека. Поэтому и в философии наряду со стремлением к метафизике существует в качестве главной тенденции стремление к антропологии. Философская антропология не является отдельным направлением в современной философии, но выражает общую ее черту: анализ проблемы человека в качестве центральной проблемы философии.

Но если в рамках философской антропологии осуществляется отграничение человека как особого региона сущего от других видов сущего, то это означает лишь, что разработка идеи человека ведет к появлению специальной дисциплины, занимающей место в ряду прочих региональных философских наук. В таком случае антропология не может претендовать на роль основополагающей философской дисциплины. Это не означает, что достоинство антропологических исследований должно быть поставлено под сомнение, ибо антропология сама является способом существования человека¹⁴. Речь идет лишь о том, что антропология как эмпирическая дисциплина, несмотря на все попытки, оказывается неспособной представить удовлетворительное прояснение понятий действительности, бытия и истины.

Поэтому Хайдеггер с самого начала противопоставляет фундаментальную онтологию антропологии и связанным с ней биологии и психологии. Это принципиальное разграничение обусловлено целым рядом обстоятельств. Прежде всего, традиционная антропология зачастую исходила из такого способа исследования человека, в рамках которого идея человека рассматривалась из определения естественно сущего (*Vorhandenheit, Vorhandensein*); человек есть не что иное, как *ein Ding unter den Dingen*, «вещь среди вещей». Эта тенденция постепенно преодолевается в немецкой философии XVIII–XX веков, однако и в новейшей антропологии сохраняются непроясненные до конца предпосылки анализа сущности человека в связи с основными определениями человека в древнегреческой философии и христианской теологии. Это, во-первых, дефиниция человека как *zōon logon echon*, разумного существа, обладающего речью, – дефиниция, в которой *zōon* понимается как вид естественно сущего; во-вторых, библейское представление о человеке как образе и подобии Бога. Оба этих тезиса, несмотря на то, что в каждом из них подчеркивается отношение к различным областям сущего и соответственно различие способов движения к сущему, основываются на некоей неопределенной идее трансценденции. В теологическом отношении «идея “трансценденции”, [закрывающаяся в том], что человек есть нечто такое, что простирается за свои пределы (“über sich hinauslangt”», уходит корнями в христианскую догматику, о которой никто не скажет, что она онтологически рассматривала проблему бытия человека»¹⁵. Но также и античное понимание человека как *zōon logon echon* указывает на понятие трансценденции, ибо это определение связано с представлением о человеке как *zōon politikon*, что предполагает движение, преодолевающее границы собственного «единичного» существования. Существование человека в качестве *zōon politikon* есть «*die Existenz des Daseins in der Polis*»¹⁶.

Вместе с проблемой трансценденции антропология упускает из поля зрения и вопрос о бытии человека, что приводит к онтологической неопределенности ее оснований. Следствием этого является несоразмерная сути дела система категориальных определений. Антропология нуждается в трансцендентальном обосновании, фундаментальная онтология в этом случае является трансцендентальной философией в кантовском смысле этого понятия, поскольку в рамках экзистенциальной аналитики существования должна быть разработана концепция онтологического понимания, лежащего в основании всякого возможного отношения к существу. И здесь позиция Хайдеггера оказывается полностью созвучной позиции Гуссерля: «Если мыслить до конца последовательно проведенную идею позитивного рационального познания мира и продумать до конца последние основания этого познания, то позитивная наука о мире сама трансформируется в трансцендентальную»¹⁷. Трансцендентальное исследование должно предшествовать философской антропологии. Но фундаментальная онтология, поскольку она исходит из представления о существующем мире, не преодолевает, с точки зрения Гуссерля, наивность естественной установки и потому может считаться лишь заблуждением.

Полемика Гуссерля и Хайдеггера вокруг идеи экзистенциальной аналитики существования является одновременно дискуссией относительно сущности феноменологии, т. е. «философии как строгой науки». Хайдеггер подчеркивает трансцендентальные намерения фундаментальной онтологии, однако эти утверждения не следует воспринимать как само собой разумеющиеся: для того чтобы снять все подозрения в антропологизме и упрощении первоначальной проблематики трансцендентальной феноменологии, необходимо показать, каким образом ставится и решается проблема трансценденции в «*Sein und Zeit*». Поскольку «*Sein und Zeit*» решает проблему существования в свете экспликации его трансцендентально-временной структуры, фундаментальная онтология является исследованием трансцендентального характера.

¹ Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*. Hrsg. von Roland Breuer // Husserl-Studies 11. 1994. 1–2. S. 3–63.

² Husserliana. Bd. XXVII. Aufsätze und Vorträge (1922–1937). Dordrecht; Boston; L., 1989. S. 164.

³ Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 152. Для сравнения можно привести свидетельство Р. Ингардена: «Итак, я принялся за формально-онтологическую работу. И тогда Гуссерль сказал мне: это-то как раз и неправильно! Вы стали онтологом, а вам нужно просто осуществить редукцию, нужно сразу броситься в воду, чтобы в потоке конститутивных проблем ухватить действие конституирования. Тогда вы увидите, что онтология на самом деле – закрытый путь, что в конечном счете все действительно должно быть редуцировано. Лишь тогда станет ясно, что все онтологическое исследование – потерянный труд!» (Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. М., 1999. С. 160).

⁴ Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 661.

⁵ Кант И. Логика // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 332.

⁶ Кант И. О вопросе, предложенном на премию Берлинской Королевской Академии Наук в 1791 г.: какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Соч. Т. 6. М., 1964. С. 180.

⁷ «Под предрасположенностью (Anlage) некоей сущности (Wesen) мы понимаем как конститутивные элементы (Bestandstücke), так и формы их связи, необходимые для того, чтобы быть такой сущностью» (Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. С. 98).

⁸ Кант И. Критика чистого разума. С. 121.

⁹ Heidegger M. Vom Wesen des Grundes. Frankfurt a. M., 1995. S. 33.

¹⁰ См.: Cohen G. Kommentar zur Kants «Kritik der reinen Vernunft». Leipzig, 1920. S. 19.

¹¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 123.

¹² Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. С. 97.

¹³ Кант И. Логика. С. 332.

¹⁴ Антропология является «главным способом экзистенции, в котором сегодня движется существование человека, способом существования, чьи основания и бездны, возможности и действия мы можем увидеть и постичь лишь издалека» (Heidegger M. Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (Sommersemester 1929). GA, Bd. 28. Hrsg. von Claudius Strube, Frankfurt a. M., 1997).

¹⁵ Heidegger M. Sein und Zeit. S. 49.

¹⁶ Heidegger M. Vom Wesen des Grundes. Frankfurt a. M. 1995. S. 40.

¹⁷ Husserliana. S. 181.

И. В. Зиновьев

ТАНАТОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В НАСЛЕДИИ Л. П. КАРСАВИНА И ПРОБЛЕМА ТЕРПИМОСТИ

С начала 1990-х годов имя Льва Платоновича Карсавина стало известным многим читателям, а не только специалистам в области истории русской мысли и духовности. Карсавин – один из пассажиров знаменитых «философских пароходов». Однако в отличие от многих из них он разделил не только их эмигрантскую участь, но и стал пленником сталинского ГУЛАГа. Пленником добровольным. Многие факты говорят о том, что Карсавин принес себя в жертву новой коммунистической Родине, отказавшись уезжать из послевоенной Литвы, где преподавал. Всей своей жизнью и особенно смертью Лев Платонович утвердил многие теоретические положения, высказанные в статьях и книгах, вышедших из-под его пера.

В советский период имя философа часто упоминалось в связи с деятельностью евразийцев, философа справедливо причисляли к последователям концепции всеединства В. С. Соловьева¹. В последние годы все большее внимание уделяется религиозной составляющей теоретических построений Карсавина. Однако даже специалисты углубленно не рассматривали тему смерти в наследии русского мыслителя, проходящую через все его творчество, а лишь намечали важнейшие направления для дальнейшего изучения. Мы, в свою очередь, намерены дополнить их еще одним аспектом, который можно обозначить как танатологический диалогизм, то есть отказ от однозначного, монологического, подхода к пониманию смерти как «злейшего зла» и признание ее духовной ценности для грядущего возрождения всего человечества.

Данная тема (Карсавин рассматривал не только все аспекты проявления смерти в тварном и умопостигаемом мирах, но и прямо обращался к смерти как к некоему высшему мистическому и духовному процессу) обозначена уже в первых фи-

лософских работах русского мыслителя. А в таких значительных творениях, как «О личности» (1929) и «Поэма о Смерти» (1931), танатологический диалогизм получает наиболее полную и глубокую трактовку, что позволяет говорить об оригинальном подходе мыслителя к исключительно актуальной сегодня проблеме терпимости.

Как было упомянуто ранее, Лев Платонович Карсавин является последователем соловьевской концепции всеединства, а потому и свое собственное учение развивает в данном контексте. Однако он идет дальше В. С. Соловьева в своем понимании развития человечества и предлагает собственную трактовку всеединства.

«Принцип всеединства, – пишет известный исследователь карсавинского творчества, – характеризует реальность в ее статическом аспекте, как некое пребывание. Карсавину же как историку всегда было свойственно видеть реальность динамически, под знаком движения, процесса; и эти ее стороны не отражались достаточно в принципе всеединства. Поэтому, в дополнение к данному принципу, в его картине реальности всегда присутствует и другой – универсальный принцип становления, изменения реальности. Этот принцип – “триединство” или же совокупность трех взаимно упорядоченных ступеней, обладающих общей, единой сущностью. Тексты показывают, что окончательная трактовка триединства у Карсавина сложилась не сразу, ибо для ступеней своей триады он употребляет разные термины, несущие и разное философское содержание. Он рассматривает триаду *потенциальность – становление – актуальность*, пробует чисто назывной вариант: *Первое – Второе – Третье*; и приходит наконец к окончательному: *первоеединство – разъединение – воссоединение* или же, в более точной и полной форме, – *первоеединство – саморазъединение – самовоссоединение*. Как ясно из этой формулы, Карсавиным мыслится единство, которое самовоссоединяется через саморазъединенность. Именно такую динамическую модель он утверждает в качестве универсальной парадигмы бытийного изменения»² (курсив автора цитаты. – И. З.).

Смертные грехи и разъединенность людей. Со вторым членом карсавинской триады прочно связана танатологическая проблематика, возникновение которой уже просматривается в сочинении 1919 года «Saligia, или Весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах». В самом названии этой работы, построенной в форме душеспасительной беседы, точнее в ее подзаголовке, заявляется тема смертных, то есть наиболее катастрофичных для души христианина грехов. По форме это беседа, по содержанию – первый набросок будущей карсавинской системы всеединства.

Рассуждая о зле постепенного умирания и распада человеческого тела, являющего собой безусловное страдание, Карсавин трактует этот процесс во взаимосвязи с блаженством. «Нет ни блаженства без страдания, ни страдания без блаженства: одно необходимо сопутствует другому»³. По связи с блаженством можно, считает Карсавин, умозаключить, что страдание есть проявление Бога в мире. Но далеко не все приемлют этот очевидный для христианского мыслителя факт. Чтобы пояснить истоки такого непонимания, Карсавин вводит категорию «второ-

го я», то есть тварного отъединения «я» от Бога. «Второе я» противопоставлено «первому я», то есть «я в Боге» или «истинному я».

«Второе я» стремится к самоуслаждению, а не к наслаждению Богом. «Поэтому наслаждение “второго я” недостаточно сильно. Но оно и недостаточно полно. Не полно оно потому, что, отъединившись от Бога, недостаточно Им обладает, а недостаточно обладая Богом, не может достаточно обладать и всеми другими “я”, которые едины с ним только в Боге. Оно считает все своим. Однако оно могло бы считать все своим, только став “первым я”, т. е. в Боге, и тогда для него свое было бы то же самое, что и чужое, вернее – для него не было бы ничего только своего или только чужого, а все – и свое, и чужое, и Божье. И забыло второе “я” о неразрывной связи наслаждения со страданием, не соединяет самоуслаждения с самозабвенным услаждением собою Бога и других»⁴.

«“Первое я” стремится к обладанию всем для себя, но действительно всем, т. е. оно хочет обладать еще и тем, что все и сам Бог обладают обладаемыми им дарами. Оно знает, что нельзя обладать Всеединством вне Всеединства и хотя бы в малейшем отъединении от Него, знает, что такое настоящее, полное обладание. А жалкое “второе я”, конечно, не может наслаждаться всем чрез самоотдачу, потому что оно не отдает себя Всеединству, а сжато в себе самом; всякая отдача другому чего бы там ни было кажется ему, попытавшемуся обокрасть Всеединство, лишением, потерей и воровством. Оно не знает, что, отдай оно свое другим, желание его не уменьшится, а возрастет, наслаждение не умалится, а усилится и безгранично расширится. И рост наслаждения кажется ему отказом от него, рост единения чрез самоотвержение – смертью»⁵.

Так проводится очевидная для Карсавина уже в ранний период творчества мысль не только о связи человеческого страдания и наслаждения, но и о связи наиболее полного наслаждения с самоотдачей человека Всеединству, приравняемому к Божественной или Абсолютной полноте. Примечательно, что самоотвержение человека представляется его «второму я» в виде смерти. Но, как покажет Карсавин в дальнейшем, даже смерть для «второго я» является неполной и потому является злом, как и всякое другое неполное явление или процесс.

Дальнейшие рассуждения о смертных грехах приводят автора к утверждению о том, что последний и самый тяжких грех – тоска – олицетворяет собой тление и несет душе невыносимое страдание. Но как раз это страдание (если оно истинное, сопряженное с Божественной основой мира) и есть средство борьбы с тоской. Так и частичную смерть, по Карсавину, можно победить только полной или истинной смертью.

«Отъединенный от Бога мир должен умереть как отъединенный. Но что такое смерть его? – Что, как не саморазложение, не поглощение моим “я” всех отъединенных “я” и не поглощение ими моего? Представь себе, читатель, что это самоуничтожение мира, уже познанное нами в самоуничтожении второго “я”, совершится в одно бесконечно-малое мгновение, т. е. что сразу все уничтожат мою личность, а я уничтожу личность всех. Не будем ли мы тогда всеединством и не будет ли взаимообладание и самоотдачей? Такое самоуничтожение всех и есть

истинная смерть, но вместе с тем оно есть и истинная жизнь, победа смерти над смертью, всеобщая смерть и всеобщее воскресение»⁶.

Связывая всеобщую смерть и всеобщее воскресение, Карсавин намечает весьма плодотворное решение многих религиозно-философских проблем в рамках концепции всеединства. На одной из них мы остановимся подробнее. Это тема толерантного со-действия и толерантной коммуникации в обществе. В карсавинской «Saligia» обозначены некоторые подходы к раскрытию данной темы, которые будут развиваться в его дальнейшем творчестве. Эти подходы вполне согласуются с изложенным выше разделением человеческой личности на «первое я» и «второе я», которого, по утверждению философа, не существовало в первоначальном Всеединстве или в Боге до грехопадения.

«В Боге человек видел все другие “я”, весь мир, и, своим бытием, деятельностью и познанием все услаждая, бесконечно всем наслаждался. И не дивись этому, друг мой: в Боге все “я” друг для друга прозрачны, в Нем все принадлежащее одному принадлежит всем, а принадлежащее всем – каждому. В Боге благо другого, не переставая быть таковым, вместе с тем есть и мое благо и тем, что оно – благо другого, оно еще более услаждает меня, как залог и среда единящей любви. Радуюсь я ему как моему благу, а еще более – как благу другого, со мною единого, и благу Бога, самоотверженно одаряющих меня им. Отдавая себя Богу и другим, ничего себе не оставляя в отъединении от них, губя душу свою, я тем самым во всех пребываю и во всех нахожу себя, всеми и собой блаженствуя. Отъединясь от Всеединства, я по-прежнему жажду блага других “я” и смутно влекусь к ним и в них. Но уже не сознаю я блага другого моим благом, ибо хочу, чтобы оно было моим и только моим. Я овеществляю это благо, обездушиваю его; мысленно убивая в нем его “я”. Не достигая стремлением моим единства, я уже не ощущаю в себе других “я”, не признаю их и не знаю, что они – во мне, а я в них. Другие “я”, как и Бог, стали для меня невидимыми. Я их не вижу, а только смотрю на них сквозь мутное и маленькое окошечко построенной мною для себя кельи; не вижу их, а *завидую* им, не вижу – а *ненавижу*. Что значит, что завидую я им? – Это значит, что хочу я сделать их моим благом, в себе их не видя и мучаясь своим невидением. Что значит, что ненавижу я их? – Это значит, что не хочу я видеть в них что-либо от меня отличное и вскипаю желанием уничтожить их отличность от меня»⁷.

Подобным же образом стремятся поступать и другие индивидуумы, не ведающие Божественного смысла в тварном мире. Однако, признавая схожесть человеческих помыслов, Карсавина утверждает, что одни люди стремятся преодолеть свое «второе я», а другие, напротив, оберегают свою падшую «самость» от любых внешних посягательств. Но что значит – преодолевать «второе я», свою падшую природу? Не стоит ли за этим исключительное смирение перед судьбой и людьми в преддверии всеобщего общечеловеческого слияния в грядущем Всеединстве? Отвечая на данный вопрос, Карсавин опирается на деятельностное прочтение христианских заповедей и формулирует основы активного терпимого поведения в тварном мире.

С одной стороны, злему в мире не надо противиться, словно повторяет Карсавин заповедь Л. Н. Толстого, но тут же прибавляет, почему этого не следует делать: «Ибо нет зла и нечему противиться». Зло в представлении Карсавина – это человеческая немощь, ущербность тварного мира, частичность всех явлений и процессов в нем. В данном своем объяснении зла как ущербности и неполноты Карсавин следует в русле трудов Святых Отцов Восточной церкви – Григория Нисского и Максима Исповедника. Григорий Нисский, в частности, полагал, что «именно как “несущее” зло прежде всего противоположно существу Благу, – тому в мире, что имеет свое основание в творческой воле Божьей». Однако, говорит Григорий, «парадоксальным образом зло в самом небытии имеет свое бытие»⁸.

С другой стороны, полагает Карсавин, надо творить добро, видя «во всем, что называют злом, слабый огонек блага» и раздувать «огонек этот». Это приведет к тому, что «зло исчезнет само собою, т. е. перестанет обманчиво быть, как исчезает дым в торжествующем огне. Только надо учиться, как раздувать огонь, ибо это совсем не простое дело. Видишь ты злоумышление или насилие, останавливай его словом увещания (не словом осуждения), увещевай брата и себя самого, и не ленись, и не бойся делать это. Словом же увещания называю я здесь призыв к брату твоему постичь смысл своего злоумышления или творимого им насилия, т. е. не умаляя силы их, напротив усугубляя ее, развить их в неразличимое единство с благомыслием и самоуничижением. Увещай его к тому, чтобы совершал он в другом насилие над самим собою, уничтожая свое “второе я”. Не поможет слово увещания – стань между жертвой и мучителем и положи душу свою за братьев твоих, ибо и для них и для тебя великое благо, если будет вместе с телом твоим уничтожена твоя отличность от них и воскреснешь ты в них и в Боге. И чем лучше ты сам и чем самоотверженнее и мучительнее умираешь ты за другого, тем важнее и нужнее смерть твоя, ибо тем больше тогда в тебе, а чрез тебя и в них сам Христос побеждает смерть и делает ее жизнью»⁹.

Активная терпимость в отношении других людей, особенно если они являются проводниками чуждых взглядов, имеет и свои пределы. Одним из них является вопрос о независимости Отечества, нередко разрешаемый праведным убийством на поле брани. «В праведном убийстве и в святой войне не должно быть ничего твоего, но все Божье. Ты должен ждать веления Божьего, и Бог не оставит тебя велением Своим. Ты должен убивать любя и любить убивая. И тогда постигнешь ты, как любит тебя дающий тебе убить его (ибо, если не даст он себя убить, ты его и не убьешь) и как велика жертва любви его. А ее и ты должен будешь принести убитому и вместе с ним всем»¹⁰.

«Ты должен убивать любя и любить убивая». В этих парадоксальных на первый взгляд словах выражается суть позиции русского мыслителя, принимавшего смерть как благой Божественный Промысел и призывавшего к жертвенному подвигу для всеобщего единения людей в Боге. Предварительно мы обозначим данную позицию, не разворачивая ее во всех подробностях, как радикальную терпимость, намеренно заостряя таким определением (как известно, радикализм и терпимость в современном мире – понятия противоположные) всю противоре-

чивую (но только вне контекста собственной карсавинской мысли!) заостренность теоретических постулатов, сформулированных Львом Платоновичем Карсавиным.

Смерть и воскрешение симфонической личности. Важнейшим философским трудом Л. П. Карсавина является работа «О личности» (1929), где излагаются основы его динамического учения о симфонической личности. Здесь с особой ясностью выявлена и сущностно обоснована ранее упомянутая триада мирового развития (первоединство – разъединение – воссоединение), являющаяся заметным вкладом философа в развитие концепции всеединства.

В работе «О личности» автор прежде рассматривает индивидуальную личность, а затем личность симфоническую. Смерть в ее высшем, «апогейном», по определению Карсавина, варианте предстает в образе жертвы Христа и тем самым является связующим звеном между индивидуальной и симфонической личностью.

Необходимо сказать, что сама категория «симфонической личности» в трактовке ее создателя так и не обретает четких очертаний. Однако важнейшими определениями «симфонической личности» являются Логос-Христос, тварный мир в предельной полноте своего единства и, наконец, общество в целокупности его социальных связей. Все данные определения объединены общим опознавательным «знаком» – этапом разъединенности и частичной смерти, который приходит через смертную полноту к своему итоговому единению в Богочеловечестве.

«Совершается, таким образом, – констатирует С. С. Хоружий, – радикальное внедрение смерти в онтологию. В книге “О началах” даже одно из имен Второй Ипостаси – Смерть. Поучительно, однако, сравнить: совсем одновременно с учением Карсавина в европейской философии появился и еще один опыт онтологизации смерти, не менее радикальный (и много более знаменитый): фундаментальная онтология Хайдеггера. Но если там смерть – предел и граница здешнего бытия, утверждение его фундаментальной конечности, то в христианской мистике Карсавина смерть – путь к обожению и врата паки-бытия»¹¹.

Индивидуальная личность (называемая так Карсавиным условно, поскольку, по его мнению, собственно личностью индивидуум быть не может) предстает в качестве «самоединства, саморазъединения и самовоссоединения». В данном случае нас интересует второй член триады – саморазъединение, который имеет прямое отношение к танатологической проблематике. Саморазъединение – это превращение личности в составляющие ее элементы, участие ее первозданной полноты вплоть до физического распада. Основой этого является несовершенная природа индивидуума, его отпадение от Божественной полноты. Отпадение свободное, а потому греховное.

Но саморазъединение – это путь к самовоссоединению. Не будь физического распада, то есть смерти, не было бы воскрешения, не раз повторяет Карсавин. А без возрождающего личность самовоссоединения не может быть проявлено в мире и обновленное первоединство, которое не является четвертым элементом наряду с обозначенными ранее первоединством, разъединением и воссоединением. Такое обновленное первоединство, как и сама возроденная в своей Боже-

ственной первооснове личность, является совершенным триединством изначального первоединства, его разъединения и воссоединения¹².

Таким образом, в работе «О личности» одним из главных действующих лиц становится смерть, сцепляющая многообразием своих смыслов ткань рассуждений мыслителя. При всей теоретической сухости данного текста, который в отличие от ранее рассмотренной «Saligia» может быть отнесен к некоему подобию схоластического трактата, и здесь обнаруживается патетическая интонация, порой заглушающая голос беспристрастного ученого.

«Главное заблуждение метафизиков – в “обратной”, извращенной постановке вопроса о “бессмертии” и смерти. Они все пытаются доказать “бессмертие” личности, тогда как надо доказать возможность ее смерти. *Трагедия несовершенной личности заключается как раз в ее бессмертии...* Ибо это бессмертие хуже всякой смерти: в нем нет смерти совершенной, а потому нет и совершенной жизни, но – одно только умирание. Оно – “*живущая смерть*”, “смерть грех” или “смерть зло”. <...> И если можно преодолеть это несовершенство, так только одним-единственным способом. Надо найти потерянный нами его конец; надо, чтобы не было несовершенной смерти, т. е. чтобы она, “живущая смерть”, умерла, и умерла окончательно, истинно, совершенно. Тогда раскроется и осуществится совершенное “бессмертие” (отсутствие греховной смерти), как *истинная жизнь чрез истинную смерть*»¹³.

Одним из первоначальных моментов рассмотрения собственно симфонической личности как высшей реализации личности индивидуальной у Карсавина является обращение к социальной личности. Автор не дает точного и полного разъяснения вновь вводимой категории, лишь поясняя, что социальная – это один из модусов личности симфонической, как она проявляется в человеческом сообществе. И здесь мы подходим к наиболее важному для нас вопросу – взаимоотношению различных индивидуумов в реальном мире, их взаимоотношениям и взаимосвязям. Какими же они могут быть, с точки зрения Карсавина?

С одной стороны, Карсавин выделяет в качестве важнейшей характеристики социальной личности жертвенную любовь по отношению к другим, с другой – им порицаются гордыня и ненависть в социальной личности. Если первая характеристика устремляется к чаемому в веках Всеединству, полноте Божественной воли, то вторая тянет вниз, к распаду и тлению, но опять-таки неполному и несовершенному, а потому превращающемуся в бесконечную «дурную смерть».

Важнейшим моментом с позиции социальной терпимости и толерантного содействия в данном случае является «смена вех» в отношении смерти, оценки ее метафизического значения. Радикальным следствием нетерпимости может быть, как известно, убийство, реализация сознательного стремления к смерти другого. Терпимое же отношение ко всякой инаковости (которая может вылиться в проявление прямой враждебности), напротив, предполагает активное со-понимание, сочувствие, со-обсуждение, то есть нацелено на мирное разрешение противоречивых устремлений или явного противоборства, а значит на активное противодействие смерти как предельному разрешению острой конфликтной ситуации.

Карсавин предлагает изменить оценочный вектор в отношении к смерти. Ранее уже упоминалось его утверждение «Убивать любя и любить убивая». На самом деле никакого парадокса в нем нет, поскольку Карсавин иначе, чем осуждаемые им «метафизики», понимает смерть. Для него, конечно, важным является моральная сторона поступков социальной личности, и Карсавин особо подчеркивает данное обстоятельство, говоря о «праведном убийстве». Но в концептуальном плане для него не менее важно и другое: как индивидуальная, так и социальная личность должны в полной мере осознавать ДУХОВНОЕ значение смерти в ее грядущей полноте, поскольку за совершенной смертью следует воскресение, завершение Божественного замысла, обретение человечеством полноты бытия в Боге.

«Необходимость разъединенности или необходимую разъединенность, которая, раз она уже есть, является, конечно, и некоторой воссоединенностью, и некоторым единством, но есть все же именно разъединенность, ибо не движется далее этой “некоторости” и оказывается подлежащею преодолению *данностью*, мы и называем *вещностью* бытия, или его *мертвостью*. Напротив, разъединение-воссоединение мы называем *жизнью*, вернее – *жизнью чрез умирание*»¹⁴.

Меняя оценочный вектор в отношении «злейшего зла», социальная личность обнаруживает в себе новые силы и возможности, в том числе относящиеся к более совершенному устройству людского общежития. Радикальная терпимость Карсавина, выраженная в его танатологии, заставляет по-иному взглянуть на взаимоотношения «я» и «другого». Жертвенная любовь как высшая ценность (а не только добродетель), противопоставленная гордыни и ненависти, любовь, доходящая до последней черты (и переходящая ее), за которой небытие распада, способна на многое и уж тем более на такую малость, как примирение недавних, казалось бы, извечных врагов.

И вот здесь вполне закономерно перейти к иерархической лестнице личностей, на вершине которой Карсавин помещает Иисуса Христа, или Логос, или, как упоминалось, олицетворенную жертвенную Смерть. Всеядная Личность Логоса, в трактовке Карсавина, предстает как бесчисленное множество личностей, ухватить которое не может ни один мудрец. При этом вводится иерархия личностей, разделяемых на порождающие, или высшие, и порождаемые, или низшие. Карсавин подчеркивает, что в духовном плане такая иерархия не работает, она необходима лишь для уяснения сути происходящих в высшей симфонической личности процессов. Для уяснения сути предложенной трактовки симфонической личности ее автор проводит аналогию с Божественной Троицей¹⁵.

Множественность личностей, включенных в полноту симфонической личности, подразумевает их телесное общение и физическое взаимопроникновение. Один из примеров такого процесса Карсавин видит в природном круговороте жизни и смерти, когда одни части мира превращаются в другие его части. Особенно важна в рамках обозначенной нами темы радикальной терпимости проблематика взаимопроникновения индивидуальных тел.

По мысли Карсавина, «то, что мы считаем своим индивидуальным конкретным телом, является телом социально-индивидуальным и даже симфонически-

индивидуальным. Вопреки распространенному предрассудку мы с большим трудом и лишь ценою постоянных ошибок отличаем наше индивидуальное тело от чужих индивидуальных тел. Мое тело нерасторжимо связано с другими, заведомо чужими, как думаю я, телами; оно окутано, отягчено, пронизано инобытием. Соотнесенность моего тела с инобытными ему телами не внешнее их соположение или соприкосновение (*synapheia*), но их взаимопроникновение и взаимослияние (*sygkrosis, sygchysis*). В моем теле есть инобытная ему телесность, в инобытной телесности – моя»¹⁶. В этих словах заключено онтологическое, бытийное прояснение самых тривиальных, бытовых понятий. Так, физически ограничивая, скажем, деятельность другой личности, я тем самым ограничиваю себя. Нарушая же суверенные права другой социальной личности, мы тем самым нарушаем собственные права.

Индивидуальные личности, составляющие единое тело симфонической личности, находятся не только в физическом взаимопроникновении, но и в духовном взаимообогащении. «Взаимообщение личностей не что иное, как индивидуация в них одной и той же высшей личности и объединение их в нее и в ней»¹⁷. Так утверждается духовная основа терпимого, сочувственного, жертвенного поведения одних индивидуальных личностей в отношении других.

От общих рассуждений о духовных основах взаимообщения и взаимообогащения индивидуальных личностей Карсавин переходит к вполне конкретному примеру – развитию и современному состоянию мировых религий. И здесь вновь проявляется его стремление к острым, обнажающим самый нерв проблемы трактовкам. По мнению русского философа, «традиционная классификация религий на монотеизм, политеизм (в частности, дуализм) и пантеизм с отнесением христианства как вида к первому в корне ошибочна и должна быть заменена истинною классификацией»¹⁸. Под такой классификацией Карсавин подразумевает рассмотрение всех религиозных верований в их сравнении с христианством. Скажем, «умаление высшей идеи христианства – идеи Богочеловечества, или двуединства Бога с человеком, – как *умаление единства* приводит к вырождению христианства в дуалистическую (в частности – политеистическую) религию, а как *умаление двойства* – к вырождению его в религию пантеистическую, растворяющую либо человека в Боге (индийский пантеизм), либо Бога в человеке (германский пантеизм). Этому двойному вырождению соответствуют и внутренние болезни, или “ереси”, исторического христианства»¹⁹. Выходит, что важнейшие религии мира могут быть встроены в общую рамку христианского мирозерцания, пусть даже в качестве отклонений и лжеучений. Это вполне согласуется с карсавинской теорией «симфонической личности».

Смерть как любовь и жизнь. От философского трактата мы переходим к философской «Поэме о смерти» (1931), в которой вновь звучат не только прежние тезисы, но и прежние трагико-лирические интонации, свойственные, например, «*Noctes Petropolitanae*» (1922). Примечательно, что оба названных сочинения объединяет образ метафизической музыки мыслителя, за которым стоит реальная женщина²⁰.

«Поэма о смерти» написана в форме диалога, что свидетельствует о традиционной для европейской философии форме изложения. Однако по содержанию карсавинского диалога можно судить и об оригинальности его мышления, ярко выраженной через заостренность представленных метафизических формул. Данное произведение – наиболее сложное для восприятия из всех рассматриваемых в нашем исследовании. И не только вследствие стиля, но и вследствие резко драматизированной глубины проблем, поднимаемых в поэме.

Вполне можно представить, что Карсавин ведет диалог со своим «вторым я», которое выступает в роли критически настроенного, а порой и язвительного собеседника. Правда, на завершающих страницах роли несколько меняются, что, однако, не влияет на целокупное содержание произведения, написанное в столь характерной для русской мысли парадоксальной форме.

«Человек, – пишет Карсавин, – есть существо умирающее. Смерть его – он сам как собственное тление. Понятно, что, общаясь с другими, он может лишь заражать их трупным ядом, если только это нужно. Ибо и они все так же умирают и тлеют. <...> Умирание – распадение. Окончательная смерть – полный распад. Но дело-то в том, что мы все только распадемся, только умираем, а не распались и не умерли...»²¹

Здесь и далее Карсавин вновь утверждает, что большим грехом человеческой жизни и смерти является вечное тление, вечный распад, который никогда не может быть доведен человеком до своей метафизической полноты. Речь идет именно о духовном явлении смерти, а не о физическом разложении тела.

«Наш грех не в том, что мы смертны, должны умереть, а в том, что не хотим и не можем умереть до конца...» Такое понимание Карсавиным сущности греховной природы человека исследователь И. И. Евлампиев называет парадоксальным. При этом русский философ «вовсе не требует от каждой личности желания мгновенной смерти. Ведь он ведет речь о метафизическом смысле смерти, по отношению к которому реальная эмпирическая смерть – прерывание жизни в одном из моментов времени – и, особенно, самоубийство предстают как все то же нежелание умирать»²².

Разум, по мнению Карсавина, во многом повинен в человеческом самоволии, выражающемся в участии всех процессов и явлений, их разделении человеком, что в итоге приводит лишь к частичному распаду и разложению. Окончательные плоды деятельности разума приводят к нежеланию Божьего царства на земле. После грехопадения, трактуемого Карсавиным не только с религиозной, но и с метафизической точки зрения, человек продолжает вести диалог с Богом, но уже с новой, перевернутой в самой своей основе искусительным «змием-разумом» позиции, когда даже любовь Бога к человеку, выраженная в его жертвенности через Христа, воспринимается падшим индивидуумом как притязание на его личную свободу.

И здесь Карсавин углубляет прежний мотив парадоксального сближения смерти и любви, смерти и жизни: «Божественная Любовь Бог. Он – вечное рождение Сына в лоне Отчем, т. е. вечное умирание и смерть Его ради Отца, но и вечное Его

Духом Святым воскресение. Бог – вечная жизнь чрез вечную саможертвенную Смерть... Но Бог – Любовь большая, чем Божественная. Ради того, чего не было и нет, ради мира, ради меня, да – и ради меня, жертвенно умирает и умер Бог»²³. Снова Карсавин говорит о неполноте человеческой смерти, которая бесконечно далека от смерти идеальной, то есть полной и завершенной, за которой следует воскресение. Примером для людей в этом отношении должен стать жертвенный Логос, Иисус Христос, Вторая Божественная ипостась.

Для следования по пути Божественного Логоса, уподобления его жертвенной смерти-любви человек должен активно себя преобразовать, совершенствовать свой дух и стремиться к полной смерти тела, от духа не отделенного, а вечно ему соположенного. Только в этом случае человеку удастся справиться со всеми болезненными переменами, произошедшими по вине змия-разума и в первую очередь – со своей чреватой греховным поведением свободой. Карсавин проповедует человеческую активность в следовании по пути полного самопожертвования и полного самоумерщвления. Но, к сожалению, в реальности «нам самим хочется ленивого и сонного покоя, и выдумываем мы себе ленивого Бога. Тяжел Крест Божий. Не по плечу он миру. Не поднять нам его... Не Бог, а мир ничего не делает. Не Бог полу-сонно мечтает, а мир. В мире, а не в Боге нет любви, жертвенной – какая еще есть другая? И медленно в мире тянется время, день за днем, год за годом, века за веками»²⁴.

И все-таки Карсавин не отказывает человеку вовсе в стремлении преодолеть свое несовершенство, частичность любви к Богу и стремление к Царству Божию на земле. Другое дело, что даже самые активные из активных, понимающие из понимающих, страдающие из страдающих не могут полностью преодолеть свое несовершенство в силу общего греховного мироустройства. Карсавин утверждает: «В том смысле я несовершенен, что все время несовершенно преодолеваю мое несовершенство. В этом вся моя жизнь и все творение»²⁵.

В завершение поэмы Карсавин формулирует собственное религиозно-философское кредо, которое мы ранее обозначили как радикальную терпимость, выражающуюся прежде всего в активном духовном со-действии человека его полной, а не частичной смерти. Сам мыслитель теоретически продемонстрировал нам свою радикальную терпимость тем, что принял на себя роль провожатого в мистические чертоги смерти, принятие которой в ее полноте и окончательной завершенности означает путь навстречу жертвенному Логосу. О практических аспектах реализации принципа радикальной терпимости в биографии Карсавина мы упомянули в самом начале нашей статьи.

Каким же, по Карсавину, должно быть окончательное человеческое желание, приближающее его к Божественной полноте, а значит к духовному сцеплению и объединению людей в грядущем Всеединстве?

«Хочу страдать вечною мукою, – заявляет философ, – любить и питать даже могильных червей и – все остальное. Хочу подойти к бытию с другого конца, все перевернуть, переменить: – то, что было роковым следствием, сделать желанною целью. Хочу неполноты бытия: уже не потому, что она все-таки бытие, но потому,

что она – неполнота. Не буду ли я тогда жить “вполне сознательно” и свободно? – я, а чрез меня и весь мир? Не будет ли само наше несовершенство не роковым, неодолимым следствием греха, но – справедливою карою за несуществующий грех? Неизъяснимым каким-то знанием и безошибочным знаю, что этим именно путем обличаю небытность моего “не”. А кара – лишь не вполне понятное слово; по существу она – самоотверженная, Божья Любовь к Богу, Смертью побеждающая смерть»²⁶.

Так парадоксально смерть у Карсавина предстает в образе любви и жизни. Прежде всего речь идет о Божественной любви и жизни в Боге. Но и в социуме человек должен стремиться сделать все, чтобы приблизиться к таким совершенным формам любви и жизни. Приблизиться через свою смерть, которая по сути является частичным умиранием, распадом и расслоением составляющих физическое тело человека элементов. Но деятельностное начало, выраженное в человеке опять-таки частично, а потому увязываемое Карсавиным с покоем и умиротворенностью, в конечном итоге должно возобладать и привести в действие новый, основанный на со-действии Бога и мира механизм, нацеленный на построение нового мира – мира в Боге и от Бога.

Как точно подмечает С. С. Хоружий, «любовь и смерть не только “стоят по краям” карсавинской философии и образуют ее экзистенциальный фон. Они – в самом центре ее, в основе “двойной спирали”, описывающей совокупную динамику Бога и мира. <...> Оба начала – в неразрывной связи, которую создает между ними третья важнейшее для Карсавина понятие – понятие жертвенности, вольной жертвы. Любовь предполагает смерть. Смерть сообщает любви последнюю полноту. А жертвенность – общее существование того и другого, обоих главных актов существования»²⁷.

Возвращаясь к теме общественной терпимости, толерантного со-существования, со-общения, со-действия людей в современном социуме, необходимо подчеркнуть особенное для нее значение карсавинской концепции всеединства, представленной как «драма любви, жертвы и смерти Творца и твари»²⁸. Мы рассмотрели лишь одно из направлений религиозно-философских поисков русского мыслителя, сознательно ограничив себя танатологической проблематикой. Впрочем, именно тема смерти как нельзя контрастнее оттеняет общие контуры всей карсавинской концепции.

На наш взгляд, размышления Льва Платоновича Карсавина о смерти, жертвенной любви и духовных устремлениях человека позволяют говорить об оригинальном подходе к теме толерантности в современном мире. Данный подход может быть обозначен как радикальная терпимость. Свои истоки такой подход берет из православного мирозерцания, впитавшего византийскую мудрость, догматические разъяснения восточных Отцов Церкви, славянофильскую традицию соборного мышления и действия, наследие В. С. Соловьева. Воззрения Карсавина основываются на переосмыслении роли смерти в человеческой судьбе, на формирова-

нии симфонической личности через Божественную смерть на основе единения тел и душ всех людей, на активном со-действии людей Логосу-Христу в достижении грядущего Божественного всеединства.

Концептуальные положения Карсавина могут послужить для формирования одной из множества различных национальных традиций в осмыслении проблемы толерантного со-действия и толерантной коммуникации в сегодняшнем социуме. Как справедливо заключает один из современных исследователей, «толерантность – это не только правило обращения с ценностями, она сама является универсальной ценностью. Отсюда следует возможность двух основных подходов к развитию толерантности в обществе. Первый, интолерантный по своей сути, будет пытаться найти “истинную”, “верную” толерантность вне всякого отношения к культурной среде. При таком подходе толерантность насаждается почти насильственно. <...> Второй, “толерантно толерантный” подход будет состоять в признании необходимости символизации для толерантности так же, как и для прочих универсальных ценностей. В этом случае плюрализму культур в идеале будет соответствовать множественность парадигм толерантности»²⁹.

¹ См.: Кувакин В. А. Религиозная философия в России. М., 1980. С. 185.

² Хоружий С. С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1. С. XXVI.

³ Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 43.

⁴ Там же. С. 46.

⁵ Там же. С. 46–47.

⁶ Там же. С. 51.

⁷ Там же. С. 49.

⁸ Флоровский Г. В. Восточные отцы IV-го века. М., 1992. С. 164.

⁹ Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 55.

¹⁰ Там же. С. 56.

¹¹ Хоружий С. С. Жизнь и учение Льва Карсавина. С. LV.

¹² См.: Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. 54.

¹³ Там же. С. 87–88.

¹⁴ Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. С. 117.

¹⁵ См.: Там же. С. 123.

¹⁶ Там же. С. 140.

¹⁷ Там же. С. 152–153.

¹⁸ Там же. С. 190.

¹⁹ Там же. С. 190.

²⁰ См.: Карсавин Л. П. Малые сочинения. С. 523.

²¹ Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. 245–246.

²² Евлампиев И. И. Антропологическая тема в русской философии [Электрон. ресурс]. Режим доступа: <http://dasein.spbu.ru/evlampiev.htm>.

²³ Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. 268.

²⁴ Там же. Т. 1. С. 269.

²⁵ Там же. С. 301–302.

²⁶ Там же. С. 305.

²⁷ Хоружий С. С. Жизнь и учение Льва Карсавина. С. LXV.

²⁸ Там же. С. LXV.

²⁹ Хомяков М. Б. Уральский межрегиональный институт общественных наук: прояснение концептуальных оснований проекта // Толерантность: Вестн. Урал. межрегион. ин-та обществ. наук. Екатеринбург, 2001. С. 10.

А. В. Громов

ОСНОВНЫЕ ВЕХИ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ БИОГРАФИИ Л. М. ЛОПАТИНА

Л. М. Лопатин был известен своим современникам как автор оригинальной теории творческой причинности, которая потенциально является фундаментом новой оригинальной научно-философской картины мира и мировоззрения, концептуальной и методологической основой психологии, этики, онтологии, гносеологии, антропологии, социологии, истории, смелой попыткой решения фундаментального философского и общенаучного вопроса о причинности. К сожалению, сегодня она почти забыта.

А. Бергсон полагал, что каждый настоящий философ имеет «свою оригинальную интуицию», пережитое им творческое озарение, сделанное им открытие, что в качестве отправной у него есть «единственная точка», содержащая в себе нечто простое, о чем философ так или иначе говорил всю жизнь¹. Такая исходная интуиция у Л. М. Лопатина, «единственная точка» его философии, – понимание творческого характера причинности, сделанное им открытие, что истинная причинность является не механической, а творческой.

Теорию творческой причинности Л. М. Лопатина высоко оценили еще его современники², к ее рассмотрению обращались Н. Я. Грот, Б. В. Яковенко, М. М. Рубинштейн, А. И. Огнев, В. В. Зеньковский, среди современных исследователей – О. Т. Ермишин, А. С. Торнуев. Тем не менее интеллектуальная биография Л. М. Лопатина как процесс создания и систематизации теории творческой причинности исследована недостаточно.

Л. М. Лопатин родился 1 июня 1855 года в Москве в семье дворян Орловской губернии из города Ельца. Его отец, Михаил Николаевич Лопатин, – юрист, один из активных деятелей судебной реформы 1864 года. М. Н. Лопатин был популярен в московском обществе, являлся близким другом историка С. М. Соловьева. Мать Л. М. Лопатина, Екатерина Львовна Лопатина, – сестра выдающегося математика П. Л. Чебышева. У Лопатиных было шестеро детей, в семье царил атмосфера высокой культурности, духовного аристократизма. Каждый член семьи Лопатиных был одаренным человеком и реализовал свое дарование. Не стал исключением и Л. М. Лопатин. Дом Лопатиных сохранился поныне – это дом № 15 по Гагаринскому переулку³. В нем М. Н. Лопатин организовал кружок, который играл заметную роль в духовной жизни Москвы. На «лопатинских средах» бывали славянофилы и западники, ученые, театральные, общественные деятели, литераторы. Это был тот круг интеллигенции, под влиянием которого формировались личность Л. М. Лопатина, его интеллектуальные устремления.

В 1868 году Л. М. Лопатин поступил в 3 класс частной гимназии Л. И. Поливанова. На становление личности Л. М. Лопатина повлияли преподаватели Л. И. По-

ливанов и Н. И. Шишкин. Л. М. Лопатин рассказывает о них в статьях «Личность и взгляды Л. И. Поливанова» и «Физик-идеалист (Памяти Н. И. Шишкина)»⁴. Л. И. Поливанов передал своему ученику любовь к произведениям В. Шекспира, И. В. Гете, А. Данте, А. С. Пушкина, В. А. Жуковского, Л. Н. Толстого, И. С. Тургенева, интерес к искусству и театру. Н. И. Шишкин привил Л. М. Лопатину интерес к математике в ее связи с вопросами философии и общего мировоззрения⁵. В возрасте семи лет Л. М. Лопатин подружился с Вл. С. Соловьевым, которому тогда было девять лет, и их дружба продолжалась до самой смерти последнего; у них установились «почти братские отношения»⁶.

Интерес к философии проявился у Л. М. Лопатина с юных лет. Он рано прочел Дж. Беркли, который дал первый импульс к продумыванию системы динамического спиритуализма⁷. Будучи гимназистом, Л. М. Лопатин читал философские работы Г. Гегеля в оригинале и стремился разобраться в самых тонких оттенках его мысли⁸. На формирование философского мировоззрения Л. М. Лопатина оказал влияние С. А. Юрьев: «Я очень рано узнал Сергея Андреевича; его симпатичный образ составляет одно из самых светлых воспоминаний моего отрочества; в долгих беседах с ним я почерпнул свои первые уроки по философии; многие его воззрения вошли неотделимым элементом в мое собственное мировоззрение»⁹. Одно из убеждений С. А. Юрьева было особенно важно для Л. М. Лопатина: «необходимость, порождающая мир, не абстрактная и рассудочная, а творческая, так сказать художественная. Действительность в своем целом представляет живое воплощение верховного идеала красоты и внутреннего блага...»¹⁰ Разум, действующий в мире, не безличный, а творчески свободный, личная мысль живого Бога¹¹. Идея творческой необходимости была глубоко пережита и осознана Л. М. Лопатиным и стала ядром его философской системы. Круг чтения Л. М. Лопатина: Р. Декарт, Г. В. Лейбниц, Д. Юм, И. Кант, Й. В. Ф. Шеллинг, Г. Лотце, М. Ф. П. Мен-де-Бيران, А. Риль, Ф. А. Ланге, В. Вундт, В. Джемс, Дж. Ст. Милль, Г. Спенсер¹².

В 1875 году Л. М. Лопатин поступил на историко-филологический факультет Московского университета. Кафедру философии с 1875 года возглавлял профессор М. М. Троицкий, сторонник английского эмпиризма (Дж. Локк, Д. Юм, Дж. Ст. Милль)¹³ и противник метафизики. Л. М. Лопатин же был сторонником метафизики. Видимо, в силу этих расхождений отношения у М. М. Троицкого и Л. М. Лопатина не сложились, и по окончании университета Л. М. Лопатин не был оставлен на кафедре. В 1879 году он служит учителем русского языка в казенном реальном училище, с 1880 года – учителем литературы и истории в гимназии Л. И. Поливанова, в женской гимназии С. С. Арсеньевой. В гимназии же С. С. Арсеньевой он впоследствии являлся председателем педагогического совета. Долгие годы Л. М. Лопатин преподавал на Высших женских курсах, руководимых В. И. Герье.

Преподавательская деятельность привлекала Л. М. Лопатина. Он стремился не только к соблюдению традиций академизма, но и к проявлению авторской позиции. В письме к В. И. Герье, датированном 1883 годом, которое мы также отыс-

кали в отделе рукописей РГБ и которое не публиковалось ранее¹⁴, изложена составленная Л. М. Лопатиным программа курса «Этика» для слушательниц Высших женских курсов:

«Программа чтений по “Этике”

Лекция 1вая¹⁵. Значение этики как отдела философских наук. Двоякая задача этики. Природные двигатели нравственных действий. Развитие нравственного сознания в человечестве. Религиозная этика. Нравственное мирозерцание религиозных натуралистических. Родовая и национальная этика. Ее достоинства и недостатки.

Лекция 2ая. Этика всечеловеческая. Ее отрицательный тип в буддизме. Идеал буддизма во всецелом освобождении духа от власти темных природных сил.

Лекция 3я. Положительный тип всечеловеческой этики в христианстве. Внутренний смысл нравственного христианского идеала. Неизбежная неудача всех попыток выразить христианский идеал в отвлеченных правилах внешнего поведения.

Л. IV. Философская этика. Сократ – ее родоначальник. Метафизическая этика Платона.

Л. V. Эмпирическая этика Аристотеля. Этический рационализм стоиков.

Л. VI. Сенсуализм эпикурейцев. Общий смысл нравственного мирозерцания классического мира. Различие нравственных теорий Древнего и Нового мира.

Л. VII. Утилитарный принцип в нравственной философии Нового времени и его различные выражения.

Л. VIII. Индуктивная теория и ее различные формы. Нравственная теория эволюционистской школы.

Л. IX. Априористическая теория Канта. Ее преимущества перед теориями предшествующими. Ее недостатки: 1) совершенная отвлеченность содержания нравственного закона; 2) извращенность отношения нравственного закона к постулатам практического разума. Важность идей о свободе, бессмертии и Разумном начале мира для существования нормальной этики.

Л. X. Неизбежные границы этики эмпирической, т. е. не предполагающей никаких сверхчувственных основ действительности. Какие идеи о сверхчувственных вещах дают прочную почву для этических выводов? Возможность и неизбежность теоретического признания человеческой свободы и бессмертия и нравственного миропорядка».

В том же 1883 году Л. М. Лопатин составил новый курс психологии для Высших женских курсов, работая над которым он обнаружил, что «... психологии как чего-нибудь прочного и установившегося не существует вовсе, за исключением весьма незначительных отделов», что, кроме того, он не может «искренне... присоединиться ни к одной из существующих школ»¹⁶. На наш взгляд, это письмо свидетельствует о сомнениях Л. М. Лопатина, о его интеллектуальных и педагогических исканиях. «Я понял, что из двух главных направлений психологии – немецкого и английского – первое почти упускает из виду, по моему мнению, труднейшую часть науки – душу – описание духовных явлений во всей их своеобраз-

ности и несоизмеримости с явлениями материальными, сосредоточивая главные усилия на общеметафизических объяснениях духовной жизни, иногда очень натянутых (достаточно вспомнить Гербарта); второе, хотя и отрекается от метафизики, на самом деле все держится на заранее составленном и в психологии безнадежном убеждении во внутреннем тождестве процессов психических и процессов механических, поэтому не изображают и объясняют, а лишь глубоко искажают и запутывают важнейшие факты. Немного положительного дают и теории средние, возникшие под влияниями столь противоположными. В результате выходит, что психолог с достаточной уверенностью может сказать, какая доля секунды проходит между возбуждением нерва и ощущением от возбуждения, но должен отделяться общими местами, когда вопрос ставится о психологических условиях чувственности, о памяти с ее удивительным сознанием *реальности прошлого*, о разуме, его основных законах и его общих концепциях в их отличии от частных представлений, о творчестве, об отношении сознательного и несознаваемого в духе, наконец, о действительности и внутренних определениях сознающего *Я* и его взаимодействии с миром объектов. А между тем в этих вопросах самый корень философии.

Что мне было делать? Как решить вопросы столь трудные и важные в популярном курсе?.. Вынужден я был изложить некоторые свои собственные предположения, хотя и не с тем запасом доказательств, который имел в голове. Опасаюсь, что курс вышел темен в некоторых частях, но как быть? В общем, я его построил следующим образом.

Сначала я изложил историю психологических учений. Я не считаю возможным поступить иначе: в положительной части мне приходилось постоянно обращаться к объяснениям, уже существующим, разбирать их, а как о них говорить, не знакомясь с ними? Затем я перешел к систематическому курсу. Начал с чувственности, постаравшись показать, что и в ней должно признавать *момент творческий*, несмотря на кажущуюся пассивность духа в чувственном восприятии. Далее следовал отдел о памяти, куда вошло учение о законах ассоциации, а также вопрос о сознании реальности времени (единство сознания). Потом я перешел к разуму, остановившись главным образом на различии номиналистического и концептуалистического его понимания и на важности этого различия. Далее обратился к фантазии во всей широте ее бессознательных и сознательных проявлений. Курс я завершил *теорией воли*, в которую я внес и т. наз. чувствования и волнения, как сложные феномены волевого элемента¹⁷.

Психология не отвечает на вопросы, каковы психологические условия чувственности, что такое память, разум с его общими концепциями, что такое творчество, не объясняет соотношение сознательного и несознаваемого в духе, каковы внутренние определения сознающего «я», как оно взаимодействует с миром объектов. Но в этих вопросах – «самый корень философии». Для того чтобы ответить на них, Л. М. Лопатин выдвигает *гипотезу о наличии творческого момента в духе*. В письме пока чувствуется растерянный и смущенный тон. Но, опираясь на свои идеи, Л. М. Лопатин включил в курс собственные предположения о душе, о разу-

ме, о воле. Эту гипотезу в дальнейшем Л. М. Лопатин будет детально разрабатывать и создаст философское учение о творческой причинности.

Итак, в ходе работы по составлению курсов по этике и психологии Л. М. Лопатин формулирует основы своей философской системы: это принципы творческой активности человеческого духа, единства сознания, свободы воли, бессмертия души, наличия нравственного начала в мироустройстве. Эти принципы, к которым Л. М. Лопатин пришел после многолетних философских исканий, будут им обосновываться и разрабатываться в деталях на протяжении всего его дальнейшего философского творчества. О тенденциях формирования философского мирозерцания Л. М. Лопатина, его отличительных особенностях также свидетельствуют его первые научные публикации, которые появились в 1881–1883 годах в журнале «Русская мысль» и затрагивали проблемы соотношения опытного и философского знания, знания и веры¹⁸. Статьи «Опытное знание и философия» и «Знания и вера» стали основой 1-й и 3-й глав магистерской диссертации Л. М. Лопатина «Положительные задачи философии»¹⁹. Л. М. Лопатин был одним из первых критиков позитивизма. На момент его первой публикации в 1881 году позитивизм критиковал В. Я. Цингер в 1873 году в статье «Точные науки и позитивизм», затем В. Д. Кудрявцев в 1874 году («Критический разбор учения О. Конта о трех методах философского познания») и Вл. С. Соловьев в 1874 году в магистерской диссертации «Кризис западной философии»²⁰.

В 1883 году благодаря поддержке В. И. Герье Л. М. Лопатин был допущен к сдаче магистерских экзаменов. О подготовке к экзаменам Л. М. Лопатин писал В. И. Герье 13 апреля 1883 года: «Во все продолжение этой зимы я был сильно затруднен магистерскими экзаменами... Я выдержал их уже почти все. Остался один греческий язык, из которого буду держаться на Фоминой неделе. Троицкий был гораздо любезнее, нежели я ожидал, хотя и дал мне программу всего за 2 недели до экзамена; но на экзамене был весьма хорош, если исключить некоторые попытки смущать вопросами»²¹. Получив приглашение на кафедру философии Императорского Московского университета²², Л. М. Лопатин начал читать лекции в должности приват-доцента, продолжая преподавание в средней школе и на курсах. 29 мая 1886 года состоялась защита магистерской диссертации Л. М. Лопатина, которая была издана под названием «Область умозрительных задач» как первая часть книги «Положительные задачи философии». Во вступительной речи на магистерском диспуте Л. М. Лопатин сказал, что целью его труда является «...показать, что на чистом разуме основанное учение о существующем *возможно и необходимо*»; такое учение принято называть умозрительной философией или метафизикой²³, также Л. М. Лопатин называет его умозрительной онтологией²⁴. В содержание метафизики входят только «необходимые истины разума»²⁵. Л. М. Лопатин подчеркивает, что считает предметом метафизики истины разума, «которые раскрывают действительную природу вещей и доподлинно-всеобщие отношения между ними»²⁶. Он заявляет, что «...разум – и тогда, когда он действует от себя и руководствуется тою очевидностью, которая лежит в нем самом, может приходиться к некоторым положительным и прочным результатам»²⁷. Рано или по-

дно метафизическое знание придет к системе истин, очевидных для всякого ума. Таким образом, в своей магистерской диссертации Л. М. Лопатин определяет предмет метафизики. Это необходимо ему для того, чтобы подготовить почву для перехода к решению вопроса «...о законе причинности и суждениях, на нем основанных»²⁸, чему посвящена вторая часть книги «Положительные задачи философии», видимо, уже написанная к тому времени. На магистерском диспуте официальными оппонентами Л. М. Лопатина выступили М. М. Троицкий и А. М. Иванцов-Платонов. М. М. Троицкий возражал очень кратко, изложив основные отрицательные оценки в своем письменном отзыве. Но возражения М. М. Троицкого не возымели силы. Вл. С. Соловьев писал В. П. Преображенскому: «По моему совету Лева приготовил такую вступительную речь, которая заранее парализовала главную атаку его противника, а затем декан Г. А. Иванов так искусно прочел язвительный отзыв Троицкого, что никто не заметил его язвительности»²⁹. Благоприятный для диссертанта факультетский отзыв был прочитан Г. А. Ивановым четко и ясно³⁰.

В октябре 1891 года Л. М. Лопатин защитил докторскую диссертацию «Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности», которая составила вторую часть книги «Положительные задачи философии».

С 1894 года Л. М. Лопатин участвует в редактировании и издании журнала «Вопросы философии и психологии», который появился по инициативе Н. Я. Грота в 1889 году при Московском Психологическом обществе и издавался под его редакцией³¹. Журнал вскоре становится главным общенациональным философским журналом России. Редакция журнала отказалась от какой-либо идеологической ограниченности³². Его страницы были, в частности, открыты, как писал Л. М. Лопатин в письме к Б. Н. Чичерину от 15 марта 1897 года, «...для полемики между экономическими материалистами и их противниками»³³. Редакция прилагала все силы к тому, чтобы в журнале публиковались талантливые и компетентные авторы. В 1896 году Л. М. Лопатин становится соредактором журнала (вместе с Н. Я. Гротом). Это свидетельствует о достаточно значительном месте, которое Л. М. Лопатин занимал в философском сообществе. С 1905 по 1918 год он был бессменным руководителем и редактором журнала. Как редактор и активный автор журнала, он вместе со «старшим»³⁴ поколением авторов журнала определил общее направление журнала, задал и поддерживал высокий уровень публикаций, участвовал в создании классических для русской философии предметных и методологических основ. Журнал внес неоценимый вклад в профессионализацию отечественной философии³⁵.

Философские взгляды Л. М. Лопатина сложились к 1896 году и не менялись по существу – редкий пример в истории философии. В предисловии ко второму изданию своей книги «Положительные задачи философии» в 1911 году он пишет: «...Я и сам на много смотрю несколько иными глазами: это не значит, что мои философские взгляды с тех пор переменились или чтобы я отказался от сделанных мною в “Положительных задачах философии» принципиальных критических оценок предшествующих явлений философской мысли. Напротив, – хорошо это или дурно, – я всецело остался при своем прежнем мирозерцании: оно толь-

ко раскрылось для меня во многих подробностях, на которые я раньше не обращал внимания...»³⁶

В 1897 году Л. М. Лопатин становится ординарным профессором в Московском университете. Он читал лекции о Платоне, Аристотеле, общие курсы по истории древней и новой философии. Л. М. Лопатин также вел отдельные спецкурсы: «Европейская философия в текущем столетии», «Философия И. Канта», «Этика», курс «Основные проблемы познания»³⁷. В 1894–1895 учебном году философ читал новый курс «Введение в философию», с 1899–1900 учебного года стал читать психологию. Он принимал экзамены по философии у Г. Г. Шпета, А. Ф. Лосева, В. Я. Брюсова, А. Белого. Л. М. Лопатин во многом способствовал развитию системы преподавания философии в Московском университете³⁸, был одним из ведущих преподавателей философии³⁹.

С 1899 года Л. М. Лопатин возглавляет Московское Психологическое общество и находится на посту его председателя до закрытия общества в 1918 году. Общество было задумано М. М. Троицким и основано им в 1885 году при Московском университете. Л. М. Лопатин делал доклады по различным темам, затем эти доклады публиковались в журнале «Вопросы философии и психологии». В докладах он не только выражал свои ключевые идеи, но и последовательно и систематично ставил проблемы, принципиальные и программные для философских поисков рубежа веков. Например, «именно Лопатин впервые провозгласил необходимость перехода к “новому нравственному мирозерцанию”»⁴⁰.

Л. М. Лопатин более 36 лет, с 1881 по 1917 год, посвятил философской и педагогической деятельности. Научная общественность отдавала должное его философским достижениям и педагогической деятельности. Так, 11 декабря 1911 года в Московском университете состоялось торжественное заседание Московского психологического общества, посвященное тридцатилетию научной и педагогической деятельности Л. М. Лопатина. В приветственном адресе говорилось: «Уже в настоящее время можно видеть все растущее число Ваших последователей, но плодотворность Ваших идей и в особенности глубокой по замыслу идеи творческой причинности, будет еще в большей степени оценена впоследствии, при большем развитии у нас философии, когда эта идея найдет всестороннее приложение в исследовании философских вопросов»⁴¹.

Л. М. Лопатин был в центре философских исканий и дискуссий времени. Ближайшее окружение Л. М. Лопатина составляли В. П. Преображенский, Н. Я. Грот⁴², С. Н. Трубецкой⁴³, Е. Н. Трубецкой, П. Е. Астафьев, Н. А. Зверев, А. Ф. Кони, Г. А. Муромцев, В. И. Герье, В. А. Гольцев, В. Н. Ивановский, М. С. Корелин, В. М. Хвостов, Вл. С. Соловьев. И это были мыслители, мнением которых он дорожил, с которыми он обсуждал проблемы современного ему философского дискурса, свои философские конструкции. Его можно по праву включить в первую тройку русских философов-идеалистов, наряду с Вл. С. Соловьевым и С. Н. Трубецким⁴⁴.

Л. М. Лопатин вышел в отставку в 1917 году, итоги своей философской деятельности подвел в актовой речи, произнесенной в Московском университете.

Гносеология невозможна без признания некоторых метафизических предпосылок, а именно без признания чужого одушевления и внешнего мира. Трансцендентное бытие не может быть объяснено натуралистически, следовательно, остается только возможность спиритуалистического объяснения, если мы не хотим остаться в агностицизме. Все реальное духовно; в активности нашего Я и открывается настоящая реальность. Мир есть система живых центров, единых в своей основе, в абсолюте, в личном Боге. Чтобы избежать проблемы зла, Л. М. Лопатин жертвует всемогуществом Божиим. Источник зла – самоутверждение тварей. Бессмертие души вытекает из принципов спиритуализма⁴⁵.

После революции Л. М. Лопатин выступил с «Тезисами о создании Всемирного Союза Возрождения Христианства». На эти тезисы ссылается П. А. Флоренский (1923), размышляя о христианстве и культуре. Он пишет: «Должен раздаться призыв к покаянию христианского мира, призыв от полуверия к вере и от Вавилонской башни к Граду Божию... Он зовет лишь к углублению в собственную веру каждого и внушает одно: *духовную активность*. Это минимальные требования... кратчайший конспект христианской веры... Тезисы этого рода составлены незадолго до кончины профессором философии Московского университета Львом Михайловичем Лопатиным. Исключительно тонкий ум этого философа, общее христианское направление его мысли, высокое уважение, которым пользовался он при жизни в наиболее преданных духовным интересам кругах московского общества, наконец, его долголетнее пристальное размышление над вопросами христианской веры и обширный педагогический опыт заставляют отнести к этим тезисам с полным вниманием и сделать попытку положить их в основу Всемирного Союза Возрождения Христианства... Если бы установилось взаимное доверие и искреннее согласие в предлагаемых Л. М. Лопатиным немногих тезисах, то, несомненно, открылись бы пути к дальнейшему объединению различных исповеданий...»⁴⁶ Итак, эти тезисы Л. М. Лопатина являются своеобразным итогом его философских размышлений⁴⁷. Он выразил в них свою философскую, этическую, гражданскую позицию. С одной стороны, на путях своего рационалистического дискурса Л. М. Лопатин приходил к выводу: «...Для философии нет выбора: она должна прийти к теизму»⁴⁸. С другой стороны, исследуя причины кризиса современной европейской культуры, он заключал, что эти причины – в том, что в ее основе лежит механистическая картина мира (начиная с Р. Декарта и заканчивая позитивистами), исключая этический компонент культуры⁴⁹.

Анализируя последовательность и содержание публикаций Л. М. Лопатина, мы замечаем четкую логику и систематичность в развитии и обосновании основной его философской интуиции – идеи творческой причинности. Гипотеза о наличии творческого момента в духе разворачивается в философское учение о творческой причинности в двух диссертациях Л. М. Лопатина (первая и вторая части книги «Положительные задачи философии»). Позже это учение Л. М. Лопатин применяет сначала к этическим вопросам (1888–1893), затем – к психологическим (1893–1902), наконец, к онтолого-гносеологическим (1903–1912). Обращает на себя внимание сочетание чеховской краткости и гегелевской всеохватности стиля фи-

лосовствования Л. М. Лопатина, строгость его логического анализа и математический строй доказательств.

Учение о принципиально творческом характере причинности, разработанное Л. М. Лопатиным, является философским открытием рубежа XIX – начала XX века, которое закладывает фундамент новой философско-научной картины мира с опорой на *переменную* величину (творческую причину), тогда как ранее философские учения опирались на ту или иную *постоянную* величину. Этот взгляд на действительность, принципиально включающий в себя этический компонент и утверждение целесообразности мировых процессов, может быть рассмотрен как альтернатива картезианской картине мира, господство которой, по мнению Л. М. Лопатина, ввергло европейскую культуру в состояние кризиса. Творчество Л. М. Лопатина свидетельствует о высоком научно-теоретическом потенциале русской философии его времени, способной самостоятельно решать фундаментальные теоретические вопросы и формировать рациональные научно-теоретические основы картины мира.

¹ См.: *Бергсон А.* Философская интуиция // Новые идеи в философии: Сб. № 1. Философия и ее проблемы. СПб., 1912. С. 1–28.

² См., в частности: Приветственный адрес Психологического общества // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 111. С. 181–183, в котором выражено коллективное мнение многих участников Московского Психологического общества.

³ См.: *Егорова Е.* Особняк на Гагаринском // Декоративное искусство. 1987. № 7. С. 31–34; *Басманов А. Е.* Особняк с потайной дверью. М., 1981.

⁴ См.: *Лопатин Л. М.* Философские характеристики и речи. М., 1995.

⁵ См.: *Лопатин Л. М.* Физик-идеалист: (Памяти Н. И. Шишкина) // Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи. М., 2000. С. 369.

⁶ См.: *Лопатин Л. М.* Вл. С. Соловьев и князь Е. Н. Трубецкой // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 119. С. 345.

⁷ См.: *Борисова И. В.* Профессор философии // Лопатин Л. М. Аксиомы философии: Избр. ст. М., 1996. С. 12.

⁸ См.: *Огнев А. И.* Лев Михайлович Лопатин. Пг., 1922. С. 18.

⁹ *Лопатин Л. М.* Сергей Андреевич Юрьев как мыслитель // Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи. Минск; М., 2000. С. 320.

¹⁰ Там же. С. 322.

¹¹ См.: Там же. С. 322–323.

¹² См.: *Борисова И. В.* Профессор философии. С. 13.

¹³ См.: *Алексеев П. В.* Троицкий Матвей Михайлович // Алексеев П. В. Философы России XIX–XX столетий: Биографии, идеи, труды. М., 2002. С. 980.

¹⁴ ОР РГБ. Герье. К. 47. Ед. хр. 104. Л. 3.

¹⁵ Орфография оригинала сохранена. – А. Г.

¹⁶ ОР РГБ. Герье. К. 47. Ед. хр. 104. Л. 1–2.

¹⁷ ОР РГБ. Герье. К. 47. Ед. хр. 104. Л. 3.

¹⁸ См.: *Лопатин Л. М.* Опытное знание и философия // Русская мысль. 1881. № 5, 8; *Он же.* Вера и знание // Там же. 1883. № 9.

¹⁹ См.: *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. Ч. 1: Область умозрительных задач. М., 1911. С. 27–120; 247–428.

²⁰ См.: *Лукьянов С. М.* О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы: Материалы к биографии. Кн. 1. Пг., 1916. С. 209.

²¹ *Лопатин Л. М.* Письмо к Герье Владимиру Ивановичу. 13 апреля 1883 г. // ОР РГБ. Герье. К. 47. Ед. хр. 104. Л. 2.

²² См.: *Павлов А. Т.* Философия в Московском университете (институциональные и кадровые аспекты до 1917 года) // Вестн. МГУ. Сер. 7. Философия. 1996. № 4. С. 73.

- ²³ См.: *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. Ч. 1: Область умозрительных задач. С. XXI.
- ²⁴ См.: Там же. С. XXV.
- ²⁵ Там же. С. XXV.
- ²⁶ Там же. С. XXII.
- ²⁷ Там же. С. XXV.
- ²⁸ Там же. С. XXIII.
- ²⁹ Цит. по: *Борисова И. В.* Профессор философии // Лопатин Л. М. Аксиомы философии. С. 9.
- ³⁰ См.: Там же. С. 10.
- ³¹ См.: «Вопросы философии и психологии» (1889–1918) // *Вопр. философии.* 1993. № 9. С. 126. День рождения журнала – 3 декабря 1888 г. На заседании Московского Психологического общества А. А. Абрикосов предложил учредить теоретический орган МПО (см.: *Барам Д. Х.* К 100-летию журнала «Вопросы философии и психологии» // *Историко-философский ежегодник* – 89. М., 1989. С. 104).
- ³² См.: *Емельянов Б. В., Русаков В. М., Шляпугина Р. Я.* «Вопросы философии и психологии» – первый русский философский журнал (1889–1918): Моногр. Екатеринбург, 2001. С. 28.
- ³³ ОР РГБ. Ф. 334. Чич. К. IV. Ед. хр. 57. Л. 1.
- ³⁴ См.: Там же. С. 13.
- ³⁵ См.: *Замалеев А. Ф.* Лекции по истории русской философии (XI–XX вв.). СПб., 2001. С. 266.
- ³⁶ *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. Ч. 1. Область умозрительных задач. С. VI.
- ³⁷ См.: *Пустарнаков В. Ф.* Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб., 2003. С. 165–166.
- ³⁸ См.: Там же. С. 164.
- ³⁹ См.: Там же. С. 218.
- ⁴⁰ История этических учений: Учеб. М., 2003. С. 862.
- ⁴¹ Приветственный адрес Психологического общества // *Вопр. философии и психологии.* 1912. Кн. 111. С. 183.
- ⁴² Эмоциональную окраску отношений Л. М. Лопатина и Н. Я. Грота отражает письмо Н. Я. Грота Л. М. Лопатину, в котором он пишет, что у него нет возможности быть председателем Московского психологического общества: «После 23 лет напряженной проф.[ессорской], общ.[ественной], журнал.[ьной] и литер.[атурной] деятельности я сознаю свое право жить пассивно один год. Если вы выведете меня из этого состояния “пассивности”, то на свою же голову. Я Вам такой шторм устрою, что Вы не будете рады. Лучше дайте мне покой на излете и роль пассивную. У меня теперь хорошая инстинктивная потребность произвести общий ремонт “квартиры моей души”, т. е. моего “тела”, и я думаю, что на ближайшие месяцы – это наилучшая задача. Если я приду в общество, то с хорошим собственным рефератом, как член, а не председатель» (ОР РГБ. Ф. 178. Музейное собрание. К. 9503. Ед. хр. 17).
- ⁴³ О дружеских отношениях С. Н. Трубецкого и Л. М. Лопатина свидетельствует письмо С. Н. Трубецкого (ОР РГБ, Музейное собрание. К. 9835. Ед. хр. 17).
- ⁴⁴ См.: *Пустарнаков В. Ф.* Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб., 2003. С. 192.
- ⁴⁵ *Радлов Э. Л.* Очерки истории русской философии // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. А., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 118.
- ⁴⁶ *Флоренский П. А.* Записки о христианстве // Европейский альманах. История. Традиции. Культура. М., 1994. С. 37.
- ⁴⁷ Они созвучны мыслям Вл. С. Соловьева об объединении христиан, изложенных в «Трех разговорах...» (см.: *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 635–762), которые являются своеобразным завещанием, итогом его историсофских раздумий. У Вл. С. Соловьева та же идея предстает как мистическое созерцание будущего и выражена в художественной форме.
- ⁴⁸ *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. Ч. 1: Область умозрительных задач. М., 1911. С. 409.
- ⁴⁹ Тезисы Л. М. Лопатина также созвучны проекту Г. В. Лейбница, предлагавшего восстановить единство церкви, исходя из своей идеи мировой гармонии (см.: *Фишер К.* История новой философии: Готфрид Вильгельм Лейбниц: его жизнь, сочинения и учение. М., 2005. С. 157–182).

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

**В. Ф. Басаргин,
В. В. Власова**

ИНВЕСТИЦИОННАЯ СТРАТЕГИЯ РАЗВИТИЯ ФЕДЕРАЛЬНОГО ОКРУГА: ПОДХОДЫ К ФОРМИРОВАНИЮ И РЕАЛИЗАЦИИ*

В течение последних лет крупномасштабные реформы в политической, экономической и социальной сферах обуславливают необходимость определения роли государства в инвестиционных процессах, а также изменения государственных инвестиционных приоритетов развития. Несовершенство законодательства, спорадическое вмешательство во внутренние дела экономических субъектов со стороны государственных органов власти, отсутствие адекватных инструментов, механизмов контроля, четкой стратегии и явных приоритетов инвестиционной политики ведут к становлению хаотичной схемной организации финансово-инвестиционных отношений, частичной потере государством рычагов управляемости на различных иерархических уровнях управления отраслевым и территориальным развитием.

Объективно необходимым условием социально-экономического развития России в целом, предопределенным в том числе и историческими предпосылками, является переход на управление комплексным социально-экономическим развитием экономических районов Российской Федерации на основе федеральных округов. С целью реализации единой государственной целенаправленной и последовательной политики, в частности и в инвестиционной сфере, для обеспечения взаимодействия, создания стройной вертикальной и горизонтальной системы уп-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Формирование и функционирование финансово-инвестиционного механизма в условиях федерального округа (на примере Уральского федерального округа)», проект № 05-02-83210 а/ У.УрГЭУ.

равления экономическими процессами, согласования и координации управленческих действий на всех уровнях государственных органов власти в 2000 году в Российской Федерации были образованы семь федеральных округов. Однако реализация этих целей сдерживается недостаточной проработкой ряда теоретических, методологических и практических вопросов воздействия на инвестиционные процессы на уровне территории.

Роль полномочного представителя президента Российской Федерации в процессе социально-экономического развития федерального округа можно рассматривать в нескольких аспектах.

В политическом аспекте полномочным представителям президента Российской Федерации делегирована ответственность за приведение законодательно-нормативной базы субъектов федерации в соответствие с Конституцией Российской Федерации и федеральными законами. В системе управления роль полпредов заключается в координации действий территориальных органов федеральных органов исполнительной власти. Основными задачами полномочного представителя президента Российской Федерации в федеральном округе являются организация работы по реализации органами государственной власти основных направлений внутренней и внешней политики государства, определяемых президентом Российской Федерации, и организация контроля за исполнением в федеральном округе решений федеральных органов государственной власти.

Исходя из задач, поставленных президентом, деятельность полномочного представителя в экономической сфере должна быть направлена на решение региональных проблем общегосударственного значения и межрегионального характера, которые отнесены к предмету совместного ведения центра и регионов, включая и контроль пакетов соглашений о разграничении полномочий в различных сферах Правительства Российской Федерации с администрациями субъектов Российской Федерации. Межрегиональный характер проблемы определяется ареалом ее распространения (проблема затрагивает несколько субъектов Федерации); общностью интересов субъектов Федерации, участвующих в решении проблемы; необходимостью объединения ресурсов субъектов Федерации и целесообразностью софинансирования проектов федеральными и региональными органами власти.

Согласованные усилия субъектов Российской Федерации должны быть направлены на решение следующих основных задач регионального развития:

- улучшение делового и инвестиционного климата на территории;
- налаживание хозяйственных связей с другими регионами, в том числе через различные формы экономической интеграции с ними;
- оптимальное участие в реализации государственных программ социально-экономического развития Российской Федерации;
- участие во внешнеэкономической деятельности.

Региональная политика государства формулируется в нормативно закреплённых стратегиях разного уровня (федеральных, региональных, межрегиональных). Тем самым стратегия является главным инструментом региональной политики, так как формирует ее содержание. Практическая деятельность органов государ-

ственной власти по реализации стратегии, собственно, и есть региональная политика.

Региональные аспекты социально-экономического развития на федеральном уровне впервые подробно определены в Программе социально-экономического развития Российской Федерации на среднесрочную перспективу (2005–2008 годы), которая отражает цели, задачи, роль и основные инструменты эффективной региональной политики в решении общенациональных задач социально-экономического развития. Среди основных направлений повышения конкурентоспособности региональной экономики в среднесрочной перспективе в данной программе выделяются следующие.

Первое направление. Проведение на уровне федерального округа мониторинга и анализа состояния нормативно-правовой базы на региональном и местном уровнях; выявление инфраструктурных возможностей для реализации крупных инвестиционных проектов в регионах и муниципальных образованиях, входящих в федеральный округ; формальных и неформальных барьеров для ведения бизнеса и осуществления инвестиционных проектов; создание системы принятия решений в области экономической и инвестиционной политики.

Второе направление. Оказание содействия органам власти субъектов Российской Федерации по проведению экономической политики, в том числе в плане реализации инвестиционных проектов в области транспортной и социальной инфраструктуры.

Третье направление. Проведение политики по выявлению и развитию экономических кластеров на территориальном уровне.

Четвертое направление. Развитие механизмов государственно-частного партнерства при реализации инфраструктурных проектов. Реализация федеральными органами власти политики содействия экономическому развитию территории, в том числе кластерной политики, требует создания адекватных институтов реализации такой политики, включая формирование агентств территориального регионального и муниципального развития, основными функциями которых должны стать создание структур мониторинга и анализа экономического развития, проведение обследований предприятий, прогнозных исследований, разработка и реализация стратегической программы развития региона, привлечение иностранных инвесторов, вывод предприятий на международные рынки.

Региональные приоритеты развития на федеральном уровне определены также концепциями. Стратегии социально-экономического развития регионов Российской Федерации. К числу основных относятся формирование из регионов – «локомотивов роста» – нового опорного каркаса страны, создание условий для модернизации промышленности, поддержка и развитие конкурентоспособных экономических (территориальных и производственных) кластеров и улучшение качества государственного управления в регионах.

Таким образом, требования федеральной политики к социально-экономической, в том числе и инвестиционной политике региональных органов власти, известны. Происходит смена парадигмы развития территорий – отказ от политики выравни-

вания и переход к политике пространственного поляризованного развития, опирающейся на опережающий рост нескольких базовых регионов. С этого момента статус российских территорий в данной системе глобальных обменов определяется их способностью задавать параметры экономических обменов геоэкономическим влиянием. В современных условиях конкуренцию регионов за активы выигрывает не тот, кто производит товары, а тот, кто управляет их потоками, привлекает финансы, права, технологии, наиболее квалифицированные кадры. В силу чего целью регионального развития становится увеличение капитализации региона – рост стоимости активов, находящихся на его территории. В условиях рынка это ведет к концентрации мобильного капитала в наиболее капитализированном регионе.

В связи с этим возникают новые требования к системам управления региональным развитием. Региональные стратегии развития для реализации единой государственной политики должны учитывать требования федеральной политики, но с учетом региональной специфики и интересов. Стратегии регионального развития, разрабатываемые как на уровне регионов, так и на уровне федерального округа, должны стать стратегиями позиционирования в открытых рынках и на федеральном уровне, а не набором внутрирегиональных мероприятий. При этом будут применяться и новые подходы к оценке совокупного экономического веса региона не только через систему валовых и стоимостных показателей работы его предприятий, но и через регистрацию существующих и складывающихся на его территории кластеров и проектов на основе государственно-частного партнерства.

В мировой практике существует ряд механизмов социально-экономического развития регионов. Среди основных инструментов реализации стратегий регионального развития можно выделить: межведомственные комиссии; целевые программы; фонды регионального развития и поддержки проблемных территорий; плановые контракты между государством, агентствами регионального развития; национальные институты территориального и городского планирования; грантовые фонды при федеральных округах совместно с региональными и зарубежными инвесторами; ярмарки инвестиционных проектов; корпорации развития территорий; системы смешанного регулирования инвестиционной деятельности государством и отдельными негосударственными, но уполномоченными им органами или даже лицами, права которых закреплены законодательными актами. При этом необходимо отметить, что практический опыт западных стран с устоявшейся экономикой и стран с реформируемой экономикой может быть использован на территории федеральных округов Российской Федерации лишь в известных пределах. Необходимы целенаправленное формирование финансово-инвестиционного механизма, разработка методов и форм координирования инвестиционной деятельности, способствующих развитию территории на уровне федерального округа в Российской Федерации.

На сегодняшний день стратегии социально-экономического развития разработаны в Центральном, Северо-Западном, Приволжском, Сибирском и Дальневосточном федеральных округах.

Почти все стратегии развития макрорегионов России включают в себя анализ потенциала территории, указания на цели, задачи и направления стратегического развития и инвестиционный блок; при этом они отличаются различием методологических подходов, определением приоритетных социально-экономических проблем и способов их решения. Рассмотрим основные отличия стратегий макрорегионов.

В Приволжском федеральном округе разработано Стратегическое видение приоритетов развития Приволжского макрорегиона. Основной новацией данной стратегии является введение системы трехуровневого стратегического контроллинга.

Первый уровень предполагает проведение оценки соответствия межрегиональных приоритетов развития Приволжского федерального округа проекту Основных направлений социально-экономического развития Российской Федерации на долгосрочную перспективу, программе социально-экономического развития Российской Федерации на среднесрочную перспективу и ежегодным посланиям президента Российской Федерации.

Второй уровень предполагает соответствие межрегиональных приоритетов развития и федеральных приоритетов выделения средств по федеральной адресной инвестиционной программе федеральным целевым программам, федеральному фонду регионального развития, приоритетам развития субъектов Российской Федерации, входящих в федеральный округ. На данном уровне проводится анализ программ социально-экономического развития регионов Приволжского федерального округа.

Третий уровень предполагает соответствие фактического расходования средств федерального и региональных бюджетов, а также внебюджетных инвестиций согласованным федеральным, межрегиональным приоритетам Приволжского федерального округа, а также приоритетам развития субъектов Российской Федерации и муниципальных образований.

В стратегии выделены межрегиональные мегапроекты, которые представляют собой целевые программы, содержащие множество взаимозависимых межрегиональных и межотраслевых проектов, требующих государственной адресной поддержки, объединенных общей целью, выделенными ресурсами и отпущенным на их выполнение временем. Мегапроекты встраиваются в действующие федеральные целевые программы и региональные инвестиционные программы и не требуют внесения изменений в бюджет.

В стратегии приведены результаты анализа соответствия фактического расходования средств бюджетов субъектов Российской Федерации, входящих в федеральный округ, заявленным приоритетам.

В Сибирском федеральном округе принята Стратегия экономического развития Сибири, определяющая долгосрочные ориентиры экономического развития и основные направления решения проблем экономического развития региона. Первым этапом ее реализации является создание организационно-экономических и институциональных условий для осуществления преобразований, стимулирование развития ведущих отраслей в рамках федеральных целевых программ. На вто-

ром этапе будет обеспечено проведение реструктуризации и модернизации экономики Сибири. На третьем этапе предполагается достижение наибольших результатов в сокращении дифференциации отдельных регионов Сибири по уровню экономического развития. Среди основных направлений решения проблем экономического развития Сибири выделены эффективное освоение природных ресурсов, воспроизводство минерально-сырьевой базы, транспортное обеспечение освоения природных ресурсов, развитие инфраструктуры (транспортных коридоров, решение энергетических проблем, развитие телекоммуникационной инфраструктуры), реализация научного потенциала Сибири, миграционная политика, развитие приграничного сотрудничества, решение проблем отдельных отраслей экономики и социальной сферы, решение экологических проблем. Стратегия предусматривает совершенствование законодательной базы и координацию действий федеральных органов исполнительной власти и органов исполнительной власти субъектов Российской Федерации в процессе разработки, согласования и реализации межрегиональных и региональных программ, устанавливающих приоритеты в решении экономических, социальных и демографических задач. Она определяет основные направления деятельности органов государственной власти субъектов Российской Федерации, входящих в федеральный округ при реализации основных положений концепции. Перечень межрегиональных и региональных программ определяется в зависимости от приоритетов развития природно-ресурсного и инновационного потенциала, а также решения социальных проблем и предполагает развитие топливно-энергетического и лесопромышленного комплекса Сибири, развитие наукоемких технологий, создание наукоградов, технопарковых зон и инновационно-технологических центров, оптимизацию деятельности в районах Крайнего Севера и поддержку его коренных малочисленных народов. Стратегия включает также предложения по совершенствованию федерального законодательства в части реализации принципов государственной экономической политики в отношении Сибири.

Тенденции развития самого крупного восточного макрорегиона Российской Федерации – Дальнего Востока и Забайкалья – рассматриваются в разработанной Институтом экономических исследований ДВО РАН под общим научным руководством члена-корреспондента Российской академии наук П. А. Минакира стратегии «Дальний Восток и Забайкалье в России и АТР». В ней определены возможности и основные направления развития. Во-первых, это необходимость использования в качестве ресурса регионального развития эффекта масштаба при эксплуатации имеющихся ресурсов углеводородов за счет подключения спроса на энергию в странах Азиатско-Тихоокеанского региона, а также инфраструктурной ренты от транспортных и межконтинентальных коридоров. Во-вторых, создание на тихоокеанском побережье экономической «контактной зоны» с сопредельными экономиками Северо-Восточной Азии за счет формирования промышленно-сервисных дуг в южной части тихоокеанской России, географически опирающихся на мощные промышленно-логистические и сервисные узлы – Благовещенск, Хабаровск, Комсомольск-на-Амуре, Усурийск, Владивосток, Находка. Эти дуги являются естественной географи-

ческой осью размещения свободных экономических зон. Среди инструментов реализации стратегии выделяются создание законодательной базы, ориентированной не на абстрактные либеральные ценности, а на конкретные проблемы конкретного региона и политико-экономическое лоббирование включения Тихоокеанского региона в восточноазиатскую интеграционную группировку.

В стратегии приводится сравнительная оценка параметров и структуры развития территориально-отраслевого комплекса региона, представлен мониторинг изменений общеэкономических и проблемных ситуаций, а также изложена концепция и стратегические сценарии развития региона в рамках интеграции с Российской Федерацией и странами Азиатско-Тихоокеанского региона.

В Центральном федеральном округе принята Концепция социально-экономического развития Центрального федерального округа (на период до 2020 года). В ней содержится система обоснований перспектив развития округа, предложены механизмы реализации координирующих функций полномочного представителя президента Российской Федерации в системе управления социально-экономическими процессами, определены важнейшие проблемы развития, цели, задачи, приоритетные направления и институциональные условия социально-экономического развития округа, а также результаты, ожидаемые от реализации стратегии. Главной целью Концепции является формирование организационно-управленческого механизма. К основным органам реализации концепции социально-экономического развития федерального округа относятся Совет Центрального федерального округа, объединяющий глав администраций и глав законодательных собраний субъектов Федерации округа, Координационный совет по развитию малого и среднего предпринимательства округа, Координационный совет союзов товаропроизводителей, промышленников и предпринимателей, Ассоциация банков Центрального округа. Постоянно действующим координационным органом является Экономический Совет, объединяющий заместителей глав администраций регионов. Регионами, входящими в Центральный федеральный округ, учреждены Инвестиционное агентство ЦФО и Фонд развития ЦФО как головные организации – координаторы реализации. В качестве прогностно-аналитического центра работает Институт социально-экономического развития ЦФО (ИНСЭР). Инструментами реализации концепции являются:

- формирование и реализация межрегиональных и межотраслевых (окружных) программ развития;
- проведение активной инвестиционной политики;
- финансовая, бюджетная и ценовая политика;
- развитие системы межрегиональных инфраструктурных проектов;
- использование региональных программ социально-экономического развития в качестве инструмента проведения реформ федерального правительства в регионах, включая согласование действий по совершенствованию регионального законодательства;
- участие в отраслевых, социальных и других федеральных целевых программах для развития инфраструктуры и решения социальных проблем.

В концепции представлена схема управления экономическим и социальным развитием регионов. Ее элементами являются федеральная стратегия территориального развития России как основа региональной политики, программы экономического и социального развития федеральных округов и субъектов Федерации и региональные целевые программы. В концепции определены цели, задачи, приоритетные направления и институциональные условия социально-экономического развития округа, а также результаты, ожидаемые от ее реализации.

В Северо-Западном федеральном округе приняты Основные направления стратегии социально-экономического развития Северо-Западного федерального округа Российской Федерации на период до 2015 года. В отличие от других региональных стратегий в ней представлена организационная схема действий, которая подробно описывает этапы от непосредственно разработки проекта стратегии до общественного обсуждения и обеспечения ее реализации.

Проведенный анализ стратегий развития федеральных округов России позволяет сделать следующие выводы.

Во-первых, содержательная часть стратегий развития федеральных округов не в полной мере учитывает требования, предъявляемые федеральным правительством к региональным стратегиям в части соответствия проводимым реформам и реализации проводимой единой государственной политики, которые отражены в Программе социально-экономического развития Российской Федерации на среднесрочную перспективу (2006–2008 годы) и Стратегии социально-экономического развития регионов Российской Федерации.

Во-вторых, реализация стратегий сопровождается недостатками, связанными с отсутствием согласованности действий, низкой эффективностью государственного управления, неэффективной правоприменительной практикой в реформируемых сферах. Основной проблемой при достижении результатов и реализации основных направлений данных стратегий являются отсутствие механизма увязки региональных программ социально-экономического развития и регионального законодательства со стратегией федерального округа и несовершенство системы обязательных документов регионального планирования и системы мер по согласованию действий различных уровней власти.

Только комплексный и системный подход к формированию и реализации инвестиционного механизма федерального округа позволит обеспечить реализацию стратегических направлений концепции. Отсутствие или слабое формальное качество хотя бы одного звена значительно снижает эффективность проведения единой государственной политики в области инвестиционной деятельности. Поэтому многие стратегии развития, принятые в федеральных округах, так и остаются реализованными лишь на бумаге.

В-третьих, основным сдерживающим фактором практической реализации стратегий являются противоречия в политических, экономических, федеральных и региональных элитах и коррупция. Отсутствие правового и организационного механизма ведет к субъективизму в принятии решений, размыванию ответственности за их выполнение.

В-четвертых, эффективность стратегии повышается, если в ней задействован весь спектр известных механизмов реализации: правовых, экономических, социально-психологических и т. п.

Почти все разработанные межрегиональные стратегии развития федеральных округов в нашей стране остаются преимущественно на стадии эксперимента. Ни одна из них не стала основой практической работы органов государственной власти субъектов Российской Федерации. Без организации соответствующей поддержки реализации основных положений стратегической программы данный документ будет носить умозрительный и теоретический характер.

В этой связи ревизии подлежит не стратегическое направление развития регионов, а формат реализации федеральных реформ в региональных стратегиях развития, который должен предусматривать четкую формулировку задач по их реализации и устанавливать ответственность за выполнение этих задач. Такой формат предполагает, что каждая конкретная, учитывающая специфику регионов стратегия должна содержать в себе набор действий с четко установленными сроками подготовки и принятия нормативно-правовых актов (в развитие федеральных законов и постановлений Правительства Российской Федерации), а в некоторых случаях – с указанием количественных показателей результатов деятельности государственных органов власти. То есть в разработке стратегий развития федеральных округов и реализации федеральных реформ необходимо внедрение полноценного проектного подхода. Только в этом случае федеральному округу удастся эффективно осуществить подготовку и реализацию федеральных реформ и посланий президента Российской Федерации на своей территории.

В этой связи следует особо остановиться на вопросах создания организационной схемы разработок и реализации стратегии, основными элементами которой являются:

- непосредственно разработка проекта стратегии;
- общественное обсуждение и согласование проекта;
- принятие стратегии;
- реализация стратегии;
- постоянный мониторинг выполнения и корректировка стратегии.

В Уральском федеральном округе разрабатывается комплексная концепция инвестиционного развития округа в рамках финансово-инвестиционного блока стратегии развития Уральского федерального округа, учитывающая специфику интеграционных процессов в пространстве единой России, обеспечивающей повышение инвестиционной привлекательности и конкурентных преимуществ регионов. В рамках проекта предпринята попытка конкретизировать координирующую и контрольно-аналитическую функцию полномочного представителя президента Российской Федерации в системе управления социально-экономическими и инвестиционными процессами в Уральском федеральном округе. В проекте стратегия экономического и социального развития Уральского федерального округа рассматривается как инструмент региональной инвестиционной политики.

В главе 3 Инвестиционной стратегии проведены диагностика и анализ инвестиционного потенциала Уральского федерального округа, осуществлена оценка необходимых объемов инвестиций, приведены факторы конкурентоспособности и инвестиционной привлекательности Уральского федерального округа.

В главе 4 проекта проведена диагностика инвестиционной региональной политики регионов, входящих в Уральский федеральный округ. На уровне регионов Уральского федерального округа осуществлены сравнительный анализ инвестиционной деятельности органов государственной власти и диагностика существующей системы управления инвестиционным развитием. Исследованы инвестиционное законодательство Уральского федерального округа и опыт применения программно-целевого метода в инвестиционной деятельности региональных органов власти Уральского федерального округа.

Глава 5 определяет цели и задачи инвестиционной стратегии Уральского федерального округа.

Стратегические инвестиционные приоритеты Уральского федерального округа определяет глава 6, которая включает:

- этапы инвестиционной стратегии;
- инвестиционные приоритеты и основные направления стратегии: приоритетные отрасли и сферы инвестирования;
- межрегиональные мегапроекты, межрегиональные программы развития Уральского федерального округа.

Проект включает в себя трехэтапную стратегию последовательного сглаживания структурных искажений в системе «отраслевые структуры – институциональная сфера – государство (федеральные и региональные органы власти)» и соответствующий ей конкретный механизм достижения стратегических целей. Он определяет уровень и методы государственного регулирования инвестиционных процессов и эффективного размещения капитала на территории.

В проекте Инвестиционной стратегии определены ожидаемые результаты от ее реализации: прогноз показателей инвестиций, прогноз структуры источников и направлений использования инвестиционных ресурсов.

Глава 8 Инвестиционной стратегии включает механизмы управления реализацией стратегии Уральского федерального округа. К ним относятся:

- организационная схема реализации инвестиционной стратегии;
- инструменты реализации инвестиционных проектов на уровне государственных органов власти, институциональной сферы и отраслевых структур;
- рекомендации по совершенствованию региональной нормативно-правовой базы инвестиционной политики на территории субъекта Российской Федерации;
- модельный законопроект о государственном регулировании и поддержке инвестиционной деятельности для регионов Уральского федерального округа;
- стратегический контроллинг реализации инвестиционной стратегии Уральского федерального округа;
- организационная структура реализации инвестиционной стратегии;
- коммуникационная PR-стратегия и PR-компания.

Таким образом, можно констатировать, что основным отличием данной инвестиционной стратегии от подобных концепций и стратегий других федеральных округов является то, что она не только включает конкретный механизм достижения стратегических результатов (схемы и инструменты на уровне государственных органов власти, институциональной сферы и отраслевых структур), но и содержит согласованные со стратегическими направлениями Инвестиционной стратегии развития Уральского федерального округа предложения и рекомендации по реформированию инвестиционной деятельности региональных органов власти, модельный региональный законопроект о регулировании инвестиционной деятельности. План мероприятий по реализации стратегии включает методические указания и предложения по разработке региональных законов и нормативных актов в инвестиционной сфере, а также конкретные количественные показатели по инвестиционным разделам, на достижение которых должны выйти в отчетном периоде ответственные органы государственной власти.

УНИВЕРСИТЕТСКАЯ ЛЕКЦИЯ

Д. В. Пивоваров

ВРЕМЯ И ВЕЧНОСТЬ

Лекция

Понятия времени и вечности определяют универсум в наиболее абстрактной форме. Их стали систематически исследовать еще в глубокой древности, однако и поныне они остаются в науке и философии, пожалуй, самыми загадочными категориями. Рассмотрим наиболее важные альтернативные концепции времени и вечности.

Время (от греч. *chronos*, лат. *tempus*) – а) длительность, продолжительность бытия; б) смена порядка сосуществования вещей и процессов; в) отношение между до и после; г) переход от прошлого через преходящее настоящее к будущему; д) поток объективных или субъективных состояний. Процессы сосуществуют либо одновременно, либо один происходит раньше или после другого. Локальное время преходяще, конечно, а глобальное время длится столько, сколько существует Вселенная.

Представления об объективном и субъективном времени проистекают из наших восприятий и внутренних душевных состояний, хотя у человека нет органа для распознавания прошлого и будущего. Время интимно знакомо каждому, тем не менее оно вечно загадочно для разума и не поддается наглядно-геометрическому моделированию. Оно кажется нам плывущим или проходящим, а мы идем сквозь него. Одни мыслители говорят о времени как о процессе, ничем не обусловленном и открытом будущему. Другие же полагают, будто оно размножается. Гегель считал время абстракцией поглощения, перехода в ничто, абсолютным выхождением вон себя. Распространенный символ течения времени – образ текущей воды.

Годовой цикл и его особые точки (Новый год, сроки посева, жатвы и др.) символизируют проявление сакрального времени. Буддистский символ колеса жизни (цепи причин и смены форм существования) – наглядный образ космического, мифологического и литургического времени.

Что есть время, движется ли оно и насколько быстро, подобно ли оно потоку, течет ли по-разному, сколько его, как долго длится настоящее, можно ли более полно прожить время? Мертво ли прошлое, влияет ли оно на настоящее, можно ли переживать будущее, настоящее – это физическое или скорее психологическое событие? Как остановить мгновение? Все эти вопросы составляют волнующую проблему времени. Что же такое время, спрашивал Августин Аврелий и отвечал, что пока его об этом не спрашивают, он нисколько не затрудняется, но как только хочет дать ответ, то сразу становится в тупик.

В Атарваведе время персонифицировано и трактуется как создатель и правитель мира. В брахманизме и позже в ведических текстах год объявлен единицей творения, символом заверченного времени, а время – бесконечным повторением года. Многие мифы подчеркивают деструктивную и истребительную суть времени: все умирает во времени и предается забвению. В греческой мифологии Кронос, сын Урана и Геи, воспринимался как символ злого, неумолимого и смертоносного времени: он пожирал своих детей, превращал настоящее в мертвое прошлое.

Для человека время – это жизнь, а жизнь – это время. Средняя продолжительность жизни современного человека не превышает 10^9 секунд. Существование каждого индивида есть отдельная драма, разыгрываемая во времени перед лицом вечности. Личность человека неотделима от времени. Воспоминания о прошлом, равно как и прогнозирование будущего, связано с радостными или печальными событиями. Когда прошлое плохо, остается надежда на лучшее будущее. Людей больше волнует не то, что уже ушло в прошлое, а то, что может произойти в будущем. Каждое событие, длящееся более двух секунд, становится прошлым, но частично сохраняется в памяти. Индивидуальная и социальная память способна в некоторой степени возвращать прошлое, соединять его с настоящим, останавливать мгновение и тем самым побеждать время и смерть. Если сосуществующие процессы длятся от половины до одной секунды, то они воспринимаются как единое событие. Время двойственно воздействует на нас: мы пользуемся и наслаждаемся им, но также боимся его; оно имеет образы смерти и освобождения.

Термином «время» обозначают три разных феномена: а) хронологическое время, измеряемое ходом часов (корреляция событий, движений, пространственных перемещений относительно Солнца); б) психологическое время, представляющее собой некую длительность опыта в континууме сознания и тождественное потоку сознания; во сне или в бессознательном состоянии время для нас может не существовать; в) реальное время как объективную последовательность мировых событий. В древней мифологии время представлялось как начало связи вещей и вечное повторение замкнутых циклов. Эпическое время (у Гомера и др.) сопрягается с вращающимися по кругу процессами изменения вещей, а непрерывный Кронос

разбивается на дискретные, слабо сомкнутые периоды, кайросы. Кайрос (благоприятный момент, подходящее для какого-либо предприятия время) – божество благоприятного момента, почитавшееся в Олимпии; его изображали с крыльями и весами. В эпическом времени есть правремя богов и героев, а также время земных событий. В христианстве культивируется идея обновляющегося исторического времени – линейно-поступательного либо спиралевидного.

В истории философии сложились три альтернативные концепции времени: феноменалистическая, субстанциальная и реляционная.

Феноменалистический взгляд с особой силой проявился в субъективно-идеалистической философии XVIII–XX вв. Например, Беркли и Юм развили представление о том, что именно последовательность наших идей (ощущений, впечатлений) образует время. Кант также не считал время объективным определением самих вещей, а видел в нем форму внутреннего чувства, субъективное условие человеческого созерцания, априорное условие всех феноменов вообще; время существует только в разуме как врожденная структура ума, которая организует наш опыт. Время, по Канту, не обобщение каких-то разных конкретных видов времен, ибо все они суть просто части одного и того же единого времени. Понятие времени не эмпирично, так как нельзя воспринять сосуществующие тела без предварительного представления о времени. Невозможно думать о явлении вне времени. Объекты подчас устранимы из сознания, но не время, даже если мы мыслим его пустым. Отрезки времени можно мыслить только при допущении бесконечного времени; отсюда – представление о нем априорно. Нельзя представить себе двухмерное время или два сосуществующих времени.

В своей философии субъективного времени Бергсон обосновывает недопустимость сведения времени к пространству. Он различал механическое время (стрелки на циферблате, которые можно крутить взад и вперед) и живое время – длительность, имеющую прямое отношение к нашему сознанию и непрестанно создающую абсолютно новое. Длительность – это непрерывное развитие прошлого, вбирающего в себя будущее и разбухающего по мере движения вперед. Но если прошлое растет беспрерывно, то оно и сохраняется бесконечно. Только интуицией мы способны уловить незавершенную текучесть времени. Длительность есть наша жизнь настоящим с памятью о прошлом и в предвосхищении будущего. Прошлого вне сознания не существует, а будущее не наступает. Сознание соединяет настоящим прошлое и будущее. Мгновение не реально, оно есть лишь «воспоминание настоящего». Конкретное время – это жизненный поток с элементами новизны в каждом мгновении. Длительность, по Бергсону, есть субъективное переживание времени как единый и нераздельный акт, в котором прошлое накапливается непрерывно. В ней нет ни «прежде», ни «теперь». Ее невозможно раздробить на части подобно тому, как нельзя огонь рассечь лезвием ножа. Длительность всегда становится, никогда не заканчивается, обнаруживает себя в памяти.

В экзистенциализме время также мыслится как форма субъективного существования человека, исчезающая со смертью личного я. Так, Хайдеггер видит существенную характеристику экзистенциальности в проектировании себя вперед,

в видении-себя-самого на фоне грядущего, а в подлинном настоящем усматривает мгновение, когда человек, постигая неподлинность окружающего, отрицая его, решает наконец свою судьбу.

Субстанциальная концепция описывает время как внешнее условие существования материальных вещей. В ней время понимается как некое самостоятельное и универсальное начало, которое безразлично к происходящим в мире процессам и не зависит ни от них, ни от пространства. Платон полагал, что Демиург ввел время, чтобы упорядочить хаос и превратить его в космос.

Согласно Ньютону следует различать истинное (абсолютное) время и относительное время. В «Математических началах натуральной философии» он говорит, что истинное и математически абсолютное время протекает безотносительно к чему-либо вне его, иначе оно именуется длительностью. Относительное, кажущееся или обыденное время есть точная или изменчивая, постигаемая чувствами, внешняя, совершаемая при посредстве какого-либо движения мера продолжительности, употребляемая в обыденной жизни вместо истинного математического времени, как-то: час, день, месяц, год. Все мировые события, по мнению Ньютона, происходят внутри абсолютного времени («пустого вместилища событий»), но никак на него не влияют.

Классическая физика трактует абсолютное время как одномерное, непрерывное и бесконечно делимое. Такое время обладает связностью, состоит как бы из одного куска. Его невозможно разбить на части, которые были бы отделены друг от друга. Абсолютное время необратимо и однонаправленно, являя собой текущий от прошлого через настоящее к будущему поток причин и следствий. Оно бесконечно, устойчиво, равномерно, ритмично, однородно, монотонно и математически упорядоченно; все его точки абсолютно похожи друг на друга и располагаются линейно – на прямой линии. Вследствие неразличимости своих моментов абсолютное время неизмеримо и непознаваемо. В отличие от него относительное время выражает длительность конкретных состояний и измеряется посредством тех или иных периодических процессов (циклы вращения Земли вокруг Солнца или вокруг своей оси, колебания маятника часов и другие достаточно равномерные движения). Субстанциальная концепция времени укоренилась в классическом естествознании и натурфилософии в XVII–XIX веках и до сих пор доминирует в обыденном сознании. Наша обычная интуиция не улавливает связи между пространством, временем и материей.

Реляционная концепция времени начала складываться еще в Античности, однако не получала всеобщего признания вплоть до XX века; сегодня она главенствует в физике и философии. Время в ней рассматривается как длительность процессов и мера всеобщего изменения тел, то есть как изменяющееся свойство самих материальных вещей (Аристотель, Августин, Декарт, Лейбниц, Ломоносов, Гольбах, Дидро, Эйнштейн и др.). Аристотель считал время числом равномерных движений. Он доказывал, что поскольку невозможно уловить во времени первое или последнее мгновение, постольку время бесконечно и включает в себе неисчислимое множество частей.

Августин усмотрел во времени меру движения и изменения и сосредоточил внимание на духовном аспекте темпорального бытия. Он учил, что время было сотворено Богом одновременно с сотворением мира и вне мира не существует. Если бы все вещи вдруг исчезли, то вместе с ними исчезло бы и время. В уме Бога нет ни «до», ни «после», но лишь «сейчас». Все события для Бога одновременны, сосредоточены в настоящем. Бог безвременен, а потому не предвидит, а видит. Для людей же время состоит из прошлого, настоящего и будущего. Однако прошлого уже нет, а будущее – то, чего еще нет. Настоящее же, рассуждал Августин, будь оно всегда, не утекая в прошлое, уже не было бы временем, но вечностью. Настоящее является действительным временем, если через него будущее уходит в прошедшее. Жизнь в настоящем есть непрерывное пребывание в бытии. Человек склонен делить время на прошедшее, настоящее и будущее, но точнее было бы говорить о трех временах: о настоящем прошедшего, настоящем настоящего и настоящем будущего. Настоящее прошедшего – это память; настоящее настоящего – это интуиция, настоящее будущего – это ожидание.

Лейбниц отверг субстанциалистский взгляд на время и классически развил реляционизм. Время – не отдельное начало и не причина движения, а проявление необратимых причинно-следственных взаимоотношений вещей, величина их движения. Объективная основа времени заключается в факте предшествующего, нынешнего и последующего существования вещей, следующих одна за другой. Как атрибуты вещей, длительность и протяженность неотрывны друг от друга и обусловлены характером взаимодействия тел. Мгновения в отрыве от вещей, считал Лейбниц, ничто, и они имеют свое существование только в последовательном порядке самих вещей. Не Бог существует в пространстве и во времени, а своим существованием он сам производит пространство и время. Когда мы, согласно обычному способу выражения, приписываем ему бытие во всем пространстве и во всем времени, то эти слова означают лишь, что он вездесущ и вечен, то есть что пространство и время в своей безграничности являются необходимым следствием его существования, а не отличными от него существами, в которых он существует. Если бы не было живых созданий, замечает Лейбниц, то пространство и время остались бы только в идеях Бога. Гегель поддержал мысль Лейбница о единстве пространства и времени как моментов движения.

В начале XX в. в физике сложилась теория относительности, своеобразно преломившая в себе учение Лейбница. Ее поддержал диалектический материализм. В специальной (1905) и общей (1916) теориях относительности Эйнштейн доказывает, что длина, временной интервал и понятие одновременности не имеют абсолютного характера, а зависят от взаимодействия и скоростей перемещения материальных объектов. Метрические свойства пространства-времени (хронотопа) обусловлены полями тяготения. Нельзя описывать время безотносительно к пространству, материи и скоростям движения систем отсчета. Время – четвертое измерение мира. Возможно, существуют миры с другими пространственно-временными параметрами. Ученые предположили, что в момент своего рождения наша метagalaktika находилась в десятимерном пространстве-времени.

В сильных гравитационных полях темп течения времени замедляется, а пространство искривляется и описывается не евклидовой, а римановой геометрией. В разных точках пространства гравитация неоднородна, в каждой из них время течет по-своему, а потому невозможно синхронизировать часы во всем пространстве. Таким образом, время не монотонно, а неоднородно и изменчиво. Высказывается предположение о связи «стрелы времени» с расширением Вселенной. Из уравнений Эйнштейна вытекает теоретическая возможность обратимости времени, его течения вспять. В рамках теории относительности разрабатывается гипотеза о дискретности и квантовании времени (то есть об «атомах времени»). Поскольку в реляционной концепции понятие универсального и однородного времени утрачивает смысл, то на первый план выдвигается понятие локального времени: каждая материальная система имеет свое время жизни («время релаксации»), плохо соизмеримое с темпоральными параметрами других систем. Предметом синтетической дисциплины геохронометрии являются зависимости между пространством и временем.

Из представления о зависимости времени от материального субстрата выводятся понятия основных видов времени – физического, химического, биологического и социального. Все более интенсивно исследуются темпоральные особенности живых клеток, организмов, социального и исторического времени. Так, показано, что любой организм обладает своего рода внутренними часами, 6-часовым и 24-часовым ритмами. Наши внутренние органы работают с разной степенью напряженности в разное время суток, человеческий мозг генерирует многообразные электрические колебания. А. Л. Чижевский установил количественную зависимость жизнедеятельности растений, животных и людей от циклов солнечной активности. Н. Кондратьев открыл действие в обществе специфических К-циклов (45–60 лет), сопряженных со сменой доминирующих технологических и экономических укладов. Историческое время измеряют столетием, взяв за основу смену одного поколения другим.

Социальное время – форма общественного бытия, которая выражает длительность исторических процессов, их смены в ходе человеческой деятельности. Темпы социальных изменений убыстряются от века к веку, историческое время ускоряет бег, что особенно характерно для современной эпохи. Каждая фаза индивидуального времени – детства, отрочества, юности, зрелости и старости – имеет свой ритм. Различают следующие типы социального времени: длительное, обманчивое, переменчивое, цикличное, замедляющееся, время позади себя, время впереди себя, взрывное. Скажем, иудей склонен оценивать важнейшие современные события сквозь призму библейской истории («время позади себя»), а адвентист живет ожиданием будущего конца света. Каждая культура рассчитана на собственное время жизни, длительное или краткое, определяемое ее внутренними противоречиями. Субъективное восприятие времени человеком является функцией, зависящей от его возраста и деятельности. Например, в детстве время для многих тянется мучительно медленно, а в старости летит незаметно. Когда мы занимаемся интересным делом, то не замечаем времени; напротив, нудное занятие или ожидание подчас кажутся нам нескончаемо долгими.

Таковы три альтернативные концепции времени, примирить которые пока не удается. Тем не менее некоторые диалектики не оставляют попыток представить время в форме тождества противоположностей абсолютного и релятивного, неопределенного и определенного, дискретного и континуального, объективного и субъективного.

Вечность (от лат. *aetas, aeternitas, aeternum*) – 1) вневременность абсолютного существа, содержащего в себе сразу, нераздельно и постоянно всю полноту своего бытия; 2) абсолютное настоящее (Гегель); 3) бесконечная продолженность или повторяемость некоторого бытия во времени, не имеющего ни начала, ни конца; 4) всегдашнее и непреходящее бытие; 5) неопределенно долгий и бессрочный период времени; 6) бессмертие, будущая загробная духовная жизнь.

Начиная с Платона хроносу (аморфному времени) противопоставляют понятие зона, то есть вечно сущего, целостного и замкнутого жизненного века. По Платону, вечность – первообраз времени, пребывающий в потустороннем мире неподвижных идей. Аристотель, напротив, полагал вечность посюсторонней и пронизывающей вещи. Материалисты обычно фокусируют внимание на материальной временности, а идеалисты стремятся отыскать вечное в эпохах, эрах, отношениях между преходящими вещами и в логических связях суждений.

Представления о вечности возникли в глубокой древности из сравнений между собой постоянных и изменяющихся объектов, а также круговоротов природных и социальных ритмов. Одни вещи со временем разрушаются, другие же продолжают существовать неопределенно долго. Например, люди никогда не видели исчезновения земли, неба, океана; большинство же окружающих нас существ и предметов непременно когда-то исчезают. Древние считали богов хотя и рожденными, но бессмертными. Отсюда вывод, что некоторые вещи и существа уникальны: они способны сопротивляться сокрушающей силе времени, побеждать ее, не подлежать ее действию.

Впоследствии это рассуждение выразилось в метафизическом понятии вечности как признаке трансцендентного бытия – самодостаточного, невидимого, неопостижимого, сверхвременного, статичного, но вместе с тем творящего мир и время. Трансцендентная вечность противоположна времени, не составлена им и не пребывает в нем. В ней нет ни прошлого, ни настоящего, ни будущего – никаких промежутков времени. Она не была и не будет, но только есть раз и навсегда (Августин). В отличие от времени вечность нельзя измерить в каких-либо единицах, она не подвержена ни прибыли, ни убыли. Наиболее распространенные геометрические символы вечности – кольцо, спираль либо змея, которая кусает свой хвост. Вечность Бога изображается кругом с центральной точкой.

Видимый и неизменный порядок небесных тел поражает воображение. Небо, Солнце, Луна, звезды являют собой образы вечности. Многие мифы повествуют о ничтожности земного времени в сравнении с вечностью. По китайской мифологии наш мир и время сотворены единым и вечным законом – Дао. Зороастрийцы Древней Персии верили, что возраст нашего мира насчитывает 12 000 лет, мировое время делится на четыре периода по 3 000 лет в каждом, а в конце времен бог

добра Ормузд победит бога зла и разрушения Ангро-Маньюса. В Библии говорится, что в конце всех времен Бог установит Вечное Царство. Иудаизм учит о тысячелетнем периоде между четырьмя мировыми временами и Вечным Царством. В индуизме и буддизме описывается наиболее сложная система мировых периодов и миров, возникающих и умирающих. В них также важно число четыре (четыре юги) – четыре сворачивающиеся длительности, сопровождающиеся увеличением в мире количества зла. Время – другое имя бога смерти, Ямы, а состояние абсолютного покоя, нирваны, тождественно вечности. В «Ригведе» вечность, по сути, совпадает с небытием.

Жизнь христианина называется в Никейском кредо вечной жизнью в темпоральном смысле. В личной вечной жизни завершается сущность человека, сотворенного по образу Божьему. В загробном мире душа может пребывать нескончаемо долго. Ее длительность соответствует вечности Царствия Божия. Понятие вечной жизни в евангельском значении не тождественно понятию бессмертия души и мыслится в связи с ожиданием воскресения. За воскрешением мертвых следует Суд, который не только оправдывает, но также может приговорить к вечному наказанию. Антитезис вечной жизни – не земная жизнь, а вечная смерть. Воскресенные различаются в вечной жизни по их «славе». Для верующего потерять связь с Богом – значит утратить в себе вечность.

В сравнении с трансцендентной вечностью время в нашем сознании минимизируется, если вообще не мыслится иллюзорным. Когда, например, неоплатоники ведут речь о числах или вечных истинах, то имеют в виду, что эти предметы и отношения имеют вневременной характер, не возникают и не исчезают. В православной иконе золото символизирует вечное и противопоставлено земному свету. И все-таки идея вечности подразумевает идею времени, снимает ее в себе. В «Тимее» Платон характеризует время как подвижный образ вечности: первообразом для времени послужила вечная природа, чтобы оно уподобилось ей, насколько возможно. Прокл ввел два понятия вечности – «вечность вечную» (Бог) и «вечность временную» (мир). Последняя всегда в становлении и многоуровнева, то есть составлена циклами разных порядков. О ней можно сказать, что в ней все в одном отношении вечно, а в другом временно. Вместе с тем некоторые мыслители вообще не усматривают качественной специфики вечности и редуцируют ее к «дурной бесконечности» времени, к однообразной повторяемости одних и тех же темпоральных интервалов (Демокрит, Локк, Гассенди, Ньютон). Но вряд ли иррациональная вечность делится на мгновения времени без остатка.

В. С. Соловьев отличал от реальной вечности призрачную вечность памяти о героях и великих людях. Бердяев доказывал, что исторический процесс – это целостное и неразрывное единство прошлого, настоящего и будущего, в котором не только нечто истребляется, но и постоянно сохраняется. Феноменальное время прошлого и настоящего реально входит в ноуменальное время, присутствует в вечном зоне мировой действительности. Если человеческая культура хранит в себе «вечные идеалы», то, как полагал В. М. Бехтерев, творя культуру, люди тем самым создают вечное.

В истории теологии и философии сложились две конкурирующие концепции соотношения вечности и времени – монотеистическая и пантеистическая.

Согласно строгому монотеизму трансцендентный и вечный Бог из ничего творит преходящий физический мир и конечное феноменальное время, так что в сотворенной природе нет чего-либо вечного, а абсолютная реальность противоположна времени и не соприкасается с ним. В ней ничего не происходит, она покоится. История же природы и человечества обновляется, имеет начало и конец, предзаданное направление и потаенный смысл. В христианском сознании время выпрямляется, летит в будущее стрелой. Его начало – сотворение мира, затем пришествие Христа; его конец – второе пришествие Христа, Страшный суд, спасение, вечная жизнь. Время имеет меньшую степень реальности, чем вечность.

Напротив, пантеизм основывается на представлении о вечном и реальном времени: имманентный абсолют непрестанно эманурует из себя временной космический порядок; вечность безусловного бытия всегда пронизывает и пропитывает творимое время, сохраняется во всех моментах физической длительности. Мир так же вечен, как и абсолют, а абсолютная вечность деятельна. Мир бесконечно стар и всегда молод, у него нет начала и конца. Вместе с тем в пантеистической модели время движется по кругу и ничего подлинно нового в нем не происходит. Изменения в течение «мирового года» в конечном итоге оборачиваются покоем.

Идея вечного возвращения сформулирована в раннегреческой и восточной космологии. Заимствуя ее и отказываясь от гегелевской схемы исторического прогресса, Ф. Ницше заявляет: все вещи возвращаются, и мы вместе с ними, мы повторялись бесконечное множество раз, и все вместе с нами; и эта тонкая паутина, и блик луны среди деревьев, и даже этот миг и я в нем – все будет снова; история – скучная репродукция прошлого, каждый ее миг без инноваций отражает вечность.

Материалистический пантеизм признает, что материальный мир вечен в количественном и качественном смыслах. Так, диалектические материалисты убеждены, что в количественном отношении вечность включает в себя актуальную бесконечность последовательно сменяющихся друг друга временных интервалов существования материальных объектов (столетий, тысячелетий), а в качественном отношении вечность складывается из бесконечных превращений форм и законов движения многообразных пространственно-временных структур. К миру в целом (в отличие от конечных вещей и процессов) неприменимы понятия возраста, начала и конца. Цепь событий неразрывна и нескончаема, любое из них предваряется неисчерпаемым множеством иных.

Следует уточнить, что ни одна реальная религия не сводится ни к строгому теизму, ни к чистому пантеизму или панантеизму. Христиане и мусульмане хотя и именуют Бога вечным и потусторонним, но тем не менее совмещают этот взгляд с верой в то, что Он имеет высшую форму темпоральности. Его вечность включает в себя все времена. В физическом мире время течет, а в Боге оно завершено.

Особый аспект вопроса о соотношении вечности и времени освещается в эсхатологии (от греч. *eshatos* – последний, конечный) – учении о конечных судьбах мира и человека, исходе мировой истории. Предмет индивидуальной эсхатоло-

гии – загробная жизнь единичной человеческой души, а предмет всемирной эсхатологии – цели космоса, истории и их конец. В мифологии и религиозных текстах представлены сюжетно-образные, символические варианты эсхатологии (многочисленные варианты мифов о борьбе космоса и хаоса, потопе, Откровение Иоанна, Рагнарек и т. п.).

Различают мифологическую и историческую эсхатологию. В мифологической эсхатологии подчеркивается идея вечного возвращения: мир после его гибели восстанавливается в прежнем виде. Из образовавшегося хаоса вновь складывается порядок, конец времени повторяется, судьба каждого человека неизбежна. Все события объясняются сквозь призму борьбы хаоса и космоса. Время испытывается людьми как распадающееся и виновное. Однако история вовсе не ужасна, хотя и зла, так как спасение неминуемо и коренится в циклическом возрождении. Спасительное будущее – это возврат к исходному рождению. История всего лишь прославляет вечность космоса и повторение миророждения. В культовых праздниках разыгрывают процесс вечной регенерации утерянного прошлого.

Напротив, историческая эсхатология христиан основана на опыте фиксации и датирования событий в настоящем времени. Этим событиям приписывается свойство новизны и исторической значимости. Согласно библейской эсхатологии исторический опыт всегда специфичен, неуниверсален и неповторим; он зависит не столько от природных циклов, сколько от свободы выбора людей. У будущего больше возможностей, чем у первоначала. Историческое время когда-то завершится и более не возвратится. История непредсказуема, опасна и тем не менее дает надежду на спасение, поскольку близится к своей финальной цели и в ней ощущается божественная провиденция.

Философские учения, включающие эсхатологические мотивы, как правило, исходят из мифологической или религиозной эсхатологии. Говорят о двух основных типах философской эсхатологии в европейской культурной традиции: а) об эсхатологии в рамках собственно религиозной и мистической философии; б) об эсхатологических мотивах в нерелигиозной теоретической философии, – присутствующих прежде всего в историософских и культурологических концепциях.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Л. А. Шумихина

КНИГА О РУССКОМ ПУТИ В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Ситуация современного российского кризиса обязывает интеллектуальную элиту обратиться к вопросу создания единой, научно и философски обоснованной концепции духовных ориентиров России, к осмыслению образа национальной идеи, в основе которой лежат и традиционно-русские, и общечеловеческие ценности. В этой ситуации учебное пособие В. И. Копалова «Курс лекций по русской философии истории», вышедшая в Издательстве Уральского университета в 2005 году, предлагает не искусственную реконструкцию национальной идеи и не заимствование ее у «более благополучных» народов, а философскую интерпретацию русской национальной идеи, представленную в традициях отечественной философии истории. «Судьбы народа сокрыты в его истории», – сказал И. А. Ильин¹. Эта фраза стала эпиграфом к введению пособия В. И. Копалова. История нации – это уже имеющаяся в душе человека святыня, несокрушимый гранит которой, как свидетельствует история нашего народа, позволял перенести ему любые тяжкие испытания, так как история «таит в себе» (И. А. Ильин) не только прошлое народа, но и его будущее.

«Курс лекций по русской философии истории» представляет собой целостное сочинение, адресованное студентам, аспирантам, преподавателям высших учебных заведений, всем читателям, «которые имеют устойчивый интерес к вопросам нашего национального самосознания и русской культуры» (из аннотации к пособию). «Курс лекций...» является глубоким в теоретическом отношении пособием, чрезвычайно полезным при подготовке аспирантов и соискателей к кандидатскому экзамену «История и философия науки» для специальностей гуманитарно-социального цикла.

Несмотря на формальную разбивку всего «Курса лекций...» на 13 частей (12 лекций и приложение), и по стилю изложения, и в концептуальном отношении сочинение В. И. Копалова монографично, целостно. В содержательном плане это новое творческое осмысление как традиционно, так и оригинально поставленных проблем русской историософии в духе своеобразия русского способа философствования, которое выгодно отличает неординарность подхода автора данного учебного пособия от опубликованных за последние годы монографий и учебников на эту тему (монография И. А. Гобозова, учебное пособие Л. И. Новикова и И. Н. Сиземской и др.). Русские историософские воззрения представлены в «Курсе лекций...» В. И. Копалова концептуальным анализом трудов выдающихся мыслителей – Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева, В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, И. А. Ильина, В. Шубарта, П. Я. Чаадаева, а также анализом этих воззрений в сочинениях Ф. М. Достоевского и А. С. Пушкина. Книга В. И. Копалова теоретически ценна не только концептуальностью, но и богатым фактологическим материалом (биографические сведения о русских мыслителях, о малоизвестных поворотах их судеб; представленность авторов историософских идей сочинениями, ранее не имевшими интерпретаций; анализ жанров широчайшего диапазона – от собственно философских сочинений до поэтических произведений). При этом автор «Курса лекций...» не остается безучастным, бесстрастным и отстраненным повествователем о философии «давно ушедшего бытия». Автор исследования постоянно присутствует не только в качестве интерпретатора, но и нашего современника, живущего проблемами и судьбой России сегодняшней.

Сверхзадача исследования В. И. Копалова – «найти в отечественном наследии тот духовный и социальный иммунитет, который позволит... преодолеть состояние духовного беспамятства», обращение «к традиции в преодолении деструктивных тенденций» в развитии русской культуры XXI века (С. 5). (Здесь и далее в статье страницы приводятся по указанному пособию В. И. Копалова). Автор не скрывает своей «русскости». Напротив, эта особенность его размышлений вынесена в заглавие книги и, начиная с введения, обращает внимание читателя на специфику предлагаемой концепции русской философии истории. В итоге русская философия истории предстает как русский путь ко всеобщей философии. Постигание этого пути стало сегодня как никогда актуальным в связи с необходимостью самоопределения России XXI века.

Захлестнувшая Россию в начале века волна далеко не лучших образцов западной культуры, а точнее – ее вещных аналогов (симулякров), растлевает юные души, навязывая чуждое нашему народу мироотношение (к примеру, наглое, запоздалое и похотливое шествие по земле Святой Руси явления так называемой «сексуальной революции», насаждение индивидуализма, эгоизма и т. п.). Все это чревато утратой национального самосознания, без которого у нации не может быть достойной жизни, так как «культура – это то, что одухотворено, в чем присутствует дух» (Н. А. Бердяев). Национальное самосознание – «глубокое единение людей, возникающее из их духовной однородности», сходного душевно-духовного уклада, сходной любви к единому, «единой судьбы, связующей людей в жизни и смер-

ти», «единого языка, из однородной веры» (И. А. Ильин). Это осознание народом себя в единении. Вот почему книга В. И. Копалова, ориентирующая читателя на продолжение великих русских духовных традиций, имеет не только научно-теоретическую, но и социально-культурную значимость.

Центральная проблема «Курса лекций...» – поиски русского мироотношения в философии истории, которое всегда опиралось в русской философии в своем мировоззренческом выборе на безусловность истинного знания метафизики, а не на скептицизм во всем сомневающегося западного мышления. В исследовании В. И. Копалова на концептуальном анализе историософии Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева, И. А. Ильина, В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, а также историософских идей Ф. М. Достоевского и А. С. Пушкина глубоко и достаточно полно обосновывается мысль, что в русской историософии метафизика как знание о безусловном востребована к жизни не капризом своенравной моды, а необходимостью выжить и жить нравственно в суровом, не прощающем ошибок мире. Нравственным же ориентиром для русских мыслителей было Православие. Обращение к метафизической проблематике весьма оправданно современностью. К «метафизике» стали сегодня относиться позитивно. В философии вновь утверждается мнение, что метафизика – это не пережиток мифологического, религиозного, устарелого способа мысли, а разумная возможность современного человека проникнуть в тайну безусловного, вечного. Метафизика – это не пережиток прошлого, а вечность истинного знания Традиции.

Возвращение к метафизике, которое наметилось в философском сознании современности, испытывает трудность от новизны старого. Вечные истины метафизики, отвергнутые в революционном развитии философии, предстоит «вспомнить» и открыть вновь. И именно эта работа проделана автором в отношении русской философии истории. Таков исследовательский путь В. И. Копалова.

Умозрительный, прозревающий сквозь суету времени взгляд метафизики все более и более становится необходимым для нашего страстного и эгоистического времени. И эта необходимость в метафизическом мышлении заставляет нас «вспомнить» духовный опыт самой бесполезной, но лучшей из всех наук. Эта «бесполезная» наука крайне необходима в преодолении духовного кризиса постперестроечной России, для выработки национальной идеи, соответствующей по своей исторической глубине традиционным, метафизическим основам человеческой свободы. Только в памятной открытости к зову традиции обретается душевная полнота духа и решительная, конкретно-предметная, действенная сила. Поэтому духовная проработка традиционных истоков русской философии истории, поиск диалектически-совершенных методологических способов творческого созидания национальной идеи невозможны без метафизики духа. В этом ключе работа В. И. Копалова, на мой взгляд, имеет безусловное значение для развития современной российской философии. Принципы этой философии были разработаны и осуществлены в философских сочинениях конца XIX – начала XX века. Монография В. И. Копалова написана в духе лучших традиций этой философии.

Отличительным качеством работы В. И. Копалова является не реферативно-описательное отношение к теоретическим предшественникам, а умопостижение смысла философских проблем и реального бытия. В. И. Копалов – мыслитель. И даже, казалось бы, традиционные историко-философские вопросы (типология культуры И. Я. Данилевского или «западники» и «славянофилы» как альтернативные концепции русской философии истории) осмыслены свежо и неординарно в традициях теоретико-умозрительного постижения русских философов. При важности оригинально поставленных теоретических проблем философии наибольшую ценность, на мой взгляд, в работе В. И. Копалова имеет следование традиции поиска практического применения философского знания. Практическое действие философии автором видится в свете этического действия философского сознания, императивного действия нравственной воли мыслящей философски элиты (Лекция 12. «Русская философия истории как современная проблема»).

Мысль интеллектуальной элиты не должна отрываться от боли и страданий народной души и работать во имя спасения этой души. Таковы размышления автора о России как особом типе цивилизационного развития. Дух исследования В. И. Копалова – это дух высокого умозрения, смотрящего на мир повседневных дел человека оценочно, с позиций конкретно-исторического опыта русской культуры, с высоты не только философов, но и ее гениев, а также простых тружеников земли русской. Полагаю, что именно по этой причине после двух методологически ориентирующих лекций разговор о русской историософии начинается с феномена Ф. М. Достоевского, который как никто другой высветил, «как в характере русского народа сочетается низменное и возвышенное, святое и греховное, “идеал Мадонны” и “идеал содомский”» (С. 49). В книге «Мирозерцание Достоевского» Н. А. Бердяев называет Ф. М. Достоевского «типично национальным гением». «Глубокое чтение Достоевского есть всегда событие в жизни, оно обжигает, душа получает новое огненное крещение. Человек, приобщившийся к миру Достоевского, становится новым человеком, ему раскрываются новые измерения бытия. Достоевский – великий революционер духа. Он весь направлен против окостенения духа»². Одновременно Достоевский – это правда жизни, это сама реальность, творчество его менее всего напоминает так называемый «реалистический» роман, так как подлинное искусство никогда не «отражает» действительность. Реальное бытие предстает в искусстве в «снятом» виде, но не как часть бытия, а как его символический образ. При этом высокое, подлинное произведение искусства представляет бытие реального духовного мира в варианте персонифицированного бытия художника. Искусство способно погрузиться в реальность, постигая духовный смысл бытия, и в этом качестве оно становится выраженной культурой силой одухотворения сущего. Сущее, понимаемое в религиозном ключе, это Бог, в научном понимании – глубинное, смысловое, закономерное, историческое, эпохальное. Вот почему и Ф. М. Достоевский, с которого начинается разговор о русском пути в мировой историософии, и А. С. Пушкин, осмыслением творческих идей которого на этом пути он завершается, это вершина русской метафизики истории. А. С. Пушкин – «абсолютный центр русского национального самосознания»

(С. 230), так как он был живым средоточием духа и в историческом, и в метафизическом смысле. «“Магический кристалл” пушкинской поэзии сфокусировал все ключевые темы русского национального самосознания: русская история и русская культура, Родина и патриотизм, Православие и государство, любовь и совесть, семья и национальное воспитание. Сегодня, когда мы видим уничтожение русского национального самосознания, целенаправленно проводимое средствами массовой информации, исключительно актуально звучат пушкинские слова: “Дикость, подлость и невежество не уважает прошедшего, пресмыкаясь пред одним настоящим“» (С. 231).

В сложных социально-культурных условиях реформируемого российского общества возрастает роль духовного потенциала каждого человека, требовательность к деятельным качествам человеческого духа. Вопрос о пути обретения таких качеств через обращение к русской философии истории осмыслен В. И. Копаловым как важнейший вопрос возрождения России. Исследование В. И. Копалова «Курс лекций по русской философии истории» – это новое концептуальное постижение историософских проблем, глубоко обоснованное теоретически и очень значимое в практическом отношении.

¹ Ильин И. А. О России. Три речи. 1926–1933 // Соб. соч.: В 10 т. М., 1996. Т. 6, кн. 2. С. 19.

² Цит. по: Ильин В. Н. Достоевский и Бердяев // Ильин В. Н. Эссе о русской культуре. СПб., 1997. С. 429.

АВТОРЫ НОМЕРА

БАСАРГИН Виктор Федорович – заместитель полномочного представителя президента Российской Федерации в Уральском федеральном округе, кандидат экономических наук. Сфера научных интересов – проблемы устойчивого развития экономики территориальных образований, экономическая и энергетическая безопасность, экономическая и энергетическая политика.

БЫСТРОВ Никита Львович (р. 1966) – доцент кафедры этики, эстетики и теории и истории культуры. Выпускник философского факультета Уральского государственного университета 1990 года. Сфера научных интересов – эстетика русского символизма, философские проблемы поэзии, философия русской культуры.

ВЛАСОВА Виктория Валерьевна (р. 1974) – финансовый директор компании «Третья столица», помощник депутата областной думы Законодательного собрания Свердловской области, кандидат экономических наук. Окончила Красноярский государственный технический университет и аспирантуру Уральского государственного экономического университета. Сфера научных интересов – стратегическое прогнозирование и планирование инвестиционных процессов на территории, методы государственного воздействия на инвестиционные процессы.

ГРОМОВ Алексей Владимирович (р. 1971) – старший преподаватель кафедры управления Уральского института государственной противопожарной службы, выпускник философского факультета Уральского государственного университета 1994 года. Область научных интересов – история русской философии конца XIX – начала XX века, философия и национальная культура.

ЗАЙЦЕВ Павел Леонидович (р. 1973) – докторант кафедры философии Омского государственного педагогического университета, доцент, кандидат философских наук. В 1995 году окончил исторический факультет Омского государственного педагогического университета, в 2000-м защитил кандидатскую диссертацию на тему «Априоризм в познании истории». Автор более 60 научных и учебно-методических публикаций. Область научных интересов – философия культуры, философские проблемы гуманитарного (прежде всего исторического) знания. В последние годы работает над проблемой представленности «мужского» в словесных формах культуры.

ЗИНОВЬЕВ Илья Викторович (р. 1962) – доцент кафедры телевидения, радиовещания и технических средств журналистики факультета журналистики Уральского государственного университета, кандидат философских наук. В 1981 году окончил Свердловский радиотехникум, в 1990-м – факультет журналистики Уральского государственного университета. В круг научных интересов входят различные аспекты коммуникативного процесса – от современных технологий интерактивного распространения массовой информации до механизмов межкультурного диалога.

КОМЛЕВА Наталья Александровна – профессор кафедры истории политических учений факультета политологии и социологии Уральского государственного университета, доктор политических наук.

КОХ Иван Адамович – заведующий кафедрой философии и культурологии Уральской государственной горно-геологической академии, доцент, кандидат философских наук. В 1971 году окончил Свердловский горный институт, в 1978-м – аспирантуру философского факультета Уральского государственного университета. Прошел стажировку в Институте социологии Гамбургского университета (Германия). Имеет более 90 научных публикаций, в том числе 3 монографии. Сфера научных интересов – социология управления, этика.

КРАСНОЯРОВА Наталия Георгиевна – доцент кафедры философии Омского государственного педагогического университета, кандидат философских наук. Окончила философский факультет Уральского государственного университета, затем аспирантуру этого же факультета по кафедре эстетики. Тема кандидатской диссертации – «Роль эстетического идеала в формировании ценностных ориентаций личности». Занимается проблемами эстетических оснований философского знания и эстетической формы мыслительного процесса.

ЛЕОНЕНКО Леонид Леонидович – доцент кафедры информационных технологий Одесской национальной академии связи, кандидат философских наук. Кандидатскую диссертацию на тему «Логико-философский анализ системного представления объектов (исчисления языка тернарного описания)» защитил в 1985 году. Научные интересы – неклассическая логика, теория выводов по аналогии и их применение к распознаванию образов, компьютерное тестирование знаний, алгоритмы и программные средства дистанционного обучения.

МИРОНОВ Дмитрий Александрович – заведующий кафедрой истории политических учений факультета политологии и социологии Уральского государственного университета, профессор, доктор исторических наук.

МУХУТДИНОВ Олег Мухтарович (р. 1969) – доцент кафедры истории философии философского факультета Уральского государственного университета, кандидат философских наук. В 1993 году окончил философский факультет Уральского государственного университета, в 1999-м защитил кандидатскую диссертацию на тему «Обоснование метафизики в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера». Исследует проблемы феноменологии.

НАГЕВИЧЕНЕ Валентина Яковлевна – профессор кафедры социально-гуманитарных наук филиала Южно-Уральского государственного университета в г. Миассе, кандидат философских наук. В 1967 году окончила исторический факультет Уральского государ-

ственного университета, в 1980-м защитила кандидатскую диссертацию. Сфера научных интересов – философская антропология, история философии, религиоведение.

НАЧАПКИН Максим Николаевич – доцент кафедры истории России Российского государственного профессионально-педагогического университета, кандидат исторических наук. В 1993 году окончил факультет политологии и социологии Уральского государственного университета; кандидатскую диссертацию защитил в 1998-м. Интересуется проблемами евразийства и российского консерватизма.

НЕСТЕРОВА Татьяна Петровна – доцент кафедры теории и истории международных отношений факультета международных отношений Уральского государственного университета, кандидат исторических наук.

НИКИТИН Сергей Александрович – доцент кафедры социальной философии философского факультета Уральского государственного университета, кандидат философских наук. В 1985 году окончил философский факультет Уральского государственного университета, учился в аспирантуре философского факультета МГУ. Кандидатскую диссертацию на тему «Критический анализ американского деконструктивизма» защитил в 1994 году. В его переводе на русском языке вышли книги Х. Блума, П. де Мана, К. Пальи. Автор свыше 30 статей по проблемам социальной феноменологии, методологии общественности, социальной риторики. В настоящее время работает над докторской диссертацией на тему «Риторический характер контекстов социального конструирования».

ОБУХОВА Ирина Федоровна (р. 1970) – ассистент кафедры истории искусства факультета искусствознания и культурологии Уральского государственного университета. В 1989 году окончила Свердловское музыкальное училище им. П. И. Чайковского, в 1993-м – Уральский педагогический институт, в 2000-м – факультет искусствознания и культурологии Уральского государственного университета. С 2001 года обучается в высших учебных заведениях Франции по специальности «история искусств», получила французский диплом об углубленном высшем образовании. В настоящее время является докторантом Университета Марка Блока в Страсбурге.

ОРЛОВ Борис Викторович (р. 1951) – доцент кафедры эстетики, этики, теории и истории культуры философского факультета Уральского государственного университета, кандидат философских наук. В 1973 году окончил философский факультет Уральского государственного университета. Сфера научных интересов – философия искусства, онтологическая эстетика. Автор 2 монографий, а также более 60 научных статей по эстетике. Совместно с польским эстетиком Б. Дземидоком издал на русском языке антологию «Американская философия искусства: основные концепции второй половины XX века» (Екатеринбург; Бишкек, 1997).

ПЕРЦЕВ Александр Владимирович (р. 1954) – проректор по работе с территориями и довузовской подготовке Уральского государственного университета, декан философского факультета, профессор кафедры истории философии, доктор философских наук. В 1976 году окончил философский факультет Уральского государственного университета. Исследует проблемы истории философии и социально-политических воззрений. Опубликовал около 60 научных и учебно-методических работ, в том числе 5 монографий. Известен как переводчик немецкоязычной философской литературы; им переведены и изданы тексты К. Яспера, В. Брунинга, Д. Бонхеффера, Ф. Ницше, К. Барта и П. Слотердайка.

ПЕТРОВ Евгений Михайлович – соискатель кафедры истории политических учений факультета политологии и социологии Уральского государственного университета.

ПИВОВАРОВ Даниил Валентинович (р. 1943) – заведующий кафедрой истории и философии религии философского факультета Уральского государственного университета, профессор, доктор философских наук. В 1970 году окончил философский факультет Уральского государственного университета. Стажировался в Англии, читал курсы лекций в США. Исследует проблемы онтологии и теории познания, философии религии и философии культуры. Автор более 300 научных работ, в том числе 20 монографий и учебных пособий.

СТАРШИНОВА Алла Викторовна – заведующая кафедрой социальной работы факультета политологии и социологии Уральского государственного университета, доцент, кандидат философских наук. Выпускница философского факультета Уральского государственного университета. Опубликовала около 100 научных работ, включая монографию «Социальная работа в детском реабилитационном центре: опыт социологического исследования, проблемы стандартизации» (Екатеринбург, 1999). К настоящему времени подготовила к защите докторскую диссертацию, посвященную вопросам становления и функционирования идеологии социальной работы в современном российском обществе.

ШУБИНА Марина Петровна – доцент кафедры философии Омского государственного педагогического университета, кандидат философских наук. В 1977 году окончила философский факультет Уральского государственного университета, в 1984 году защитила кандидатскую диссертацию. Область научных интересов – проблемы философии и методологии науки, этики и философского анализа повседневности. Автор более 70 научных трудов, в том числе 1 монографии (в соавторстве).

ШУМИХИНА Людмила Аркадьевна – профессор кафедры культурологии факультета искусствознания и культурологии Уральского государственного университета, доктор философских наук. В 1971 году окончила философский факультет Уральского государственного университета, в 1985-м защитила кандидатскую, а в 1999-м – докторскую диссертации. Сфера научных интересов – философские проблемы культурологии, культурная антропология, история русской культуры. Автор более 70 научных работ.

ИЗВЕСТИЯ
УРАЛЬСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
2006. № 42

СЕРИЯ 3
ОБЩЕСТВЕННЫЕ НАУКИ
Выпуск 1

Редактор и корректор *Т. А. Федорова*
Компьютерная верстка *Л. А. Хухарева*

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-23105 от 10.10.05.
Учредитель — Государственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Уральский государственный университет им. А. М. Горького».
620083, Екатеринбург, пр. Ленина, 51.

План выпуска 2006 г., поз. 26
Подписано в печать .07.2006. Формат 70 × 100 ¹/₁₆.
Уч.-изд. л. 17,8. Усл.-печ. л. 18,7. Бумага офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Печать офсетная. Тираж 200 экз. Заказ .

Издательство Уральского университета. 620083 Екатеринбург, пр. Ленина, 51.
Отпечатано в ИПЦ «Издательство УрГУ». 620083 Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.

ПАМЯТКА АВТОРА

Общие положения

- Журналу предлагаются не публиковавшиеся ранее научные труды объемом не более одного учетно-издательского (авторского, 40 000 знаков) листа.
- Авторский оригинал предоставляется в электронной версии (на дискете) с одной распечаткой текста и сведениями об авторе: фамилия, имя и отчество, место работы, ученая степень и звание, средство связи (телефон, e-mail, почтовый адрес).
- Распечатка рукописи должна быть полностью идентична электронному варианту.
- Страницы рукописи должны быть пронумерованы.

Порядок движения рукописи

- Автор рукописи уведомляется редколлегией о том, принят или не принят материал к публикации.
- Рукописи, не принятые редколлегией к изданию, не возвращаются.
- Авторы принятых к изданию рукописей дополнительно должны представить краткие сведения о себе, которые будут опубликованы: год рождения (по желанию), выпускником какого вуза является, научная степень и звание, место работы, основные этапы творческого пути и профессионального роста (по желанию), сфера научных интересов.
- Статьи на корректуру авторам не высылаются.

Требования к авторскому оригиналу

Подготовка электронного варианта рукописи

- **Формат бумаги** – А4 (210 × 279 мм), ориентация книжная.
- **Программа** – Word, **гарнитура** – Times.
- **Поля** – все по 2 см.
- **Размер шрифта** (кегель) – 14 (алгоритм набора: Формат – Шрифт – Размер 14).
- **Междустрочный интервал** – полуторный (Формат – Абзац – Междустрочный – Полуторный).
- **Межбуквенный интервал** – обычный.
- **Абзацный отступ** – 0,7 (Формат – Абзац – Первая строка – Отступ 0,7).
- **Выравнивание текста по ширине** (Формат – Абзац – Выравнивание – По ширине).
- **Нумерация страниц** (Вставка – Номера страниц – Внизу, справа).
- **Без переносов.**
- **Выделения разрядкой** – (Формат – Шрифт – Интервал – Разреженный – 2).
- **Квадратные скобки** – из латинской клавиатуры (переход на латиницу с помощью клавиш Shift и Ctrl, нажатых одновременно).
- **Межсловный пробел** – в один знак (просьба пользоваться при наборе элементом «непечатные символы» на стандартной панели инструментов). Пробелы применяются после всех знаков препинания (включая многоточие), в том числе в сокращениях *т. е.*, *т. н.*, *т. д.* Два знака пунктуации подряд пробелом не разделяются, например: *М., 1995*. В личных именах все элементы разделяются пробелами, например: *Н. А. Бердяев*.

- **Дефис** должен отличаться от тире, например: *Творчество Г. Башляра конца 1950-х — начала 60-х годов.*
- **Тире** должно быть одного начертания по всему тексту, с пробелами в один знак слева и справа, за исключением оформления пределов «от... до» в числах и датах, например: *1941–1945 гг., с. 8–61.*
- **Кавычки** должны быть одного начертания по всему тексту.
- **Точка, запятая и точка с запятой** при слове с надстрочным знаком сноски ставятся после знака сноски, например: *З. Фрейд писал: «Когда-то слова были колдовством»⁴².*
- **Римские цифры** набираются с помощью латинской клавиатуры.
- **Буква e/E** заменяется буквой e/E, за исключением важных для смыслового различия контекстов, например: *Всем обо всём.*
- **При наборе не допускается использование стилей, не задаются колонки.**
- **Не допускаются пробелы между абзацами.**

Виды и приемы выделений в тексте

- Основные виды выделений в рукописи – **рубрикационные** (заголовки, подзаголовки) и **смысловые** (термины, значимые положения, логические усиления).
- Основные приемы выделений – **шрифтовые** (курсив светлый и полужирный, прямой полужирный, мелкий кегль, прописной и строчной) и **нешрифтовые** (разрядка, отбивка, втяжка).

Ссылки на литературу и примечания

- Ссылки на литературу и примечания даются в одной последовательности в виде концевых сносок с использованием **надстрочного** знака сноски (арабская цифра-индекс) как в основном тексте, так и перед текстом сноски.
- Литература указывается в соответствии с **правилами библиографического описания работ.**

АДРЕС РЕДКОЛЛЕГИИ СЕРИИ «ОБЩЕСТВЕННЫЕ НАУКИ»

Уральский государственный университет, философский факультет, к. 319.

Ковалевой Екатерине Сергеевне

Тел. (343) 350-59-20

Факс (343) 350-34-29

E-mail: urguf02005@yandex.ru