

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 2

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

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ И ЛОГИКА

- Нежданов Д. В.* Научная метафора в контексте типологии метафор (на примере метафоры «политический рынок») 5
- Тейтельбаум Е. С.* Философия перевода: попытка построения чистой теории.... 13

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ

- Лебедев Д. В.* Методологический дуализм социального и индивидуального в решении проблемы социального воспроизводства 21
- Ким И. В.* Модели репрезентации и проблема социальных симулякров.... 30
- Латыпов И. А.* Философские аспекты проблемы собственности на информацию в современном обществе 35
- Балеевских О. Ю.* Семья: опыт социально-топологического анализа 43

ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТИКИ И ПОЛИТОЛОГИЯ

- Сеньшин Е. А.* Эволюция геополитических парадигм в трансформирующемся мире 49
- Смирнов Д. С.* Эффективность политической элиты: аксиологический аспект 63
- Фартушняк Л. Л.* Пограничное пространство как параметр геополитического статуса современной Российской Федерации 72
- Исхаков Р. Л.* Пресса и государственность: к вопросу о роли СМИ в легализации и легитимации государственности 79

ЭСТЕТИКА И КУЛЬТУРОЛОГИЯ

- Мельчакова Ю. С.* Испанская картина мира: исходные условия формирования 87
- Елисеева Ю. А.* Системность как методологическая ценность постнеклассической психологии культуры 94
- Логинова М. В.* Поэзия С. Малларме в контексте неклассической культуры 102

- Лукаш Н. П.* Повседневная культура советских шестидесятых 120

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

- Пенионжек Е. В.* О понятии «время» в христианской картине мира 127

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- Чуркина Ю. А.* Единство веры и знания в философии Прокла Диадоха 132
- Кудрявцева В. И.* Кинизм как историко-философское явление. Неокинизм Ф. Ницше 142
- Гутова С. Г.* Естественное право в системе всеединства Вл. С. Соловьева .. 153
- Фурман Т. Г.* «Русская идея» в творческом сознании Андрея Белого 163
- Шемонаев Т. И.* Положение вещей и «сами вещи» в ранней феноменологии и в «герменевтике фактичности»: хроно-логика понимания и интерпретации 169
- Жирова А. С.* Религиозные искания М. Хайдеггера 188
- Шихардин Н. В.* Вкус жизни без отчуждения: май 1968 г. сквозь призму гуманистической парадигмы французского неомарксизма 200

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

- Красавин И. В.* Желание как способ социального бытия 216
- Григорьев И. В.* Социально-философские критерии вменяемости 220
- Гасимова Г. А.* Философско-антропологические идеи воспитания в педагогике А. С. Макаренко: теоретические истоки и влияния 224
- Комлева Н. А., Гусев Д. Н.* Роль УрФО в обеспечении национальной безопасности и геоэкономического развития Российской Федерации 233

УНИВЕРСИТЕТСКАЯ ЛЕКЦИЯ

- Звиревич В. Т.* Древнекитайская историография философии 237

- АВТОРЫ НОМЕРА 250

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ И ЛОГИКА

Д. В. Нежданов

НАУЧНАЯ МЕТАФОРА В КОНТЕКСТЕ ТИПОЛОГИИ МЕТАФОР (НА ПРИМЕРЕ МЕТАФОРЫ «ПОЛИТИЧЕСКИЙ РЫНОК»)

Среди широкого перечня теоретико-методологических подходов, имеющих глубокие исторические корни и применяемых наукой в наши дни, ярко выделяются метод метафоризации и сама научная метафора как уникальный ресурс научных изысканий, за многие тысячи лет не только не утративший свою эвристическую ценность, гносеологический потенциал и герменевтические свойства, но и значительно усиливший их в силу своей популярности и интенсивного применения исследователями в области гуманитарных, социальных и даже точных наук. Наряду с изучением метафоры как языковой универсалии в последние 300 лет ученое сообщество периодически возвращается к рассмотрению научной метафоризации как одного из методов реконструкции научного знания.

Метафоричность целого ряда научных, в том числе философских, терминов не может быть зафиксирована непосредственно. К ним, в частности, можно отнести такие, как «Я» Фихте, «Абсолютная идея» Гегеля, «Воля» Шопенгауэра, «Бессознательное» Гартмана. Интерпретируя их содержание на основе обыденной понятийной системы, мы неизбежно оказываемся выключенными из подлинного смыслового пространства научного текста. Особую ценность в практике научного дискурса приобретает процедура обнаружения и воссоздания специфического типа метафор – научных.

Научная метафора в самом общем виде трактуется как одна из языковых универсалий. Еще А. А. Потебня считал, что метафоризация является общим законом развития языка, его постоянным семантическим движени-

ем. «Если под метафоричностью языка, – писал автор, – разуместь то его свойство, по которому всякое последующее значение (*respective* слово) может создаться не иначе, как при помощи отличного от него предшествующего, в силу чего из ограниченного числа относительно элементарных слов может создаться бесконечное множество производных, то метафоричность есть всегдашнее свойство языка, и переводить мы можем только с метафоры на метафору»¹.

В современном отечественном языкознании подобная широкая трактовка метафоры содержится в исследовании В. Г. Гака, где утверждается, что «метафора – универсальное явление в языке. Ее универсальность проявляется в пространстве и во времени, в структуре языка и в его функционировании. Она присуща всем языкам и во все эпохи; она охватывает разные аспекты языка и обнаруживается во всех его функциональных разновидностях»².

Как следует из приведенных высказываний, в теории метафоры имеется достаточно оснований рассматривать метафоризацию как одну из лингвистических универсалий, как основное средство формирования научного представления о реальной действительности. Используя известные слова А. Эйнштейна, можно сказать, что высочайшим долгом терминологов (ученых, осуществляющих терминотворчество) является поиск *общих закономерностей*, из которых путем чистой дедукции можно получить картину рождения терминов-метафор.

Универсальность метафоры в разных типах коммуникации обусловлена прежде всего характером познания и мыслительной деятельности в целом, осознанием как относительности человеческих суждений, так и относительности знания. Н. Бор считает, что «в наши дни мы получили убедительное указание на относительность всех человеческих суждений; это произошло благодаря возобновленному пересмотру предпосылок, лежащих в основе однозначного применения наших даже самых элементарных понятий, вроде понятия о пространстве и времени; раскрыв существенную зависимость всякого физического явления от точки зрения наблюдателя»³.

Данный тезис по-своему развивается К. Поппером: «Наука никогда не ставит перед собой недостижимой цели сделать свои выводы окончательными или хотя бы вероятностными. Ее прогресс состоит в движении к бесконечной, но все-таки достижимой цели – к открытию новых, более глубоких и более общих проблем и к повторным, все более строгим проверкам наших всегда временных пробных решений»⁴.

В свою очередь В. В. Налимов утверждает, что «в физике микромира вероятностную природу имеют и сами объекты. Волновая функция задает только возможность того или иного поведения электрона в заданных условиях. Субатомные частицы не существуют, безусловно, в определенных местах, а скорее обладают “тенденцией к существованию” (Гейзенберг). В микромире события не случаются с безусловной необходимостью, а имеют тенденцию происходить, как это ни покажется странным. Причем любой на-

блюдаемый объект реален не сам по себе, а лишь во взаимодействии с другими объектами»⁵.

Мнение об универсальном характере метафоризации разделяется и другим теоретиком метафоры, Д. Дэвидсоном. Он также полагает, что метафора – законное средство выражения идей не только в художественной литературе, но и в науке, философии, юриспруденции.

Представляется, что свойство универсальности метафоры может рассматриваться в языковом аспекте в соответствии с определенными функциями языка. В этом плане интересны рассуждения о его ведущей адаптационной функции. По мнению Г. Г. Кулиева, в процессе познавательной деятельности человек все время приспосабливается к изменяющимся условиям, при этом «язык как постоянный процесс переконструирования семантического поля (матрицы значений) обеспечивает нас метафорами, необходимыми для освоения потока новой информации»⁶.

Следовательно, появление метафор в языке науки обусловлено главной языковой функцией, а механизм метафоризации, соответственно, заложен в природе языка. Однако, по нашему мнению, было бы точнее определить научную метафоризацию не как использование новых смыслов, а как их *производство*. В этом плане верным будет утверждение о том, что метафора не несет некий новый смысл, а *порождает* его.

Итак, основополагающим для дальнейшего развития концепции научной метафоризации является понятие об универсальности метафоризации, обусловленной как спецификой познавательной деятельности человека, так и современным характером науки, заключающимся в известной аппроксимации методов и выводов исследования, что делает вполне закономерными рассуждения о статусе метафоры как компоненте научной мысли и методологии.

Универсальность научной метафоры порождает ее стереотипность, понимаемую как важный параметр механизма метафоры, который «связан со способностью человека соизмерять все новое для него (в том числе и реально несоизмеримое) по своему образу и подобию или же по пространственно воспринимаемым объектам, с которыми человек имеет дело в практическом опыте»⁷. Таким образом, стереотипность позволяет научной метафоре *соизмерять новое*, познаваемое с определенными жизненными эталонами, созданными человеческим опытом. Как показывают исследования, научная метафора ускоряет процесс постижения нового. Перефразируя известное высказывание А. Шопенгауэра, можно утверждать, что метафора «предуказывает путь для чужой мысли». Подобную идею высказывает В. Гейзенберг: «Физик нередко довольствуется неточным метафорическим языком и, подобно поэту, стремится с помощью образов и сравнений *подтолкнуть ум слушателя в желательном направлении* [выделено мною. – Д. Н.]»⁸.

Стереотипность научной метафоры также обусловлена ее иконичностью (изобразительностью). Понятие изобразительности связано с идеей о том, что в ходе метафоризации порождается не просто термин, но одновременно

визуальный образ. Истоки понятия изобразительности содержатся в трудах Аристотеля, который считал, что «наглядны те выражения, которые означают “вещи” в действии»⁹. По мнению П. Рикера, «дар создания хороших метафор связан со способностью видеть сходство. Более того, яркость метафор заключается в их способности “показывать” смысл, который они выражают»¹⁰.

Известно, что метафора длительное время рассматривалась в рамках риторики, функциональной стилистики, поэтики, что послужило основанием нейтрализации дихотомии общее/специфическое. Это выразилось в том, что специфическому часто приписывались черты всеобщности.

В наши дни специфику научной метафоры можно обосновать прежде всего характером научного познания, а также особенностями научной коммуникации. Отвечая на вопрос, как работает метафора в языке науки, отметим, что в аспекте теории познания общепринято, что научная метафора является результатом процессов *идеализации*, *абстрагирования* и *моделирования*.

С другой стороны, научная метафора в ходе коммуникации дает возможность говорящему формулировать свое открытие, а слушающему – понимать новизну и одновременно выстраивать новые стратегии интерпретации исследуемого явления. В этом смысле можно судить о метафоре как о своеобразном *мнемоническом приеме* в процессе создания новых научных теорий.

Обращаясь к актуальному опыту использования метафор в плоскости социального знания, отметим, что ретроспективный взгляд на историю формирования понятия «класс» показывает, что оно было введено в социальные учения Нового времени по аналогии с некогда существовавшим юридическим разделением римского народа на определенные социальные группы согласно имущественному цензу. В то же время в современном понимании термин указывает на такие множества людей, главным дифференцирующим признаком которых становится отношение к собственности на средства производства, а также способ присвоения ими материальных благ. Из чего следует, что экономисты и философы Нового времени понятие «класс» употребляли метафорично, отсылая к признанным образцам социальной стратификации в древнеримском праве.

Есть и другие примеры плодотворного применения терминов и понятий в проекции. Так, понятие «элита» в первом своем значении применялось в отношении особо достойных особей крупного рогатого скота, в то время как сегодня термин используется для характеристики представителей человеческого рода не только в авторитетных социально-политических теориях, но и в обыденной жизни.

«Элита», «класс», «организм», «машина», «рынок» – все эти образы уже многие десятилетия призваны на простых примерах объяснять малопонятные или малоизученные явления. А объяснение это может быть коррект-

ным только в том случае, если «объясняемое» похоже на «объяснимое» в ряде принципиальных позиций.

Разноплановость, несводимость опыта метафоризации как инструмента научного познания к единому теоретическому конструкту актуализировала проблему типологизации метафор в зависимости от их функциональной нагрузки и эвристического потенциала. Так, типология метафор, предложенная Н. В. Печерской и дифференцирующая образное поле современной науки по когнитивной силе метафор, включает ряд ключевых кластеров.

Первый тип метафор создают *глубинные метафоры*, которые упорядочивают дискурс, не обязательно присутствуя в нем явно. Они привносятся в дискурс спонтанно. При этом истинное и фигуральное значение глубинной метафоры невозможно выявить. Она вовлекает исследователя в контексты, которые настолько глобальны и глубоки, что просто недоступны для теоретического осмысления. К данной категории исследователь относит, например, метафору отражения (свет/тьма).

Второй тип метафор – *корневые метафоры* (метафизика, миф, картина мира). Они устанавливают рамки дискурса о мире и его составляющих, определяя границы того, что вообще может быть познано, и являются метамоделями, в терминах которых определяются модели более узкого диапазона. В этом смысле метафоры модели, речь о которых пойдет ниже, выступают своего рода *субметафорами* корневых: если первые описывают содержание отдельных частей мира, то вторые – мир в целом. Возникновение новых корневых метафор в социальных науках всегда являлось четко артикулированной и аргументированной реакцией на ограниченность существующих объяснительных схем. Такие корневые метафоры социальной теории, как «система», «организм», «конструкция», «игра», «театр», – результат осознанного и, как правило, подробно прокомментированного в трудах переноса значений.

Такого рода корневой метафорой выступает и метафора *политического рынка*, активно внедрившаяся в плоскость социально-политического знания и политического дискурса с середины XX в. Существенное количественное преобладание черт сходства над различиями в сравнении двух уникальных систем общественного обмена, политической и коммерческой, во многом способствовало политологической легитимации теоретического конструкта политического рынка в системе современного социального знания. В результате этого метафора политического рынка прочно закрепилась в умах современных исследователей как концепт, давно проделавший путь от риторического тропа или литературного штампа до авторитетной теории, неоднократно получавшей подтверждение своей эвристичности в демократической практике современных государств вследствие корректного перенесения свойств рынков общественных и частных благ на систему воспроизводства политических отношений в условиях современного общества.

Наименьшей когнитивной силой в представленной Н. В. Печерской классификации обладает третий тип метафор – *иллюстративные*. Это поверхностные метафоры, которые явным образом присутствуют в дискурсе и подразумевают наличие аналогии или структурного сходства между двумя областями референции. К их числу относятся всевозможные мифы, легенды, аллегории, которые ярко иллюстрируют те или иные представления исследователей (миф об Эре Платона, психотерапия как «интервенция союзников» у Фрейда, «железная клетка рационализма» Вебера и др.). Иллюстративные метафоры, как правило, функционируют в дискурсе лишь ограниченное время и либо «умирают», либо перерастают в «модели». Метафоры-модели в свою очередь конструируют объект исследования путем взаимоналожения на первый взгляд принципиально разных областей знания. Их когнитивная сила, таким образом, заключается в том, что они создают новый язык описания реальности. Язык, рождающий новые смыслы, новые ракурсы, новые представления исследуемых проблем. «Язык религии переводится на язык экономики (М. Вебер, “Протестантская этика и дух капитализма”) или социологии (Э. Дюркгейм, “Элементарные формы религиозной жизни”), язык социологии – на язык физики (теория динамического равновесия Т. Парсонса, социальная статистика и социальная динамика П. Сорокина) или психологии восприятия (фрейм-анализ Э. Гоффмана)»¹¹.

Развивая классификацию метафор, предложенную Н. В. Печерской, представляется актуальным дифференцировать метафоры по принципу их дисциплинарной специализации. В этом ракурсе совершенно справедливо можно выделить *социологические, психологические, естественно-научные* и, разумеется, *политические метафоры*.

Такого рода дифференциация систематизирует функциональные аспекты, например, политических метафор, задавая границы развития эвристического потенциала каждой из них, стимулируя поиск и адекватное применение иллюстративных, корневых и глубинных лингвистических и научных конструктов, в свою очередь формирующих новый язык научных изысканий, а также отражая логику восприятия событий политической жизни общественным сознанием. Последний нюанс во многом не только раскрывает гносеологический статус политических метафор, но и носит выраженный функциональный аспект политической регуляции, формируя инструментарий влияния, актуальный для носителей политического интереса.

В свою очередь политические метафоры также могут быть дифференцированы на метафоры художественные и научные. Так, *художественная политическая метафора* как вид метафоры может быть охарактеризована как иносказательное, образное отражение действительности применительно к описанию и исследованию политических процессов. Как справедливо отмечается в предисловии к монографии уральского филолога А. П. Чудинова¹², посвященной исследованию закономерностей моделирования образа современной России в зеркале концептуальной метафоры, результаты ана-

лиза создаваемых и воспроизводимых в политической речи образов дома, родства, болезни, растения, войны говорят ученому сообществу не меньше, чем выводы на основе количественных социологических исследований.

Научная политическая метафора имеет ряд принципиальных отличий от метафоры как фигуры речи – инструмента художественного оформления текста. Основным ее отличием является наглядно-образная интерпретация научной проблемы, ведущая к конструированию нового знания и/или его систематизации, за счет «научной» популяризации языковых конструктов, стимулирующих творчество исследователя и реципиента, воспринимающего знание. Таким образом, основная задача научной политической метафоры заключается в стимулировании мыслительной деятельности как воспринимающего новое знание, так и самого исследователя, создающего это знание за счет увеличения «площади» рассмотрения научной проблемы, основываясь на поиске вариантов ее решения и развитии эвристического потенциала соответствующих исследовательских подходов. В этом и заключается механизм действия научной метафоры, зачастую «вырастающей» из метафоры как фигуры речи.

В чем же заключается концептуальная фундаментальность метафоры политического рынка?

Во-первых, выделим значимость метафоры политического рынка в концептуализации феномена власти. Конкурируя с технократической и социокультурными моделями власти, ее рыночная модель «очеловечивает» современную политику. Как справедливо отмечает Р. А. Хомелева, рынок «диктует власти ориентацию на жизненно важные, первостепенные потребности, нужды и интересы граждан».

Во-вторых, феноменология политического рынка тесно связана с проблемой виртуализации современной политики. Имея в виду теневую подоплеку всех манипуляций в сфере публичной политики, свойственную любому конкурентному взаимодействию в соответствующем контексте, современный аналитик во многом боится результаты своего труда от обвинений в поверхностном характере и недальновидности, а priori нейтрализуя попытки спрятать тайный интерес тех или иных политических субъектов за красивой «упаковкой» и возвышенной фразеологией.

В-третьих, концепт политического рынка выступает значимым фактором в выработке позиций и технологий политической практики. Среди главных изменений российской политики последних лет, по справедливому замечанию В. Н. Амелина и А. А. Дегтярева, особо привлекает внимание стремление ее субъектов максимально рационализировать свою деятельность, сделать ее как можно более эффективной. И если раньше политикой (как правило, не публичной) «занималась» одна КПСС с ее безграничными ресурсами, то в наши дни в политическом процессе задействован широкий спектр акторов с более ограниченными возможностями¹³. Именно в связи с этим правильное распределение ресурсов является одним из основных

условий успеха на политической арене, чему как раз и способствует понимание контекста политического обмена как рыночной среды.

Соответствует ли критериям «научной» метафоры теоретический конструктор *политического рынка* – частного случая политической метафоры и главного объекта научного интереса настоящего исследования? Без сомнения. Сегодня метафора рынка в политических исследованиях получила статус высокоавторитетной теории, ставшей надежной основой систематизации, синтеза и конструирования знания и направляющей мыслительную деятельность ученых в сторону операционализации гипотез и результатов теоретических и прикладных политических исследований.

Необходимо отметить, что такого рода выводы имеют четкую методологическую основу. Во-первых, метафора рынка является важным инструментом производства нового научного знания, свидетельством чему служит активное воссоздание и широкое использование новых политологических терминов и понятий, выступающих производными от метафоризации теории рынка в политических исследованиях. Налицо тот факт, что применение по аналогии понятий и определений экономической теории в контексте политических исследований стимулирует исследовательскую активность ученых, ориентированных на трансляцию новой информации, не являющейся прерогативой единичного авторского текста, а, напротив, ведущей к интенсивному поиску актуальных объяснительных схем и «свежих» интерпретаций, наглядно демонстрирующих как авторам, так и реципиентам научного знания специфику явлений политической жизни современного общества, ранее не рассматриваемых в контексте научных изысканий.

При последовательно проводимой аналогии в контексте теории политического рынка важное эвристическое значение для развития политологического знания приобретают такие производные метафоры (субметафоры) политического рынка, как *партийный дизайн* и, например, *политический франчайзинг*, агентские отношения и *политический маркетинг*, *политический капитал* и *партийный лизинг* и т. д. Широкие экспликативные возможности указанных метафор способствуют адекватной интерпретации сущности политических явлений и тем самым – развитию представлений исследователей о предпосылках, последствиях и вариантах решения гносеологических проблем, встающих перед политической наукой в наши дни.

Очевидно, что пример научной метафоры «политический рынок» является частным и в полной мере не отражает специфики применения метода метафоризации в естественных и гуманитарных науках, однако логика анализа указанной лингвоконцептуальной формы научного знания служит ярким примером, по аналогии с которым возможно детальное рассмотрение теоретического конструкта в рамках любой отрасли знания и любого уровня сложности с соответствующими уточнениями.

¹ *Потебня А. А.* Эстетика и поэтика. М., 1976. С. 434.

² Гак В. Г. Метафора: универсальное и специфическое. Метафора в языке и тексте. М., 1988. С.11.

³ Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. М., 1961. С. 40.

⁴ Поттер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 229.

⁵ Налимов В. В. Вероятностная модель языка: о соотношении естественных и искусственных языков. М., 1979. С. 24.

⁶ Кулиев Г. Г. Метафора и научное познание. Баку, 1987. С. 25.

⁷ Телия В. Н. Метафоризация и ее роль в создании языковой картины мира. Роль человеческого фактора в языке. М., 1988. С. 182.

⁸ Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 218.

⁹ Аристотель и античная литература. М., 1978. С. 198.

¹⁰ Рикер П. Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение. Теория метафоры. М., 1990. С. 417.

¹¹ Печерская Н. В. Знать или называть: метафора как когнитивный ресурс социального знания // Полис. 2004. № 2. С. 98–99.

¹² См.: Чудинов А. П. Россия в метафорическом зеркале: когнитивное исследование политической метафоры (1991–2001). Екатеринбург, 2001.

¹³ Амелин В. Н., Дегтярев А. А. Опыт развития прикладной политологии в России // Полис. 1998. № 3. С. 67.

Е. С. Тейтельбаум

ФИЛОСОФИЯ ПЕРЕВОДА: ПОПЫТКА ПОСТРОЕНИЯ ЧИСТОЙ ТЕОРИИ

Человек с незапамятных времен искал способы преодоления проклятия вавилонского смешения языков. Эти поиски приводили его к изобретению универсальных языков – эсперанто, интерлингва, волапук, идо и др., превращались в тщетные поиски единого языка, единого образа мира, единой ментальности, не обусловленной национальностью. Однако универсальный язык (или так называемый язык международного общения) несет лишь иллюзию понимания, он есть попытка сгладить различия между культурами, но не объять их, не соединить их в себе. Объять множественность, быть целостностью, способной сохранить самобытность каждой своей части, может только *единый* язык – философски совершенный, способный вместить в себя и выразить абсолютно все многообразие чувств и мыслей.

Такой язык бытийственен, и изобрести его невозможно. Множественность же языков неустранима, ее можно лишь открыть в каждом отдельном языке – и тогда приходит долгожданное понимание и восстанавливается утраченное единство языков, народов и культур. Единственной возможностью такого «воссоединения» языков является межъязыковой *перевод*.

В эпоху оживления международных связей и растущего интереса к иным культурам проблемы перевода приобретают все большую актуальность –

ведь перевод является основным инструментом межкультурной коммуникации. Тем не менее интересующая нас проблематика как в лингвистике, так и в философии разработана довольно поверхностно. Большинство философских исследований, посвященных переводу, анализируют перевод с точки зрения философской герменевтики (теории понимания и интерпретации), теории познания (часто – теории отражения), философии коммуникации и т. п., которые исследуют материал психологии, психолингвистики, семиологии, культурологи и т. д. Однако думается, что в философии возможна и самостоятельная, чистая теория перевода, относительно не зависящая от этих философских подходов и даже, наоборот, проясняющая их. Эта теория предполагает более глубокий для философии анализ перевода, так как выясняет сами *условия его возможности*.

Перевод – событие языковое, и для правильного его понимания необходимо рассмотреть понятие языка. Структуралисты вслед за Ф. де Соссюром понимали язык как упорядоченную от простейших до сложных уровней систему знаков, и способность языка выражать и обозначать нечто выделась только во взаимосвязи каждого элемента системы с другими, во включенности элементов в определенную систему отношений¹. Язык представлялся как особая *структура*.

Один из ведущих представителей *структурализма* К. Леви-Стросс определяет структуру как «упорядоченность, отвечающую двум требованиям: это система, держащаяся внутренней связанностью, и эта связанность, недоступная наблюдателю изолированной системы, обнаруживается при изучении ее трансформаций, благодаря которым у различных на первый взгляд систем открываются сходные черты»². В такой парадигме изучение языка превращается в сведение его к некоей структуре, а сравнительное изучение языков – в поиск структур, общих для всех языков.

По мнению *постструктуралистов*, структура – лишь упрощение, «модель, выстроенная с помощью некоторых упрощающих операций, которые позволяют рассматривать явление с одной единственной точки зрения»³, это «способ действия, разрабатываемый мною с тем, чтобы иметь возможность именовать сходным образом разные вещи»⁴. Структурные модели оказываются лишь оперативными фикциями, потому что реальность богаче и противоречивее всего того, что они могут о ней сказать.

Через язык раскрывается Бытие, и только через язык мы имеем доступ к нему. Именно плетения языка передают особое отношение человека с Бытием – отношения различия и членения. Как отмечает Умберто Эко, «не человек думает на каком-либо языке, но язык мыслит себя в человеке»⁵. Язык есть основа Бытия, он обосновывает и детерминирует все остальное. Язык предшествует всему, он «всегда “до”»⁶. Человек «обитает в языке»⁷, он осваивает мир и конструирует образ мира в языке, и «всякое понимание бытия приходит через язык»⁸. Только через язык мы можем постичь, как функционирует мир. Язык – своеобразная сила, действующая помимо воли

человека, «сигнификативная цепь», которая строится в соответствии с собственными вероятностными закономерностями.

К языку, как и к Бытию, невозможно подобрать кода, невозможно свести их ни к каким структурам. У. Эко подчеркивает, что «только проявляясь исторически, в различные эпохи по-разному, бытие выступает в форме структурированных универсумов. Но всякий раз когда мы пытаемся возвести эти универсумы к их глубинному первоисточнику, нам открывается неструктурированная и неструктурируемая без-основность»⁹. Могут существовать структуры разных языков и исторически сложившиеся коды, но они не являются ни структурами языка как такового, ни Пра-системой, Кодом кодов. Говорить о языке не значит вырабатывать объясняющие структуры или прилагать правила речи к какой-то конкретной культурной ситуации. Это значит давать выход всей его коннотативной мощи, превращая язык в акт творчества с тем, чтобы в этом говорении услышать зов бытия¹⁰.

По мнению М. Хайдеггера, изучая язык как безосновность, мы изучаем «исходное различие, которое никак положительно не коннотируется, и которое хотя и побуждает к коммуникации, само по себе ни о чем не говорит, разве что о своей игре»¹¹. Любое исследование структур языка выявляет не какую-то залегающую в глубине Пра-структуру, а отсутствие структуры, пространство непрестанной игры. Корни всякой коммуникации уходят не в Код, а в *отсутствие* всякого кода. Пра-структура – структура, которая, «оставаясь скрытой, недостижимой и неструктурированной, порождает все новые смыслы»¹², – вообще оказывается невозможной. Если бы она существовала, то она не могла бы быть определена, поскольку не существует такого метаязыка, который мог бы ее охватить. Кроме того, если какая-то структура, выявляясь, претендует на звание такой Последней структуры, то она по определению ей не является: вырисовываясь, она утрачивает те качества, которые делают ее Последней, т. е. способность отступать в тень, порождая другие проявления¹³.

Таким образом, язык есть *хаос*, непрерывный диалог отсутствия и присутствия, который и делает коммуникацию возможной. Язык является беспрестанным движением порождения, он лежит в основе всякой коммуникации как *différance* (различение) Дerrида. *Différance* есть непрерывное движение от тождества к различию и обратно, и, являясь предметом любой мысли, оно не поддается сведению к какой-либо наличной форме. Различие невозможно описать как структуру.

Différance снимает оппозицию отсутствия и присутствия: оно «постоянно направлено к тому, что было прежде, как то, что постоянно возвращает к процессу формирования себя самого посредством следов удерживающих и охраняющих начал»¹⁴. *Différance* «никогда не дается в присутствующем. Никому. Сдерживающее и не обнаруживающее себя, оно изнуряет в этой определенной точке и регулярным образом порядок истины, не прячась, тем не менее, как нечто, как таинственное суще»¹⁵. *Différance*, таким образом, – это

некоторое отношение к невозможному присутствию, нечто такое, что улавливает следы присутствия, но в то же время оказывается за пределами ему¹⁶.

«Движение *différance* создает ситуацию игры, которая не есть “un jeu dans le monde”, но “un jeu du monde”»,¹⁷ – ситуацию универсальной игры *мира*, но не игры *внутри мира*.

При рассмотрении языка как игры мы не можем не обратиться к философии позднего Витгенштейна – к его теории языковых игр, изложенной в «Философских исследованиях» (1953). Вообще, идея языковой игры предполагает, что язык – явление в *принципе* нестатичное, что он – подобно исполнению музыки, сценическому действию, спортивным и иным играм – динамичен по самой своей природе, живет лишь в действии, деянии, в практике коммуникации. В основу понятия *языковой игры* положена аналогия между поведением людей в играх как таковых и в разных системах *реального действия*, в которые вплетен язык. Их подобие усматривается, в частности, в том, что и там и тут предполагается заранее выработанный комплекс *правил*, составляющих, скажем так, как бы «устав» игры. Этими правилами задаются возможные для той или иной игры (системы поведения или формы жизни) комбинации «ходов» или действий¹⁸.

Язык как «отсутствующая структура» (термин У. Эко), как хаос, игра невозможен вне оппозиции, основывающейся на различии, т. е. вне *множественности* языков. Существование оппозиции – Другого – *необходимо* для рождения смысла. Если нет одного члена оппозиции, то и отсутствия другого члена никто не увидит. По словам У. Эко, «оппозициональное отсутствие становится значимым только в присутствии какого-то присутствия, его выявляющего»¹⁹.

Таким образом, язык становится способен реализоваться только во множественности. В то же время множественность как целое делает язык частью, превращая его целостность в относительность. Попыткой восполнить то, что множественность нам воспрещает, и является *перевод*.

Перевод – процесс возмещения, его задача – вернуть то, что было сначала дано²⁰. Перевод – попытка восстановления Вавилонской башни, изначального единства языков; это поиск в языке других языков, целого – в части, Другого – во мне.

Р. Якобсон в работе «О лингвистических аспектах перевода» (1959) различает три вида перевода:

- внутриязыковой перевод, интерпретирующий лингвистические знаки при помощи других знаков того же языка, т. е. толкование;
- межсемиотический перевод (трансмутация), который интерпретирует лингвистические знаки при помощи систем знаков нелингвистических;
- межъязыковой перевод, который интерпретирует лингвистические знаки при помощи знаков другого языка²¹.

Однако внутриязыковой перевод оказывается заслоненным другими процессами – процессами переименования, понимания и интерпретации. Пере-

вод здесь совершается непосредственно, не представляя собой никакого действия, его, в собственном смысле, здесь будто и нет. Межсемиотический и внутриязыковой переводы суть процессы перекодирования. Только межъязыковой перевод у Якобсона не имеет другого названия. И только межъязыковой перевод Жак Деррида считает переводом в строгом смысле этого слова. И если мы понимаем язык как бесструктурность и хаос, то межъязыковой перевод перестает быть перекодированием, поскольку становится невозможным обращение к некоему Коду кодов, лежащему в основе всех языков, – в силу его отсутствия.

Перевод обнажает схожесть языков: «...языки не чужды друг другу, но а priori и абстрагируясь ото всех исторических отношений, родственны друг другу в том, что хотят высказать»²². Таким образом, вскрывая родство языков, перевод выставляет напоказ свою собственную возможность. Перевод есть выход языка за свои пределы, заглядывание в Ничто; перевод существует как бы «на краю» языка.

Авторы книги «Теории перевода: наука о переводе как традиционный элемент прикладной лингвистики» определяют перевод как «транслирование фиксированного и, следовательно, перманентно данного текста на языке оригинала во в любое время доступный для контроля и проверки текст на языке перевода»²³. В рамках этой парадигмы перевод понимается лишь как декодирование – как копирование некоторого содержания. «Правильность», эквивалентность «скопированного» содержания можно в любой момент проверить, сравнив информацию, данную оригиналом, с информацией, изложенной в переводе. По нашему мнению, задача перевода передачей содержания не ограничивается, и соответствие между «сообщением» оригинала и «сообщением» перевода не может являться критерием оценки перевода.

Перевод, согласно Ж. Деррида, – момент роста оригинала, «оригинал в нем, пополняясь, увеличивается»²⁴. Этот рост довершает и пополняет оригинал. С другой стороны, перевод – это форма, и закон этой формы – в оригинале. Этот закон первоначально полагает себя в качестве «запроса в сильном смысле слова, требования, которое поручает, заказывает, предписывает, назначает»²⁵. Запрос этот с необходимостью формулируется через *форму*, потому что он функционирует не через нечто высказанное, сообщенное, через некое содержание, но через *формальное*, ведь именно форма в поэтическом или художественном тексте несет в себе содержание. Перевод, таким образом, *не является сообщением*.

И по мнению В. Беньямина, перевод развивается из оригинала. Перевод – нем. Über-setzen есть «пере-саживание» оригинала на другую почву. Перевод – «пережиток» (Fortleben), «пережитие» оригинала, и жизнь оригинала «достигает в них [в переводах. – Прим. переводчика] еще более полного расцвета (Entfaltung)»²⁶. В то же время перевод не имеет абсолютно никакого значения для оригинала, оригинал в переводе не нуждается.

ся, однако «заключенный в оригинале глубинный смысл выражается в своей переводимости»²⁷. Перевод как бы «растягивает» оригинал, нагружает его новыми смыслами, которые собственный язык оригинала выразить не в состоянии. Таким образом, в переводе оригинал «переживает и преобразуется»²⁸. Перевод как процесс, по Деррида, – это своеобразный Гимен, договор о супружестве «с обещанием произвести ребенка, чье семя даст место истории и росту... В переводе оригинал увеличивается, он скорее растет, чем себя воспроизводит... как дитя – без сомнения, его дитя, но способное говорить и само по себе, что превращает этого ребенка в нечто иное, отличное от подчиненного закону воспроизводства продукта»²⁹.

Перевод – свое иное оригинала, он в равной степени несет в себе оригинал и отличается от него. Перевод ни в коем случае *не является версией* оригинала, он не является ни образом, ни копией последнего.

Точка пересечения оригинала и перевода бесконечно мала. Часть *любого* оригинала остается нетронутой, и эту недосягаемую часть Ж. Деррида называет «неприкосновенным». «Неприкосновенное», по Деррида, – это то, что «остается от текста, когда из него извлечен поддающийся передаче смысл, когда передано то, что можно передать»³⁰. Перевод не способен вобрать в себя весь оригинал, всегда остается некое вечно не тронутое, не доступное языку переводчика, некая потаенность, неуловимость. Соприкосновение оригинального и переводного текста мимолетно: «Подобно тому, как черепки амфоры должны, чтоб можно было восстановить целое, соприкоснуться в мельчайших деталях, но не быть идентичными друг другу, так же и перевод вместо того, чтобы уподобляться по смыслу оригиналу, должен, скорее, в движении любви и вплоть до деталей провести в свой собственный язык, как и во что целил оригинал: таким образом, подобно тому, как черепки опознаются в качестве обломков одной и той же амфоры, оригинал и переводы становятся опознаваемыми как фрагменты некоего большого языка»³¹.

Всякий ли оригинал *переводим*, т. е. доступен переводу? Размышляя о проблеме переводимости, Ж. Деррида вводит понятие «переводибельности». Переводимость, по Деррида, – это «переводимость священного текста, в котором смысл и буквальность более уже не различимы»³². Однако никогда смысл и буквальность не могут быть тождественны. «Переводибельность» – это возможность перевода, и «из-за этой неразличимости смысла и буквальности чистое переводимое может заявить о себе, выдать себя, представить себя переводу под видом неперевода»³³. Непереводаемое, таким образом, выступает как утверждение возможности перевода, которую несет в себе оригинал – «переводибельный», но не «переводимый». Перевод же – развертывание переводимости, обреченное на неудачу.

В. Беньямин выражает отношение оригинала и перевода при помощи модели ядра и скорлупы, плода и кожуры. Ядро (оригинал как таковой) распознается по тому, что может снова подвергнуться («отдаться») переводу и перепереводу. Перевод же *как таковой* этого не может. «Только ядро

может преподнести себя новой переводческой операции, не истощаясь»³⁴. Оригинал и перевод сплочены, как плод и кожура. Они не суть одно, но они едины, они «принадлежат единому органическому целому»³⁵. Ядро – некое твердое центральное единство, которое удерживает плод в оболочке. Расположенное в сердцевине плода ядро «неприкосновенно», оно невидимо, находится вне досягаемости.

Беньямин иллюстрирует разграничение оригинала и перевода с помощью метафоры «короля и мантии»: «...язык перевода объемлет его содержание, как королевская мантия с широкими складками. Ибо он есть означающее некоторого превосходящего себя языка и остается тем самым по отношению к своему собственному содержанию несоразмерным, насильственным, чуждым»³⁶. Король в этой метафоре символизирует содержание, мантия – язык и перевод. Тело короля есть содержание не оригинального текста, но переведенного. Тело это «обещано, заявлено и сокрыто переводом»³⁷. Складки мантии – символ власти и величия короля, равно как и язык определяет величие содержания. Король без мантии – не король, и метафора мантии как единства наводит на мысль о единстве и взаимообусловленности содержания и языка, оригинала и перевода.

Перевод взывает к языку истины (*die Sprache der Wahrheit*) – не к какому-то верному, адекватному содержанию языку, а к языку, «чья истина отсылала бы только к самой себе»³⁸. Истина здесь понимается как аутентичность. Родство же языков лежит по ту сторону сходства перевода и оригинала.

Каждый язык несет в себе что-то общее для всех языков, но чего ни один язык не может достичь в отрыве от других. Языки дополняют друг друга, но никакая иная полнота в мире не может представить эту полноту. Каждый язык как бы «атрофируется в своем одиночестве – скудный, остановившийся в росте, немощный»³⁹.

Перевод есть обещание – обещание вавилонского единства языков. Переводчик стремиться «искупить» (Деррида) в своем собственном языке некий «чистый» язык, изгнанный в язык иностранный, «освободить путем переноса заключенный в произведении чистый язык»⁴⁰. Посредством перевода язык дает другому недостающее. Перевод – скрещение языков, которое обеспечивает их рост. Переводческий процесс – вечное продолжение жизни языков (*Fortleben* В. Беньямина) и бесконечное «пробуждение» (выражение Ж. Деррида).

Чистая теория перевода возможна только при понимании языка как хаоса. Перевод, с точки зрения чистой теории перевода, не является ни усвоением (не зависит ни от какой теории восприятия), ни копией (отношения оригинала и перевода не суть отношения оригинала и версии), ни сообщением. Перевод доказывает свою возможность, вскрывая родство языков, восполняя недостающее в своем языке, продолжая жизнь оригинала. Перевод становится своеобразным «своим иным» оригинала; перевод преодолел

вает множественность языков, конструирует Целостность – некоторый Большой язык, объединяющий все национальные языки. Перевод несет в себе обещание возвращения к утраченному вавилонскому единству языков, он есть попытка реконструкции Вавилонской башни.

¹ Эко У. Отсутствующая структура: Введение в семиологию. СПб., 1998. С. 15.

² Цит. по: Там же. С. 23.

³ Там же. С. 59.

⁴ Там же. С. 62.

⁵ Там же. С. 63.

⁶ Там же. С. 16.

⁷ Там же. С. 18.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 23.

¹¹ Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1991. С. 149.

¹² Эко У. Указ. соч. С. 24.

¹³ Там же. С. 359–360.

¹⁴ Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация. Минск, 2001. С. 107.

¹⁵ Там же. С. 124.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Эко У. Указ. соч. С. 62.

¹⁸ См.: Козлова М. С. Идея языковых игр. [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.philosophy.ru/i_phras/library/kozl2_1.html#5.

¹⁹ Эко У. Указ. соч. С. 62.

²⁰ См.: Беньямин В. Задача переводчика // Деррида Ж. Вокруг вавилонских башен. СПб, 2002. С. 92.

²¹ См.: Jakobson R. En torno a aspectos lingüísticos de la traducción // Jakobson R. Ensayos de lingüística general. Barcelona, 1984. Pág. 233.

²² Деррида Ж. Указ. соч. С. 48.

²³ См.: UEBERSETZUNGSTHEORIEN: Uebersetzungswissenschaft als traditioneller Bestandteil einer angewandten Sprachwissenschaft // Немецкий язык: история и современность. Персональный сайт Пузика Андрея Анатольевича [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://aruzik.deutschesprache.ru/Uebers_Theorien.pdf.

²⁴ Деррида Ж. Указ. соч. С. 46.

²⁵ Там же. С. 47.

²⁶ Беньямин В. Указ. соч. С. 136.

²⁷ Деррида Ж. Указ. соч. С. 90.

²⁸ Там же. С. 53.

²⁹ Там же. С. 48.

³⁰ Там же. С. 46.

³¹ Там же. С. 47.

³² Там же. С. 36.

³³ Там же. С. 90.

³⁴ Там же. С. 53.

³⁵ Там же. С. 48.

³⁶ Там же. С. 54.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же. С. 55–56.

³⁹ Там же. С. 56.

⁴⁰ Там же. С. 58.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ

Д. В. Лебедев

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ДУАЛИЗМ СОЦИАЛЬНОГО И ИНДИВИДУАЛЬНОГО В РЕШЕНИИ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОГО ВОСПРОИЗВОДСТВА

Вопрос «как возможно общество?», будучи одним из основных в современной социальной теории, включает в себя в качестве предпосылки две проблемы: сохранение и изменение общества. Проблема изменения общества не является только исторической, а затрагивает такие аспекты, как создание и воссоздание общества заново в новых условиях участниками каждого социального взаимодействия. Под сохранением общества мы будем понимать удержание сложившейся социальной структуры в пространстве и времени, т. е. социальном хронотопе. И тот и другой аспекты вопроса нельзя рассматривать отдельно друг от друга, так как предложенное нами деление является лишь логическим. Сохранение и изменение общества – это взаимосвязанные стороны процесса социального воспроизводства.

Проблема воспроизводства общества стала темой научных исследований относительно недавно. И хотя термин «воспроизводство» употреблялся в социальной теории прежних лет, он использовался в значении «повторение старого, прошлого опыта в его неизменном состоянии» и противопоставлялся производству как процессу активного преобразования действительности. Однако отношение между производством и воспроизводством не однозначно, а само воспроизводство не сводится к простому повторению.

Целью данной статьи является анализ методологических сдвигов, произошедших в интерпретации термина «воспроизводство» в классической

социальной теории Э. Дюркгейма и М. Вебера и позднейших социальных исследованиях: социальной феноменологии П. Бергера и Т. Лукмана, практической теории П. Бурдьё и теории структуризации Э. Гидденса. Выбранный перечень концепций, на наш взгляд, является репрезентативным для исследования методологических изменений в трактовке и теоретическом применении термина «воспроизводство», а также для более полного понимания специфики процессов, происходящих в современном обществе.

Интерес к проблеме воспроизводства имеет социально-исторические и методологические предпосылки. Социально-исторические предпосылки связаны с качественными изменениями в социальности в XX в. Отличие современного общества (некоторые ученые называют нынешнее общество постсовременным) от других типов обществ (традиционного или индустриального) обусловлено характером происходящих в нем изменений, их скоростью и количеством. В пределах одного поколения совершается революционное изменение технологий в сфере производства, а в повседневной жизни индивиду для решения стоящих перед ним задач и проблем уже недостаточно накопленного опыта предыдущих поколений. Во многом социальная успешность индивида зависит от приобретенных им самим опыта и навыков. Этот аспект трансформации современного общества указывает на проблему «разрыва» в преемственности социального опыта между поколениями. Существование общества больше не гарантировано им самим, оно воссоздается каждый раз заново во взаимодействии людей, выступающих одновременно и участниками, и экспертами (теоретиками) социальной практики.

Методологические предпосылки связаны с крахом проекта построения социальных наук в духе естественно-научных дисциплин. Познание имманентно присущих обществу законов, наподобие законов естественно-научных, привело бы к обнаружению порядка происходящих изменений. Вместе с тем с открытием объективных социальных законов исчезла бы проблема сохранения общества, его преемственности вне индивида. Проект научной социологии О. Конта оказался неудачным отчасти и потому, что шел вразрез с происходящими в обществе трансформациями, с осознанием того, что общество не просто состоит из индивидов, но не существует вне индивидов. Этот процесс условно можно назвать возвращением «человека», сначала в историю в рамках школы Анналов, а затем и в социальные науки. Однако оказалось, что нет ничего менее надежного, чем человеческая субъективность, скрывающая в себе огромные пласты, не поддающиеся научной рефлексии. Все это подтолкнуло исследователей к поиску ответа на вопрос о том, как сохраняется общество во времени, к изучению процессов трансформации и преемственности в нем.

На наш взгляд, постановка и решение проблемы социального воспроизводства в классической социальной теории оказались тесно связаны с методологическим дуализмом социального и индивидуального. Оппозиция

«общество – индивид», а также ее трансформации определили взгляд на проблему воспроизводства.

Противопоставление общества и индивида, выступающее методологическим стержнем социологии Э. Дюркгейма, обусловило концепцию воспроизводства в том формате, в котором она начинает использоваться и трансформироваться в последующих социальных теориях.

Социальное, как определяет его Э. Дюркгейм, есть область коллективной деятельности индивидов, область моральных норм и правил. Социальное – это также определенные типы поведения и мышления, которые «не только находятся вне индивида, но и наделены принудительной силой, вследствие которой они навязываются ему независимо от его желания»¹. Авторитет общества и его власть над индивидами объясняются Дюркгеймом в логике отношения целого и части. Целое – всегда больше, чем части, из которых оно состоит. Индивид меньше и слабее общества. Эта слабость обусловлена тем, что общество в целом обладает абсолютной полнотой концептов о мире, т. е. «может снабдить нас его наиболее общими признаками»², а следовательно, вся Вселенная «становится элементом его внутренней жизни, а само общество становится родовым понятием, вне которого не существует ничего»³. Общество тотально, и индивид лишь элемент его структуры.

Индивидуальное – это сфера повседневной жизни человека, наполненная чувствами, эмоциями, переживаниями и т. д. Это источник изменений, трансформаций. И хотя, по Э. Дюркгейму, общество есть результат «совместной жизни, продукт действий и противодействий, возникающих между индивидуальными сознаниями»⁴, ученый указывает на моральное превосходство общества над индивидом. Индивид приходит в общество как в уже данную реальность, правилам и нормам которой он вынужден подчиняться: «Индивид находит их совершенно готовыми и не может сделать так, чтобы их не было или чтобы они были иными, чем они являются. Он вынужден поэтому учитывать их существование, и ему трудно (мы не говорим: невозможно) изменить их, потому что в различной степени они связаны с материальным и моральным превосходством над его членами»⁵.

Из всего вышесказанного можно отметить следующее: общество, по Э. Дюркгейму, является трансцендентным по отношению к индивиду, и его существование не зависит от индивидуальной активности его членов.

В теории Дюркгейма общество конструируется как вневременной объект. Подобный теоретический конструкт в рамках выбранной методологии решает проблему его сохранения. Общество существует не благодаря действиям индивидов, а вопреки ним. Оно «подчиняет» их, «давит» на них, «принуждает» их. Однако нельзя сказать, что общество не меняется. Источник изменений в активности человека как биологического существа, отмечает социолог. Но остается неясным, как осуществляются социальные изменения и как коррелируют не сводимые друг к другу реальности: общество и индивид. На эти вопросы ученый однозначного ответа не дает.

Акцент на превосходстве общества над индивидом, который делается Э. Дюркгеймом, приводит к трактовке социального воспроизводства через понятие «сохранение». Под воспроизводством социолог понимает возобновление социального в индивидуальных действиях индивидов, которые в этот процесс свою субъективность никак не вкладывают. Целостность, моральное и властное превосходство общества являются гарантией его стабильного воспроизводства во времени. Иными словами, внутренняя структура общества обеспечивает его сохранение.

Если Э. Дюркгейм описывает воспроизводство через сохранение общества, то М. Вебер проблему воспроизводства раскрывает через анализ целерационального действия индивидов.

Основной категорией социологии Вебера является понятие о социальном действии. Главными аспектами социального целерационального действия являются субъективно подразумеваемый социальный смысл и ориентация данного поведения на другого. Подчеркивая целерациональный характер общественно ориентированного действия, Вебер отмечает, что объединение в общество «сохраняется до той поры, пока в практически релевантном масштабе так или иначе сохраняется в усредненно предполагаемом смысле ориентированное на его установления поведение»⁶. Соответственно, общество исчезает, если пропадает подобная ориентация. Из данного утверждения социолога следует то, что общество является достаточно эфемерным образованием, построенным в основном на субъективном интересе, ожидании, целерациональном расчете.

Такое представление о социальном действии является методологически идеальным типом, т. е. научной категорией исследователя, сконструированной специально для анализа действительных фактов социальной жизни. Следовательно, если бы предложенная Вебером модель имела место, то ни о каком обществе нельзя было бы говорить. Сработал бы замеченный Р. Коллинзом парадокс «безбилетного пассажира»⁷. Пассажир, который не оплачивает проезд, поступает самым рациональным образом. Однако вместо этого нам предлагается совершенно иная модель рационального поведения в общественном транспорте: оплачивать проезд. Исследователь демонстрирует, что за подобным рациональным поведением скрываются нерациональные основания: стыд, страх общественного порицания и т. д. Иными словами, за тем, что, как нам кажется, является рациональным, – а оплачивать проезд рационально, так как это обеспечивает возможность работы общественного транспорта, – скрываются нерациональные основания: ритуалы, привычки, общественное мнение и т. д. Подобное нерациональное основание общественного единства у Вебера можно обнаружить в религии, вернее, в особом религиозном «этосе», моральных установлениях, привитых индивиду через воспитание.

Рациональность не является безусловной. Тип рациональности, ее специфика зависят от характера религии и культуры, в которых она возникает

и развивается. Исторический подход к рациональности, который демонстрирует М. Вебер, позволяет разрешить вопрос о сосуществовании таких разных форм поведения, как традиционное и целерациональное, в рамках одного и того же капиталистического общества, а также обосновать, как возможны в условиях господства целерационального расчета не основывающиеся на расчете те или иные аспекты капиталистического поведения: честность, доверие, ответственность и т. д.

Если выразить подход М. Вебера к проблеме воспроизводства в сжатой форме, то это можно сделать следующим образом: общество существует постольку, поскольку некоторые индивиды поступают целерационально. Однако возрастание рациональности в истории приводит к необходимости обращения к моральным нормам, содержание которых во многом обусловлено не субъективным смыслом, а традицией, религией и воспитанием.

Методологический дуализм общественного и индивидуального, которым руководствовались представители классической социальной теории, определил специфику решения проблемы социального воспроизводства, т. е. сохранения и изменения общества. При этом решение данного вопроса зависело от акцента, который делался исследователем на ту или иную сторону оппозиции. Вместе с тем нельзя не отметить, что акцент на субъективный смысл индивидуального поведения, который был сделан М. Вебером, не решает проблемы взаимосвязи социального и индивидуального. Рост рациональности в истории делает социальное поведение более «осознанным», но полностью не отменяет его нерациональных составляющих. В оппозиции «общество – индивид», которая в то же время является и пресуппозицией обеих концепций, доминирующим в социологии Э. Дюркгейма является общество как объективная наблюдаемая реальность, а в социологии М. Вебера – индивид.

Неклассическим подходом (при условии, что подход Э. Дюркгейма и М. Вебера мы будем считать классическим), т. е. подходом, который может быть рассмотрен как оппозиция к предыдущему, являются социальная феноменология П. Бергера и Т. Лукмана и все направления, которые так или иначе исходят из феноменологии: символический интеракционизм, этнометодология и т. д.

В рамках социально-феноменологического направления оппозиция «общество – индивид» сохраняется, но акцент в данном случае делается на выявление возможностей взаимодействия человека и общества. «Человек создает реальность, которая отрицает его», – отмечают П. Бергер и Т. Лукман⁸, указывая тем самым на то, что общество сконструировано действиями индивидов и в их силах изменить сложившийся порядок вещей, но вместе с тем оно независимо от индивидов как объективная реальность. Таков примерно основной пафос программного для социальной феноменологии произведения «Социальное конструирование реальности».

Проблема социального воспроизводства в данной концепции решается через обнаружение механизмов, отвечающих за поддержание социальной реальности: легитимацию, объективацию, реификацию, институционализацию и т. д. Здесь впервые процесс воспроизводства начинает восприниматься в качестве если ни основного, то по крайней мере решающего в процессе становления социального. Под воспроизводством П. Бергер и Т. Лукман понимают процессы по поддержанию сложившегося социального порядка, его сохранению. Однако социологи остаются в рамках прежней оппозиции «общество – индивид», причем трактуют ее в том же смысле, что и Э. Дюркгейм и М. Вебер: индивиду отводится активная созидательная роль, а обществу свойственен доминирующий, косный, подавляющий спонтанную активность индивида характер.

Нерешенной остается и проблема сохранения и изменения в процессе социального воспроизводства. Американские социологи ограничиваются формулой: «сохранить, чтобы изменить». Это означает, что для изменений в обществе необходим устойчивый фундамент, будь то традиция или опривыченная деятельность: «...задний план опривыченной деятельности предоставляет возможности переднему плану для рассуждения и инновации»⁹. Изменения не могут состояться, не будучи интернализированными в уже существующую реальность: «...любое новое содержание, которое теперь нужно интернализировать каким-то образом, должно накладываться на уже существующую реальность»¹⁰. Если суммировать только что сказанное, то любое изменение возможно при условии, что существует неизменное, стабильное основание. В свою очередь, все социальное воспроизводство нацелено на поддержание сложившегося порядка, что и осуществляется в каждом отдельном акте взаимодействующих индивидов.

Как можно заметить, в рассмотренных концепциях методологический дуализм социального и индивидуального обусловил способ интерпретации проблемы социального воспроизводства. Однако, учитывая масштабы нынешних трансформаций, логическая «разнесенность» сохранения и изменения общества по разным полюсам оппозиции не позволяет решить проблему воспроизводства в современном обществе.

Совсем иной подход к проблеме воспроизводства мы можем обнаружить в практической теории П. Бурдьё и теории структуризации Э. Гидденса. Специфика их подхода к теме воспроизводства обусловлена решением проблемы отношения общества и индивида, а именно попытками ее преодоления и переосмысления, которые представлены соответственно в теории габитуса П. Бурдьё и «структурирующей структурой» Э. Гидденса.

В этой статье мы не будем подробно выяснять специфику теории габитуса П. Бурдьё, а обратимся к тем ее аспектам, в которых затрагивается проблема социального воспроизводства.

Габитус трактуется социологом в качестве основы, порождающей практические реакции. Эти реакции обусловлены, с одной стороны, индивиду-

альной историей, а с другой – воспринятой с детства коллективной историей. Габитус в качестве порождающей основы реализуется в телесных практиках и вне этих практик не существует. Телесные практики реализуются в каком-либо конкретном пространстве и времени и выражают определенную социальную позицию. Социальное пространство составлено из этих позиций, в которых размещены социальные агенты. Отношения между социальными агентами обусловлены теми позициями, которые они занимают, и логикой игры, которая характерна для данного пространства.

Как видно, введение понятия габитуса привело к оформлению понятия социального пространства. Социальное пространство не «физично», а поэтому не является внешним по отношению к взаимодействующим социальным агентам, их практикам. Социальное пространство есть «система различий, являющихся составляющими его структуры, и различных диспозиций, различных и даже антагонистических интересов, которые оно вызывает у агентов, помещенных в различные позиции в этом поле и стремящихся его сохранить или трансформировать»¹¹. Таким образом, логика практики социальных агентов, занимающих те или иные социальные позиции, есть логика борьбы либо за сохранение существующих позиций, либо за их трансформацию. Это, в свою очередь, и составляет содержание социального воспроизводства. Обобщенно можно сказать, что социальное пространство в сжатом виде есть процесс социального воспроизводства, т. е. социальное пространство прежде всего ориентировано на собственное воспроизводство.

Попытка преодоления оппозиции общества и индивида осуществлена П. Бурдьё путем использования понятия габитуса, идеи социального пространства, содержание которого раскрывается в процессе воспроизводства. В классической теории под воспроизводством понималось скорее существование общества во времени, которое мыслилось трансцендентным по отношению к обществу, а в практической теории П. Бурдьё воспроизводство становится имманентным обществу. Стало быть, общество следует мыслить не через его структуры, не через деятельность индивидов, а через его воспроизводство.

Если в теории П. Бурдьё мы можем обнаружить попытки совместить объективность социальной структуры и субъективность индивидуальной деятельности путем введения таких понятий, как «габитус», «социальное пространство», «практическое чувство» и т. д., то в социологии Э. Гидденса эта оппозиция является основанием теории структуриации. Последнее означает, что структурирование социальных отношений в пространстве и времени есть результат взаимодействия социальной структуры с деятельностью конкретного индивида. Как протекает это взаимодействие? Э. Гидденс отмечает, что «социальные действия людей цикличны, подобно некоторым самовоспроизводящимся природным явлениям. Это означает, что они не создаются социальными акторами, а лишь постоянно воспроизводятся ими,

причем теми же самыми способами, посредством которых люди реализуют себя как акторы»¹². (Под актерами ученый понимает субъектов деятельности, обладающих способностью понимать, что и как они делают.) Заметим, что Э. Гидденс использует понятие «воспроизводство» для того, чтобы преодолеть противоречие между подходом, согласно которому социальная структура сохраняется во времени в силу своего превосходства над индивидом, и подходом, который отстаивает точку зрения, что социальная структура является производной от индивидуальной деятельности. Воспроизводство трактуется как сохранение через изменение, т. е., реализуя себя в своей индивидуальной деятельности, люди воспроизводят условия, делающие данную деятельность возможной. Это и есть структуральные свойства социальной деятельности: социальная деятельность структурирует пространство и время, делающие эту деятельность возможной. Подобная двойственность возникает в результате рассмотрения оппозиции «общество – индивид» в качестве основания социальной структуры.

Оппозиция «общество – индивид» в социальной теории Э. Гидденса используется в качестве объяснительного принципа, положенного в основу описания процесса социального воспроизводства, который не мыслится в качестве чего-то трансцендентного, а характеризует процесс структурирования социальной реальности.

Сделаем выводы. Методологический дуализм общественного и индивидуального, а также многочисленные попытки его преодоления или переосмысления (как в теории Э. Гидденса или Н. Лумана) определили характер подхода к решению проблемы сохранения и изменения общества. Независимо от множества вариантов решения этой проблемы, которые кратко были представлены в данной статье, можно выделить две основные логики: логика тождества и логика различия. В рамках логики тождества сохранение общества понимается как его тождественность самому себе во времени. Нарушение этой тождественности под влиянием внешних (природа) или внутренних (индивид) факторов приводит к изменению общества. Такое общество является независимым от конкретного времени и пространства своего существования. Пространство и время мыслятся независимо от общества. Оно «находится» в них.

Логика различия говорит об обратном. Общество сохраняется благодаря тому, что оно изменяется. Сохраняется различие, т. е. не тождество одинакового, а тождество различного. Именно это и обеспечивает устойчивое существование общества во времени. Общество не является отделенным от пространства и времени: характер социальной реальности, способы ее воспроизводства зависят от конкретных социального пространства и времени, в которых протекает социальное взаимодействие, а социальное взаимодействие структурирует социальное пространство и время.

Социальное взаимодействие выстраивается на основе коммуникации и рассматривается как взаимодействие не схожих друг с другом индивидов.

Их различие, а не тождество определяет характер их бытия, которое совместно. Совместно – это одновременно и вблизи, и дистанцированно. Близость определяется пространственно-телесной соотнесенностью человеческого бытия, которая выражается либо через различные телесные техники: рукопожатие, дружеское похлопывание и т. п., либо через словесное приветствие, обращение. Дистанция же определяется занимаемой нами социальной позицией, от которой зависит стратегия нашей практики.

Выше мы подчеркнули коммуникативный характер совместного бытия людей. Коммуникация понимается нами не как способ передачи какой-либо информации, а как необходимый элемент организации и воспроизводства социального пространства в современном обществе. Порядок коммуникации организуется телесными практиками индивидов, какими являются ритуалы, обычаи, повседневные рутинные действия и т. д. В свою очередь, эти практики являются необходимым элементом механизма социального воспроизводства. Изменения, которые претерпевают телесные практики, тесно связаны с изменениями в процессах социального воспроизводства. Поэтому история общества – это не история его институтов, а история способов его воспроизводства в пространстве и времени.

¹ Дюркгейм Э. Социология: ее предмет, метод, предназначение. М., 1995. С. 30.

² Дюркгейм Э. Социология религии и теория познания // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996. С. 140.

³ Там же.

⁴ Дюркгейм Э. Социология. С. 36.

⁵ Там же. С. 20.

⁶ Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 514.

⁷ Коллинз Р. Социологическая интуиция: Введение в неочевидную социологию // Личностно-ориентированная социология. М., 2004.

⁸ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М., 1995. С. 147.

⁹ Там же. С. 91.

¹⁰ Там же. С. 228.

¹¹ Бурдьё П. Начала. М., 1994. С. 159.

¹² Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуриации. М., 2003. С. 40.

И. В. Ким

МОДЕЛИ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ И ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНЫХ СИМУЛЯКРОВ

Современная ситуация в социальном познании может быть представлена как ситуация кристаллизации «новой рациональности», расширяющей сферу рационально-теоретического дискурса из-за признания эвристических ценностей ранее отвергнутых негативных социальных практик. Одной из граней расширения сферы рационально-теоретического дискурса можно считать развитие социальной теории симулякров и симуляции как видов репрезентации. На наш взгляд, понятие «симуляция» в современном общественном познании может сыграть ключевую роль для преодоления онтологического фундаментализма, обусловленного своеобразным культурно-историческим опытом и следованием метафизической традиции западной культуры. Специфику проблемы симуляции в современной философии невозможно понять без рассмотрения ее в рамках классической модели репрезентации.

С традиционной точки зрения репрезентация – это создание образа чего-либо, дающего определенное представление об объекте, представление объекта, но не прямое, коим является презентация, а опосредованное, т. е. посредством каких-либо идей или образов. Наиболее общее определение может быть зафиксировано как «представление одного в другом и посредством другого».

Репрезентация является конститутивной функцией знака, поэтому понятия «репрезентация» и «знак» взаимно определяют друг друга. Репрезентация создает знак и сама предстает как знаковый феномен. Оба понятия раскрываются через связь с презентацией как присутствием или наличием, что демонстрирует традиционный подход к их определению. Связь выражается в том, что феномен репрезентации изначально задается как «запоздывающий» или вторичный относительно присутствия – презентации, т. е. репрезентация возникает в силу отсутствия (в момент представления) объекта, который она репрезентирует. Отсюда выводится ее значение правомочного «представительства». Поэтому понятие репрезентации изначально оказалось осложнено значением отображения или образного представления, правомочного замещения. Классическое толкование репрезентации соотносит ее с понятием знака, определяя и презентацию, и репрезентацию в модусе деривации как вторичные относительно присутствия. Но и современная философия рассматривает репрезентацию нераздельно от знакового пространства. Понятия присутствия, тождества и истины помещают любое возможное определение в ситуацию «репрезентации круга».

Репрезентация как проекция включает в себя представление о том, какой она должна быть. «Репрезентации присуще представлять не только нечто, но и собственную репрезентативность»¹. Если следовать наивной точке зрения, то репрезентация каким-то образом воспроизводит воспринимаемую форму объекта. Эта точка зрения лежит в основе и логики эксперимента, и феноменализации формы: действительно, репрезентация субъектом объекта недвусмысленно отождествляется с воспринимаемой «феноменальной формой». Однако, благодаря изначальной недостижимости идентичного отображения субъектом объекта, репрезентация лишь устанавливает конкретное тождество форм. Иными словами, репрезентация представляется как конвенционально принятое установление тождества, которое кажется «правильным» или «подлинным». Отсюда репрезентация в целом есть функция визуального понимания, которым обладает субъект, но отсюда же репрезентация есть лишь акт симуляции.

Понятие репрезентации как симуляции противопоставляется привычному, «позитивному» понятию: с точки зрения последнего симуляция предстает как ложная репрезентация, но если исходить из первого, то становится явным симулятивный характер всякой репрезентации. Второе понятие снимается первым: репрезентация оказывается рабочим элементом механизма симуляции. Речь уже идет не о ложной репрезентации реальности, а о том, чтобы скрыть, что реальное больше не является реальным. Симуляция упраздняет «принцип реального».

В классической трактовке репрезентации выполняется условие тождества мыслимого и мыслящего. Вещи в рамках такого порядка не конституируются, а отражаются. Классическая модель линейна и однонаправлена: ниспадающее движение от запредельного блага к неопределенной материи. Высшее выражает себя в низшем посредством уподобления. Тема возвращения к подлинной реальности, истине, абсолютному, божественному – основная тема античной и средневековой онтологии. Проблема видимостей, подобий присутствовала в теологической схеме репрезентации, заложенной еще Платоном. В качестве оригинала берется трансцендентальная модель – идея. По отношению к ней, по признаку внутреннего, духовного подобия, рассматриваются остальные претенденты – копии и симулякры.

В рамках классической модели репрезентации симулякр следует понимать как копию копии, след следа, удвоение удвоения, которое, так же как и копия, претендует на обозначение оригинала, подлинника. В границах иерархии ниспадания к «ущербным» сущностям становится возможным паразитирование на теле знака, размежевание смыслов. В отличие от подлинной репрезентации, апеллирующей к Единому, Истинному, Божественному, которая, конечно, возможна в классической философии, симулякр – это копия, искажающая свой прототип, а так как истинность определяется, исходя из сходства или несходства с идеей вещи, то симулякры лишаются онтологического статуса и осуждаются как подделки, вымыслы, призраки. Значит,

в рамках концепции Платона симулякр представляется в качестве исключительно искусственной негативной сущности. Симулякр противопоставляется действительности как не истинное, а стало быть, и не действительное, посягающее на Единое.

Неклассическая модель связана в первую очередь с типами философствования, которые отходят от рационализма, субъектно-объектных отношений, диалектичности, философии тождества. Если в классической традиции речь шла об адекватной передаче первоисточника, трансляции его на все нижестоящее, то в неклассической акцент делается на трансформациях, превращениях, постоянном умножении бытия, поскольку его энергия питается смещениями, сдвигами, несоответствиями. Язык современной философии работает в асистематичных, незавершенных, открытых пространствах, тяготеющих к аллегорическому толкованию действительности, к избыточности свободного действия, к выходу за пределы наличного бытия.

В рамках неклассической модели репрезентации симуляция уже не видится как ложная репрезентация, наоборот, всякая репрезентация становится симуляцией. В философии различия симулякр приобретает онтологический статус. В рамках теории симуляции считается, что человек осуществляет социальную деятельность только в пространстве эквивалентных замещений, т. е. обмена, правила которого заметно видоизменяются в зависимости от культурного и исторического контекста.

Симуляция предстает как новый тип абстракции, и это уже не абстракция от некоторого референциального бытия, некоторой субстанции. «Кастрация реальности» делает явным симулятивный характер всякой репрезентации. Реальность операционализируется: она производится и может неограниченно воспроизводиться. Симуляция – это порождение посредством моделей реального «без происхождения и реальности». И действительно, реальное как синтетический продукт комбинаторных моделей – это уже и не реальное в строгом смысле, поскольку его больше не прикрывает никакое воображаемое, а гиперреальное. «Само определение реальности гласит: это то, что можно эквивалентно воспроизвести... В итоге этого воспроизводительного процесса оказывается, что реальность – не просто то, что можно воспроизвести, а то, что всегда уже воспроизведено в гиперреальности»².

Симуляция как социальная репрезентация представляет эвристическую ценность в исследовании нового порядка социального, поскольку развитие этого концепта отражает наиболее актуальные социальные сдвиги. Здесь мы остановимся на анализе феномена идеологии, ибо укоренение симуляции в социальном пространстве тесно переплетается с тем, что С. Жижек обозначил как «идеологический симптом». Объект идеологии не так прост: поименование, означивание и весь ряд символических смыслов составляют его целостность, затмевая действительность того, «что есть на самом деле». Симуляция социальной действительности, поддержания видимости становится единственной возможной социальностью; ложь в идеологизирован-

ном социуме – гораздо в меньшей степени вымысел, чем истина. Говорить ложь – значит поддерживать идеологический гомеостаз, процесс симуляции социального, поскольку даже если удастся выявить истину, это ничего не изменит, поскольку этого «на самом деле» не существует. Нам не представлена иная реальность, лишь ее идеологическая, метафизическая надстройка, «субъективная объективность», фетиш в чистом или снятом виде, фантазматическое обращение вещей, не способных опосредовать наши связи, связи живых людей. «...вопрос состоит не в том, чтобы увидеть вещи (то есть социальную действительность) так, “как они существуют на самом деле”, без кривого зеркала идеологии, а в том, чтобы понять, почему действительность как таковая не может существовать без “идеологической мистификации”. Маска не просто скрывает действительное положение вещей – идеологическое искажение вписано в самую его суть»³.

С. Жижек в своей теории товарного фетишизма заостряет особое внимание на трансформации социальных связей, определенного рода мистификации и подмене реального процесса. Если Маркс термином «фетишизм» заявил об овеществлении социальных связей, то теория симулякров выявляет закономерное продолжение этого процесса – «развеществление». Такое гармоничное сочетание двух концептов (симуляции и фетишизма) возможно лишь в силу их странной идентичности, симулякр предстает в самых разных и неожиданных ролях и местах.

Фетишизм – это своеобразная вера, вследствие которой результатам человеческой деятельности придается мистическая самостоятельность и могущество. Маркс показал, что корни фетишизма надо искать в объективном извращении и перевертывании отношений между субъектом и объектом, в пресловутом овеществлении социальных отношений, т. е. в низведении человека до уровня вещи. Подмена субъекта и его устранение, психологическая дилемма Я и Другого являются развитием теории товарного фетишизма и также заходят в поле симуляции.

Сущность товарного фетишизма состоит в том, что стихия общественных отношений, господствующая над людьми, внешне выступает в виде господства над ними определенных вещей. Таким образом, экономические отношения между людьми в условиях товарного производства с необходимостью облекаются в форму общественных отношений между вещами. Происходит так называемое овеществление производственных отношений.

В фетишистской вселенной люди воспринимают общественные отношения в виде отношений между вещами, свойства объекта-фетиша сами создают место для этого объекта в социальной или идеологической структуре. Жижек уверяет, что люди прекрасно знают, как в действительности обстоят дела; им хорошо известно, что за «отношениями между вещами» стоят «отношения между людьми». Парадокс в том, что в своей социальной деятельности они поступают так, как если бы не знали этого и следовали за фетишистской иллюзией.

Иллюзия фетиша-симулякра опосредована фундаментальной верой Другого. Симулякр не имеет референта, лишен центра, а потому и субъективности. Иллюзия фетишизма покоится на абсолютно идентичных началах. Их общий парадокс состоит в том, что это смещение реального, которое они с необходимостью образуют, является изначальным и основополагающим, а возможно, и предшествующим реальному. Фетишистская сущность симулякра заключена в том, что симулякр не может быть признан, принят прямо, он как бабочка-однодневка, и нелегко нашему расчлененному на ипостаси Я, как выразился бы Лакан, пережить его смерть, поэтому он признается лишь верой в другого симулякра. Самоидентификация в среде идеологической безосновности и симуляционной текучести превращается в акт попытки самопожертвования, череду смертей Другого в угоду новому.

Структура, скрытая элементом-фетишем, может возникнуть только тогда, когда будет совершен жест замещения. Другими словами, структура всегда, по определению, является означающей структурой, структурой означающих, которые замещают означаемое содержание, а не структурой означаемого. Это и есть замещение, приобретающее в теории товарного фетишизма своеобразную негативность. Если Деррида видел в замещении лишь инструмент для достижения искомого, то теперь замещение становится необходимостью нашего существования. Вклиниваясь в порядок символического, оно формирует идеологическую структуру, подменяя реальное и прямо заявляя о подмене, низвергает действительное «на самом деле» до уничижительного обслуживающего фона. В модели фетишизма социальное пространство пребывает в постоянном процессе становления, а это означает смещение, замещение и симуляцию социальности.

Подводя итоги, можно сказать, что симулякр проходит сложный путь от полной негативности, обманки, образа без референта к сверхпозитивному, т. е. к более чем существующему «кирпичику» внереферентной онтологии, основанной на различии, и, наконец, приобретает новый статус в пространстве социального, а именно становится мерой социального, воплощением и меновой единицей в процессе его постоянного становления. Социальное обращается в саморазвивающееся пространство симулякров.

Любая репрезентация становится симулятивной, но не просто обманкой, а социальным конструктом, цель которого не обман, а творение, ведь в символическом пространстве любое искажение немедленно приводит к созданию нового. Симуляция повергает реальное и способствует «имплозии социального»⁴ как жесткой формы и в то же время оказывается единственной формой, в которой возможно его единение.

¹ Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 108.

² Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000. С. 152.

³ Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М., 1999. С. 35–36.

⁴ См.: Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург, 2000.

И. А. Латыпов

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ СОБСТВЕННОСТИ НА ИНФОРМАЦИЮ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Анализируя проблему собственности на информацию в современном обществе, прежде всего следует отметить, что рассмотрение данной темы важно не само по себе, а как условие для всестороннего развития и самореализации людей, для улучшения качества жизни.

Осознание необходимости выработки социально-философской теории освоения людьми информации с учетом ускоряющихся темпов ее развития дополняется постепенным осознанием необходимости «возвращения людей в теорию» (ранее абстрагировавшуюся от всего индивидуального, частного в пользу абстрактно-общего).

Вместе с тем социальная теория не успевает за социальной практикой (это касается теоретического анализа развития отношений собственности в современном обществе и проблемы собственности на информацию), и это отставание продолжает увеличиваться. Отсутствие исторической дистанции создает проблемы для адекватного философского описания современных социальных процессов, в особенности связанных с использованием прорывных технологий сбора, переработки и передачи социальной информации (например, технологий «электронного правительства», «электронного управления» и «электронной демократии»). Формирующееся постинформационное общество не вписывается в существующие социально-философские теории информационного общества. За редко достижимым (кажущимся) консенсусом различных философских описаний современных процессов информатизации социума все яснее вырисовывается редуционистская неконструктивность предлагаемых решений, опирающихся лишь на прежний, устаревший социальный опыт, или же позитивистское сведение человеческой предметности к чувственно-наглядным объяснениям. За чувственно-наглядными позитивистскими объяснениями взаимодействий людей, человеческой предметности теряется «дальное действие» человеческой деятельности. Возможно ли вообще конструктивное применение ныне существующих социально-философских теорий при анализе проблемы собственности на информацию или же требуется их радикальный пересмотр? Попытаемся разобраться с этой дилеммой.

Философский анализ явлений и процессов, связанных с качественным усложнением и углублением процесса информатизации современного общества, определяется приоритетным значением информационного взаимодействия динамично развивающегося множества различных субъектов и социальных групп в общественной деятельности. Общеизвестным стало

ускорение информационно-компьютерной революции, связанное с доминированием информационных технологий и преобладанием занятости в сфере производства информации.

Развитие подобных процессов, связанных с информационной деятельностью (изменяющейся в информационном обществе наиболее динамично по сравнению с другими видами деятельности, не входящими в предметную сферу данной статьи), приводит к определенным изменениям в общественных отношениях, и прежде всего в отношениях людей по поводу производства, обмена, распределения и потребления информации. Собственность на информацию должна закреплять права на результаты информационной деятельности.

В связи с этим в социальной практике все более актуальным для теоретического анализа собственности на информацию в современном обществе становится развитие подхода к трактовке социального бытия в плане его процессуальности и *полисубъектности* (В. Е. Кемеров), как постоянно развивающегося процесса и воспроизводящегося результата взаимодействия различных субъектов. Установка на истолкование бытия общества как *процесса его воспроизведения, изменения, развития* создает условия для понимания формы собственности на информацию как воспроизводящейся формы процессов изменений системы общественных отношений. Концепция полисубъектности применяется для исследования динамичных процессов взаимодействия многих субъектов собственности на информацию в современном обществе. Этим определяется анализ процессуальности собственности на информацию.

В настоящее время в условиях развития информационного общества назрел вопрос о социально-философских аспектах собственности на информацию. Выделение собственности на информацию из общего понятия собственности не осмысливалось ранее как социально-философская проблема. В современном обществе более актуальным становится вопрос: кто формирует представление о собственности на информацию и устанавливает его пределы, какие субъекты взаимодействуют в этом процессе? И вообще, может ли информация быть собственной, возможна ли собственность на информацию?

Этот вопрос ранее ставился только с познавательной или юридической точки зрения. С социально-философской же точки зрения собственность на информацию не рассматривалась и не могла рассматриваться как самостоятельный вид собственности. Действительно, ранее она или включалась в интеллектуальную собственность, или рассматривалась на основе поверхностной аналогии с отношениями собственности на материальные блага. В классической философии только Гегель в «Философии права» упоминал о духовной собственности в том смысле, в котором собственность на информацию может сегодня рассматриваться. Но Гегель отмечал, что для него важнее понятие вещной собственности.

После принятия в 1995 г. Закона РФ «Об информации, информатизации и защите информации» (а также Федерального закона «Об участии в международном информационном обмене», 1996 г.) непродолжительное время (до 2006 г.) собственность на информацию могла рассматриваться как отдельный вид собственности. Тем самым юристы создали прецедент для выработки методологии анализа и философского обобщения собственности на информацию. В этом плане актуальна реализация методологической функции философии в исследовании собственности на информацию.

В основном по поводу собственности на информацию ранее ставились юридические вопросы: кто является субъектом собственности на информацию? что относится к ее объектам? каков правовой механизм ее защиты? Однако даже эти юридические вопросы без философского анализа оказываются неразрешимыми. Свидетельством тому является то, что в новом Законе РФ «Об информации, информационных технологиях и о защите информации» (2006) отсутствует даже упоминание о собственности на информацию: видимо, потому, что информация не подводится под традиционное понимание объектов вещной собственности.

Но для отрицания возможности существования собственности на информацию нет оснований, и введение в последнее десятилетие в научный оборот термина «информационная собственность» не случайно. Впервые он был использован (правда, без философского обоснования) в электронных публикациях российских исследователей Владимира Михайлова и Александра Хайтина (к сожалению, авторы многих сетевых материалов обходятся лишь именами и фамилиями). То есть история данного термина разворачивается в настоящее время.

Дальнейшее развитие прежних представлений об интеллектуальной собственности возможно на основе философского осмысления собственности на информацию как родового понятия по сравнению с интеллектуальной собственностью. Действительно, к объектам интеллектуальной собственности относятся те объекты собственности на информацию, которые защищены юридически. Соответственно, выделяется другой вид собственности на информацию, не защищенный юридически, являющийся вторым членом дихотомического деления собственности на информацию, наряду с интеллектуальной собственностью.

При этом понимание пределов собственности на информацию связано с вопросом: насколько необходим материальный носитель информации для ее собственника? Вопрос о собственности на информацию ставился ранее только при наличии возможности ее объективации на материальном носителе. Подобная постановка вопросов была традиционно обусловлена основным вниманием к вещественным объектам собственности, а также большей объективностью характеристик материальных носителей. В современных же условиях информация может реально и не объективироваться на материальном носителе (с сохранением потенциальной возможности пос-

ледующей объективации) и при этом быть объектом собственности (это касается коммерческой тайны или неявного знания в секретах производства – ноу-хау).

Исследование заявленной темы актуально и в связи с тем, что все более нарастает практическая сложность правовых, экономических, культурных и многих других вопросов качества жизни в информационном обществе. Как же собственность на информацию может обеспечить новые качества жизни в условиях информационной революции?

Осознание прорывной возможности и нового смысла формирования и функционирования собственности на информацию в современном обществе основывается на появлении новых социальных качеств собственности (прежде всего, интеллектуальной собственности) и информации.

В проблеме собственности на информацию выражается взаимосвязь социальных качеств информации и ее количественных характеристик через меру ее освоения. Некоторые аспекты анализа социальных качеств информации определяются тем, что в информационной деятельности все большее значение приобретает не столько количество используемой и осваиваемой информации, сколько качество работы с ней, способное повлиять на известность многих брендов (например, Microsoft, Oracle, Intel, IBM или, в другой области, BBC, CNN и т. п.). Новые социальные качества информации являются платой за новые качества человеческих (общественных) отношений.

Философская проблема собственности на информацию не сводится к поиску теоретического определения, она связана с анализом основных направлений развития данной собственности. В свою очередь, собственность на информацию является развитием родового понятия собственности как формы социального продолжения человека в его материальных и духовных ценностях в процессе производства, обмена, распределения и потребления средств реализации его «собственных» социальных качеств в общественном производстве.

В этой статье используется методологическая концепция полисубъектной социальности В. Е. Кемерова, основанная на определенной интерпретации деятельностного подхода, связанной с рассмотрением деятельности как процесса, разделенного между различными субъектами. В подобном понимании деятельности основное внимание уделяется ее процессуальным характеристикам, а не тем вещам, с которыми она связана. Поэтому проблема собственности понимается как проблема овладения этим процессом деятельности. Субъект же собственности понимается как субъект становления, как субъект процесса овладения собственностью. При этом анализируется не собственность на вещь или идею, а собственность на процесс, на качественные особенности и способ становления деятельности.

Отношения собственности являются основным видом общественных отношений, а их качества в современном обществе становятся все более информационно нагруженными. Подтверждением этого является расширение использования оценок информационного капитала в стоимостных оценках.

Прежде в анализе собственности использовался подход, сводящий изучаемые объекты собственности к вещеподобным объектам. В современном же обществе все более важными являются процессуальные, а не вещеподобные объекты. Соответственно, необходима разработка подхода, выводящего общие характеристики собственности из изменений многообразия информационной деятельности ее субъектов, из различий ее видов. Собственность на информацию может рассматриваться как становящаяся множественность и меняющееся разнообразие. Подобный подход не отрицает традиционные научные методы, он используется для исследования особенностей объектов собственности на информацию как особых объектов, для исследования условий и форм взаимодействия с ними.

Собственность на информацию рассматривается в структуре духовного производства информационного общества как многокомпонентная система в совокупности социальных взаимосвязей ее субъектов, объектов, функционирующих институтов и их социальных функций в процессе производства информации. Критерием собственности на информацию является возможность передать другому субъекту права на использование информации.

В качестве основы сопоставления духовной собственности, собственности на информацию и интеллектуальной собственности служит то, что все эти понятия являются видами определенного выше понятия собственности.

Сопоставим собственность на информацию с духовной собственностью. Прежде всего, вспомним сложную судьбу понятия духовной собственности. Гегель в «Философии права» впервые ввел духовную собственность как альтернативу вещной собственности. Тем не менее он считал основным видом именно вещную собственность. Естественно, что вопрос о собственности на информацию им еще не ставился, хотя он говорил о необходимости предотвращения плагиата.

Для сравнения: русский философ Н. Ф. Федоров, считая грехом всякую собственность, утверждал «долг авторский и право музея-библиотеки»¹ в противовес авторским правам. То есть Федоров не признавал авторские права, ныне относящиеся к праву интеллектуальной собственности.

К. Г. Исупов², Г. Л. Тульчинский³ и В. М. Петров⁴ рассматривают отдельные проблемы духовной собственности в современном российском обществе. Можно утверждать, что духовная собственность характеризует уникальную форму объективного выражения собственных духовных ценностей творческой личности и выражает отношения людей по поводу производства, усвоения и передачи духовных ценностей⁵.

Собственность на информацию формируется в системе сложных связей с другими видами собственности современного общества. Для ее анализа

необходима смена старого понятийного аппарата и формирование нового мыслительного аппарата, способного отражать функционирование собственности на информацию. Само понятие собственности на информацию, на первый взгляд представляет собой противоречивое соединение понятий собственности и информации.

Философский анализ понятия «информация» отечественными исследователями долгое время проводился на основе ленинской теории отражения. Так, А. Д. Урсул, В. И. Кашперский и другие определяли это понятие как отраженное разнообразие.

Многие философы настаивают на категориальном статусе информации, в частности Р. Ф. Абдеев в «Философии информационной цивилизации». Вообще за пределы научного анализа уводит информациологический подход И. И. Юзвизиной, утверждающего: «Бог – это информация, и информация – это Бог вездесущий»⁶.

В данной же статье поддерживается научная трактовка информации. Информация рассматривается как понятие, обозначающее совокупность аналитически обработанных и формализованных сведений об определенных явлениях или процессах, устраняющих или уменьшающих неопределенность интеллектуальной деятельности субъектов, принимающих определенные решения.

Для рабочего определения собственности на информацию введем следующую дефиницию. *Собственность на информацию* является видом собственности, характеризующим уникальную форму объективного выражения процесса усвоения и переработки сведений о различных явлениях и объектах, снимающую неопределенность интеллектуальной деятельности ее субъекта. Тем самым отношения собственности на информацию являются видом духовной собственности в информационных отношениях⁷.

Сопоставим собственность на информацию с интеллектуальной собственностью. Значение интеллектуальной собственности в философском анализе социальных функций интеллигенции исследуется В. Х. Беленьким. Социально-эпистемологический и философско-экономический подход к интеллектуальной собственности развивается А. М. Ореховым⁸. Социологические аспекты интеллектуальной собственности анализируются В. В. Писачкиным⁹. Однако эти авторы не исследуют соотношение собственности на информацию и интеллектуальной собственности. Рассматриваемое соотношение является аналогом соотношения духовной собственности и собственности на информацию.

Интеллектуальная собственность является видом собственности на информацию в интеллектуально-творческой деятельности, для которого характерны рационально-инновационные черты. Соответственно, интеллектуальная собственность одновременно является видом духовной собственности. Рационально-инновационные характеристики интеллектуальной собственности отличают ее от эстетических, этических и религиозных видов духовной собственности¹⁰.

Интеллектуальная собственность как основной вид собственности на информацию современного общества определяет перспективы производства информации и духовного производства.

В связи с возрастанием роли собственности на информацию, прежде всего в виде интеллектуальной собственности, выявляются новые характеристики информационного общества (как первого в развитии цивилизации общества с приоритетным значением отношений собственности на информацию для развития общества) с точки зрения интеллектуального потенциала и информационного капитала современного общества.

С другой стороны, возможно сопоставление социально-философских характеристик собственности на информацию и информационного капитала в современном обществе на основе понимания капитала как обобщенной формы закрепления, сохранения, накопления и развития человеческого опыта. Информационный капитал предстает обобщенной формой закрепления, сохранения, накопления и развития человеческого опыта работы с информацией, т. е. видом капитала в поле информационной деятельности¹¹. Тем самым дополняется проведенный Пьером Бурдьё анализ «поля интеллектуальной деятельности». Наряду с теми формами капитала, которые были выделены в работах Бурдьё (экономический, политический и социальный капитал, символический и культурный капитал, лингвистический и образовательный капитал и др.), информационный капитал оказывает влияние в соответствующем поле деятельности.

Кроме понятия информационного капитала, с собственностью на информацию связаны и другие термины. Некоторые исследователи вводят термин «собственность на знания» (А. В. Бузгалин¹²). Проблему научной собственности разрабатывал В. А. Розенберг¹³. Анализ этих понятий требует отдельного исследования.

Собственность на информацию, возникающая в рамках духовного производства, становится основой структурирования современного общества и базой субъектной укорененности человека в информационной деятельности.

Субъектами собственности на информацию являются обладатели и разработчики ценной информации в процессе духовного производства. Также субъекты могут быть как индивидуальными, так и надындивидуальными. Объекты собственности на информацию являются продолжением самости ее субъекта в информационной деятельности.

Субъекты собственности на информацию могут быть рассмотрены в качестве управляющей системы в процессе владения, пользования и распоряжения информацией, а ее объекты – в качестве объектов управления. С этим связаны управленческие функции собственности на информацию. Предлагаемая терминология является основой формирования понятийного аппарата в теоретическом анализе собственности на информацию.

Кроме проблемы смены понятийного аппарата, существует проблема создания условий и обеспечения возможностей развития собственности на

информацию. М. Кастельс, разрабатывая теорию сетевого информационного общества, отмечает проблему обеспечения «прав собственности на информацию в ущерб общественному использованию этой информации»¹⁴. Тем не менее только в информационном обществе и возможно формирование собственности на информацию.

Собственность на информацию пока не защищается российским законодательством, однако исследуется в юридических и философско-правовых работах. К социальным условиям, необходимым для эффективного выявления, функционирования, использования, сохранения и развития собственности на информацию, относятся развитие информационного права (наряду с правом интеллектуальной собственности) и экономики, основанной на знаниях, а также в связи с этим повышение уровня информационной культуры. Вышеупомянутая необходимость реализации методологической функции философии по отношению к правоведению в исследовании собственности на информацию связана с необходимостью выработки методологии анализа и философского обоснования информационного права.

Необходимо конструирование и развитие институтов информационного права и экономики знаний (социальный институт информационной культуры в общих чертах существует, но необходимо его развитие на более современном уровне). Информационное право дает лишь формальную (внешнюю) защиту собственности на информацию, в связи с чем следует развивать ее содержательные аспекты, являющиеся основой ее признания в обществе и связанные с информационной этикой. При этом анализ как этических, так и социокультурных характеристик собственности на информацию нуждается в философском обосновании.

Подводя итоги статьи, отметим, что философский анализ проблемы собственности на информацию дает новые возможности для развития и творческой самореализации людей в информационном обществе.

¹ Федоров Н. Ф. Долг авторский и право музея-библиотеки // Русская философия собственности XVIII–XX вв. СПб., 1993. С. 144–153.

² Исунов К. Г. Дух собственности и собственность духа // Там же. С. 452–466.

³ Тульчинский Г. Л. Свобода и собственность // Там же. С. 448.

⁴ Петров В. М. Власть духа. Екатеринбург, 1993.

⁵ Латышов И. А. Духовная собственность: социальный смысл и перспективы: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 1998.

⁶ Юзвизин И. И. Основы информациологии. М., 2000. С. 28.

⁷ См.: Латышов И. А. Соотношение духовной и интеллектуальной собственности в информационном обществе: философские аспекты // Философия и будущее цивилизации: Тез. докл. IV Росс. филос. конгр.: В 5 т. М., 2005. Т. 3. С. 73–74.

⁸ Орехов А. М. Интеллектуальная собственность: между эпистемологией и социальной философией // XXI век: будущее России в философском измерении: Материалы Второго Всеросс. филос. конгр.: В 4 т. Екатеринбург, 1999. Т. 2: Социальная философия и философия политики, ч. 1. С. 69–70.

⁹ Писачкин В. В. Интеллектуальная собственность в системе социальных отношений и ценностных ориентаций: Автореф. дис. ... канд. социол. наук. Саранск, 2003.

¹⁰ См.: Латыпов И. А. Интеллектуальная собственность в информационном обществе // Гуманитарное образование в информационном обществе: Материалы Всеросс. науч.-практ. конф. 17–18 дек. 2003 г. Екатеринбург, 2003. С. 294–296.

¹¹ См.: Латыпов И. А. Информационный капитал в образовательных технологиях: категориальный анализ. // РР в образовании. 2003. № 6. С. 103–108.

¹² Бузгалин А. В. Частная собственность устарела // Отеч. зап. 2004. № 6. С. 36–43.

¹³ Розенберг В. А. Научная собственность // Русская философия собственности XVIII–XX вв. С. 401–424.

¹⁴ Кастельс М. Галактика Интернет. Екатеринбург, 2004. С. 214.

О. Ю. Балеевских

СЕМЬЯ: ОПЫТ СОЦИАЛЬНО-ТОПОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

Актуальность исследования семьи определяется тем, что именно в семье в условиях изменяющейся постсоветской России отражаются масштабные социальные трансформации. Изучением проблемы взаимозависимости изменений общества, семьи и индивида занимается социальная философия. Актуальной для решения данного вопроса версией социально-философской методологии является социальная топология.

Чтобы выявить продуктивность социально-топологической теории при исследовании семьи, необходимо сравнить ее методы с современными подходами к анализу родственных отношений (производственный и эволюционный подходы, экономическая критика патриархата¹), которые предлагают российские исследователи.

Производственная теория (А. Антонов) рассматривает семью как ячейку в общей социальной системе, как механизм воспроизводства общества, как социальный институт, т. е. семья «состоит на службе» у общества и напрямую зависит от него.

Эволюционный подход (С. Голод) больше внимания уделяет отношениям внутри семьи, чем связи между обществом и семьей. Здесь семья определяется как самостоятельная система в ряду других систем и рассматривается эволюция ее форм: от патриархальной через детоцентристскую к супружеской.

Экономическая критика патриархата (отечественные теоретики феминизма: Н. Римашевская, М. Малышева, О. Здравомыслова) сосредоточивается на осмыслении патриархальной культуры, которая характеризуется разделением социального пространства на частную и публичную сферы. Частная сфера анализируется как область конкуренции ресурсов, накоп-

ленных в публичной сфере, что дает возможность определять семью как результат патриархальной культуры, где причиной динамических изменений позиций супругов являются постоянно трансформирующиеся условия доступа к источникам власти и влияния.

В отличие от предыдущих подходов социальная топология – а в центре нашего внимания будет теория П. Бурдьё – не противопоставляет семью и общество, индивидуальное и социальное. Французский исследователь снимает данное противопоставление, вводя понятие «габитус». Под габитусом он понимает сочетание субъективных интерпретаций объективных социальных отношений, в которые агент был интегрирован в процессе своей социализации.

С одной стороны, габитус обеспечивает воспроизводство семьи как социального института: ее структура вписывается во внутреннюю структуру индивида (формирование первичного габитуса в процессе интериоризации социальных отношений осуществляется именно в семье) и впоследствии воспроизводится в его будущих практиках. Можно сделать вывод, что социальная топология акцентирует свое внимание на том, как общество «действует» в человеке. Она сосредоточивается на тех механизмах социальной детерминации, которые в сознании индивида превращают семью из социального института в условие «связности его биографии»², ищет ответ на вопросы, почему структура и/или логика семейных отношений используется для организации и осмысления индивидуальной жизни, почему индивиды определяют семью как ценность, а не как предложенный «сверху» способ совместного проживания.

С другой стороны, габитус – это включенная в тело возможность социальной игры. Понятие игры позволяет показать, что действия человека социально детерминированы: игра осуществляется по правилам. Игра – место закономерностей. Но вместе с тем игра подразумевает бесконечное множество ходов в рамках заданных правил. Как подчеркивает П. Бурдьё, «габитус, в качестве социального, вписанного в тело биологического индивида, позволяет производить бесконечность актов игры, которые вписаны в игру как возможность и объективная необходимость»³. Таким образом, возникает возможность объяснять изменения человека, семьи и общества. То есть социально-топологическая теория изучает не только то, как человек впитывает социальное, но и то, как он создает новые социальные отношения и практики. Например, в процессе брачной церемонии разворачиваются такие сценарии будущего, которые подразумевают социально разделяемые ожидания. «Правильный» сценарий семейной жизни подобен грамматическому правилу. Но в соответствии с правилом каждая пара осуществляет собственную стратегию семейной жизни.

Более того, активность мужа и жены как социальных агентов заключается еще и в том, что на основе приобретенного опыта, знаний и навыков они могут осознать, какими именно чертами габитусов обусловлены страте-

гии их семейной жизни, и трансформировать их, ориентируясь на более или менее сознательно выбранные идеалы.

Итак, введенное П. Бурдые понятие «габитус» позволяет реализовать новый тип социального объяснения. С точки зрения социальной топологии, семейные отношения, необходимость которых формируется обществом, конституируют субъективность индивида, но в его силах осознавать и изменять практики своей семейной жизни.

Далее, чтобы ответить на вопрос о том, какие механизмы позволяют обществу инкорпорировать ценность семьи в сознание человека, а индивиду – использовать структуру и логику родства для организации и осмысления своей собственной жизни, необходимо обратиться к определению семьи как социального поля, которым и оперирует социальная топология.

Конструктивная сложность семьи заключается в том, что это то социальное поле, где человек физически, телесно близко подходит к самому важному персонажу своей жизни – к Другому. «Специально для брака свойство Другого быть именно Другим резко подчеркивают два запрета: библейский запрет на однополую любовь и запрет на кровосмешение»⁴. Мужчина должен научиться принимать во внимание женский взгляд на вещи, и перед женщиной столь же трудная задача стоит по отношению к мужчине. Более того, мужчина и женщина, создающие новую семью, приходят из двух разных семей, с неизбежным различием в навыках и привычках, в том, что само собой разумеется, и должны заново привыкать к иному значению элементарных жестов, слов, интонаций. Жених и невеста, становясь мужем и женой, меняют свою социальную позицию, что отражает язык: девушка «выходит замуж», т. е., уходя из пространства родительской семьи, она входит в пространство семьи мужа, становится «за» мужем, что определяет ее позицию в новой семье. Жених, в свою очередь, из беззаботного «холостяка» становится ответственным «семьянином». Теперь и он, и она ответственны не только за себя, но и за Другого. У «молодых» должно сформироваться новое «чувство позиции», они должны приложить определенные усилия, чтобы активизировать необходимые для семейной жизни составляющие культурного капитала, а именно умение терпеть и прощать, которое можно назвать проявлением деятельной любви.

Что касается отношений между родителями и детьми, то здесь, напротив, единство плоти и крови – в начале пути. Но путь – снова и снова перерезание пуповины. Ребенку предстоит стать самостоятельной личностью. Это – испытание и для родителей, и для детей: заново принять как Другого того, с кем когда-то составлял одно неразличимое целое в теплом мраке родового бытия.

Присутствие Другого в семье принципиально важно для социальной топологии, поскольку позиция социального агента характеризуется через его отношение к позициям других социальных агентов. Кроме того, позиции агентов в социальном пространстве определяются объемом и структу-

рой их капиталов. Принадлежность к семье – «имя», наличие семьи являются символическим капиталом. Умение коммуницировать определенным образом, а именно быть ответственным, терпеливым, уважать Другого, можно определить как составляющие культурного капитала, который, как было отмечено выше, формируется в семье и, подчеркнем, способствует сохранению семьи. Распределение капиталов между агентами проявляется как распределение власти и влияния в данном пространстве. Следовательно, чем больше объем культурного капитала, тем больше власти у его владельца, но власти не над другими, а над собой в отношениях с ними.

«Другими» в семье будут муж/жена, дочери/сыновья, отцы/матери, бабушки, племянницы и т. д., которые в социально-топологической теории обозначаются как субъектные позиции. Субъектные позиции конституируют поле семьи. В отличие от заданной роли, субъектная позиция не имеет собственного сюжетного наполнения, ее социальное значение определяется через отношение с позициями других.

Семья как поле принципиально разных, несовпадающих позиций формируется благодаря специфическим чертам и интересам ее членов. Если сравнивать членов семьи, то на аналитическую периферию будет вытеснен принцип взаимообусловленности их разно-родности. Известно, что два человека не могут находиться в одной и той же точке физического пространства, и так же они не могут занимать и одну и ту же позицию в социальном поле. Понимание невозможности равенства и совпадения интересов, мотиваций и позиций членов семьи ведет к осознанному принятию иерархии позиций внутри нее. (Заметим, что если каждый из членов семьи будет осознавать ответственность за Другого и за жизнь семьи в целом, то вопрос о первенстве и не возникнет.) Именно различие родственных позиций позволяет определить индивиду собственную местоположенность в пространстве семьи. Так в процессе выстраивания семейных отношений формируется субъективность индивида – и это является центром социально-топологического анализа семьи. Следовательно, семью можно определить как механизм социосимволического структурного позиционирования субъекта в социальном пространстве.

Обозначим ряд функционирующих в семье и через семью технологий создания субъективности и управления ею.

В семье человек уже по факту своего физического рождения включается в сеть социальных связей через помещение его в субъектную позицию по отношению к его родным. С момента рождения он оказывается в ситуации готового порядка, в соответствии с которым его упорядочивают, делают его существование уместным, т. е. согласованным с существованием других. Он совмещается с другими в соответствии с логикой той семьи, где он родился. Семья «опространствливает» его, т. е. делает пригодным для длительного пребывания во всей широте социального пространства. Именно через совмещенность с другими человек обнаруживает себя, через вос-

произведение вмененных ему в обязанность образцов поведения, усвоение внешних установок, ценностей, назначений он обретает свое место среди других, становится участником социальных процессов, признаваемым в качестве такового.

Социальное поле является ситуацией взаимодействия, которое порождает новое надындивидуальное системное качество. В случае семьи данное качество мы определим как терпеливое отношение к родственникам и бескорыстную помощь. Бурдые отмечал, что «отношения между предками и потомками существуют благодаря непрерывной работе по их поддержанию» и что «существует экономика материальных и символических обменов между поколениями»⁵. Практика разнообразных материальных и символических обменов не должна скрывать их биотопографического контекста: именно факт родовой местоположенности индивида, внешняя манифестация его встроенности в ту или иную систему родства выступают как необходимое и достаточное условие его поведения. Таким образом, родственные отношения, проявляясь в форме разнообразных социальных связей, т. е. обменов, всякий раз обнаруживают свою «естественную» основу. Именно в этой способности легитимизировать перевод принципов «естественных», «безусловных» отношений на язык социальных практик и символов и заключается особенность семьи в отличие от других социальных полей.

Верно и обратное. В условиях отсутствия или недоступности четко выраженных форм самоописания экономика материальных и символических обменов между родственниками может выступать как универсальный механизм символического упорядочивания ткани социальных отношений в целом, что и происходит в современной России⁶.

Социальную топологию интересуют также и механизмы социальной оценки семейных позиций и практик. Рассмотрим один из них.

Дело в том, что в современной России в сознании людей действует ранее сложившаяся социально-топологическая практика: разделение социального пространства на публичную и частную сферы с доминированием первой. Соответственно оценивается и занятость в данных сферах. Смысл места занятости (дом/вне дома) определяется не содержанием труда, связанным с этим местом, а социальной оценкой этой позиции. Одна и та же деятельность, выполняемая в разных сферах, может иметь принципиально разное значение. Например, «сидеть дома с ребенком», т. е. создавать новую личность, оценивается ниже, чем работать воспитателем в детском саду.

«Публичная сфера» – с ее механизмами спроса и предложения, конкуренцией между людьми за доступ к ресурсам и рыночной оценкой их способностей и возможностей – воспринимается как нормативный источник признания и самореализации. В свою очередь, «частная сфера», связанная с неоплачиваемым, выполняемым ради поддержания дома и жизнедеятельности членов семьи трудом и, соответственно, не подпадающая под действие

механизмов рыночной регуляции и оценки, превращается в своеобразное гетто.

Таким образом, место занятости становится не только фактом социальной биографии, но и объясняющим принципом, своего рода оценочной категорией.

Итак, социальная топология, являясь версией социально-философского анализа, преодолевает, с одной стороны, теорию «разрыва» семьи и общества, индивидуального и социального, а с другой – концепцию абсолютной зависимости изменений семьи от социальных трансформаций, предлагая рассматривать семейные отношения как социальные конструкции, которые инкорпорированы в тело и, следовательно, в сознание человека. Социальная топология имеет дело не с объективированной историей общества, а с ее инкорпорированным состоянием. Речь идет о социальности, которую живой человек несет в своем теле и языке. Здесь мы оказываемся на пересечении индивидуального и коллективного, личного и социального, частного и публичного. При этом у человека сохраняются возможность осознанного изменения стратегий своего семейного поведения, что объясняет трансформацию семейных форм и отношения к семье.

Сама семья обозначается здесь как социальное поле или пространство. Данное определение позволяет выявить способность родственных отношений локализовывать в социальном пространстве опыт индивидуальной жизни человека, что является условием связности его биографии. Таким образом обосновывается необходимость семьи не столько для общества, сколько для индивида.

¹ Данные методы анализа семьи выделены на основе исследований С. Ушакина. См.: Ушакин С. Место-имени-я: семья как способ организации жизни // Семейные узы: модели для сборки: Сб. ст. / Сост. и ред. С. Ушакин. М., 2004. Кн. 1. С. 13.

² Там же. С. 39.

³ Бурдые П. Начала. М., 1994. С. 99–100.

⁴ Аверинцев С. С. Брак и семья: несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи // Человек. 2004. № 4. С. 104.

⁵ Бурдые П. Практический смысл. СПб., 2001. С. 323.

⁶ См.: Ушакин С. Указ. соч. С. 10.

ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТИКИ И ПОЛИТОЛОГИЯ

Е. А. Сеньшин

ЭВОЛЮЦИЯ ГЕОПОЛИТИЧЕСКИХ ПАРАДИГМ В ТРАНСФОРМИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ

Несмотря на огромный массив литературы по геополитике, до сих пор в ней существует один пробел: нет более-менее четкой классификации ее парадигм. Отсюда возникают разногласия по поводу того, что есть истинная геополитика, а что лжегеополитика; какие геополитические концепции адекватны современности, а какие устарели.

Более того, нередко приходится слышать, что геополитика умерла, что с помощью геополитики больше невозможно структурировать мировую политическую систему, объяснять и прогнозировать мировую политику. Например, этой проблеме не так давно посвятил свою работу «Самоучитель игры на мировой шахматной доске» С. Б. Переслегин¹.

В ответ апологеты геополитики предлагают ее модернизированные версии. Порой в них выхолощена вся суть традиционной геополитики, и возникает справедливый вопрос: «Зачем тогда эту дисциплину называть геополитикой?» Иногда она подменяется глобалистикой, а к геополитикам причисляют исследователей, методология анализа которых не имеет ничего общего с методологией геополитики. Это, например, Френсис Фукуяма или Жак Аттали.

В связи с этим представляется целесообразным попытаться определить парадигмы геополитики. Возможно, классификация парадигм поможет понять, как изменялась геополитическая картина мира, на чем исследователи того или иного исторического периода времени основывали свой анализ. Мы понимаем, что эта классификация несовершенна и нуждается в критике, но совсем не двигаться в данном направлении — неправильно. И если

посмотреть монографии по геополитике, то, как правило, там называются одни и те же теории и концепции, выстроенные в одной и той же хронологической последовательности. Отличия лишь в том, что авторы дают свою идеологическую оценку тем или иным геополитическим концепциям. Практически нигде не встречаются классификации парадигм геополитики.

Прежде чем начать анализ, мы должны сделать существенную оговорку. Геополитика – это не только отрасль знания и наука, но в первую очередь идеология. А потому ее развитие нельзя рассматривать в отрыве от истории. Та или иная геополитическая концепция – это, во-первых, всегда отражение исторического отрезка времени и его духа; во-вторых, это оправдание интересов государства и властвующих групп. Учитывая эту особенность, можно предложить следующую классификацию геополитических концепций:

1) классическая геополитика (концепции начиная с конца XIX в. и до окончания Второй мировой войны);

2) ревизионистская геополитика (пересмотр геополитических принципов в связи с научно-техническим прогрессом и обесценивание принципа географического детерминизма; исторический этап – биполярная система мира, «холодная война» между капиталистическими и социалистическими системами);

3) модернизированная геополитика (концепции, возникшие в связи с распадом биполярной системы и дополненные новыми идеями, как правило, позаимствованными из других дисциплин).

Парадигма почвы

Геополитика (от греч. *geo* – земля, *politics* – все, что связано с городом: государство, гражданин и т. п.) в современной России стала легальной наукой только в последнее десятилетие XX в. В период существования Советского Союза геополитика была запрещена как буржуазная лженаука, впрочем, как и политология в целом.

Если обобщить классические или традиционные геополитические концепции, то в их основе обнаружим следующие представления: характеристики страны, а также и народа, проживающего на территории данной страны, обусловлены географическим расположением; климат, почва и ландшафт неизбежно влияют на менталитет людей; следовательно, и культура народа, экономика, тип государственности, форма правления и политическая система в целом обусловлены географией.

Основатель геополитики, а точнее политической географии, которая потом трансформировалась в геополитику, Ф. Ратцель (1844–1904) в своем фундаментальном труде «Народоведение» писал: «Мы понимаем, почему местообитания диких народов по преимуществу встречаются на самых внешних окраинах эйкумены, в холодных и жарких странах, на отдаленных

островах, в замкнутых горах, в пустынях. Мы понимаем их отсталость в других частях света, которые представляли столь мало средств для развития земледелия и скотоводства, как Австралия, северные полярные страны и самые северные и южные части Америки. В неверных, в недостаточно развитых источниках существования мы видим цепь, которая связывает им ноги и заставляет их двигаться в узком пространстве. Этим объясняется их незначительная численность, и отсюда же вытекает незначительная общая масса их умственных и физических проявлений, редкость выдающихся людей... Если мы сделаем краткое заключение о положении этих народов относительно тех, к которым мы принадлежим сами, то должны будем сказать: в культурном отношении эти народы составляют слой, низший в сравнении с нами...»²

В другом месте родоначальник политической географии еще конкретнее связывает типы климата и почвы с культурой того или иного народа: «Не случайно слово “культура” (возделывание) имеет одинаковый смысл с земледелием. Здесь лежит его этимологический корень, а также и корень того, что мы в более обширном смысле называем культурой. Приложение известной суммы сил к клочку земли есть наилучшее, наиболее обещающее начало той независимости от природы, которая в победе духа над ней видит свою цель. Цепь развития всего легче примыкает здесь к одному звену за другим: в ежегодно повторяющейся работе на одной и той же почве сосредотачиваются творчество и закрепляется предание; таким образом, здесь возникают основные условия культуры»³.

Так, географическое расположение становилось судьбой. Только изменив место своего проживания, народ мог изменить и свою культуру. Отсюда появляется мысль, что у каждого народа своя политическая судьба. Допустим, для какого-то народа приемлема демократия, для какого-то нет, а для кого-то характерны диктатура и авторитаризм. Следует отметить, что влияние климата, почвы и ландшафта на характер политических институтов отмечал еще задолго до появления геополитики известный философ Ш. Монтескье (1689–1755).

Другим важным моментом в геополитике было учение о том, что естественным для государства является территориальное расширение. Исходя из такого понимания государства, политики XX в. нередко брали геополитику на вооружение для обоснования экспансии своих государств. Именно Ф. Ратцель ввел термин «Lebensraum» (жизненное пространство). Впоследствии это понятие стало одной из составляющих идеологии нацизма.

Кроме Ратцеля к основателям геополитики относят Р. Челлена (1846–1922), Х. Маккиндера (1861–1947) и адмирала США А. Мэхэна (1840–1914).

Российские ученые и мыслители также не могли не заметить связи между географическим положением страны и ее политической системой. Например, известный российский историк В. О. Ключевский (1841–1911), размышляя об истории России, писал: «Лес, степь и река – это, можно сказать,

основные стихии русской природы по своему историческому значению. Каждая из них и в отдельности сама по себе приняла живое и своеобразное участие в строении жизни и понятий русского человека. В лесной России положены были основы русского государства, в котором мы живем...»⁴

О связи географических факторов с культурой, политикой и экономикой писал и другой российский историк Г. В. Вернадский (1887–1973), сын известного ученого-биолога и автора термина «биосфера» В. И. Вернадского. В работе «Киевская Русь» он отмечал: «Расширение России вылилось в занятие ею огромной и протяженной территории, простирающейся от Балтийского моря до Тихого океана и от Памира до Северного Ледовитого океана. Этот субконтинент лучше всего обозначить как “Евразия”, не только потому, что он объединяет части как Европы, так и Азии, но также поскольку он представляет географическое единство, которое столь же отлично от Европы, как оно отлично от нероссийских частей Азии. С точки зрения почвы и растительности Евразия состоит из ландшафтных зон: тундры, лесной, промежуточной лесостепной, степной и, наконец, зоны пустынь. Эти ареалы играли и до определенного предела все еще играют важную роль в российской экономике. Не менее значимыми были политические следствия взаимоотношений между лесной и степной зонами»⁵.

Геополитика стала неотъемлемой частью евразийства. Один из основателей данного течения П. Н. Савицкий (1895–1968) в своей статье «Географические и геополитические основы евразийства» фактически отождествил понятие России с понятием Евразии. «Россия, — писал он, — есть ни Азия, ни Европа. И потому нет “Европейской” и “Азиатской” России, а есть части ее, лежащие к западу и к востоку от Урала»⁶. Имперский характер России также обусловлен географией. «Природа евразийского мира минимально благоприятна для разного рода “сепаратизмов” — будь то политических, культурных или экономических... На Севере Евразии имеются сотни тысяч квадратных километров лесов, среди которых нет ни одного гектара пашни. Как прожить обитателям этих пространств без соприкосновения с более южными областями? На юге на не меньших просторах расстилаются степи, пригодные для скотоводства, а отчасти и для земледелия, при том, однако, что на пространстве многих тысяч километров здесь нет ни одного дерева. Как прожить населению этих областей без хозяйственного взаимодействия с севером? Природа Евразии в гораздо большей степени подсказывает людям необходимость политического, культурного и экономического объединения, чем мы наблюдаем в Европе и Азии», — делает вывод П. Н. Савицкий⁷.

Так появилась первая геополитическая парадигма, на основе которой были построены классические геополитические концепции. Ее можно назвать парадигмой почвы или парадигмой поверхности земли, поскольку в ее основе лежало представление о неизбежности влияния поверхности земли (почвы, ландшафта, климата) на политику и государство.

Парадигма идеи

Геополитика не укладывалась в рамки марксизма в интерпретации советских идеологов и ученых. Еще до начала Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. советские ученые с жесткой критикой обрушивались на геополитику, которая в те времена ассоциировалась в первую очередь с концепцией внешней политики нацистской Германии. В одной из таких критических статей академик Е. В. Тарле называет геополитику «научнообразной дисциплиной»⁸. В отношении же нацистской геополитики советский ученый писал: «“Геополитика” нынешней Германии есть лженаучная пропаганда целей, к которым германскому фашизму надлежит стремиться в области установления новых, широчайше отодвинутых во все стороны, но особенно – на восток, границ и в области захвата новых территорий в Европе и Азии. Не столько учить тому, что было или что есть, сколько возбуждать стремление к тому, что желательно, – вот весь смысл этих книжонок по псевдоистории и псевдогеографии. А желательно, прежде всего, захватить, проявляя максимальную ловкость рук, соседние земли, которые окажутся “плохо лежащими”»⁹. Стоит отметить, что советский автор совершенно правильно понимал смысл геополитики как мировоззрения и несколько его не исказил. В точном смысле геополитика – это и есть политика, целью которой является овладение новой землей и заселение этой земли. А нацистские пропагандисты и политики просто поставили геополитику себе на службу.

В период «холодной войны» геополитика в СССР стала ассоциироваться с империализмом США и капиталистических стран Запада, объединенных в НАТО. В одном из советских политических словарей «геополитика» определялась как «направление буржуазной политической мысли, основанное на крайнем преувеличении роли географических факторов в жизни общества»¹⁰. «Геополитические взгляды, – продолжал автор статьи, – ставящие развитие человеческого общества в прямую зависимость от географических условий и географического положения, построены на соединении идей мальтузианства, социал-дарвинизма, неравноценности рас, недостаточности “жизненного пространства”, “естественных границ” и служат идеологическим обоснованием агрессивной внешней политики империализма»¹¹. Далее автор связывает геополитику с мировым господством. «После Второй мировой войны геополитика получила распространение в США и в некоторых других странах развитого капитализма. Характерной чертой геополитики этого периода является претензия крупных империалистических держав на мировое господство»¹².

Автор статьи несколько неправильно понял геополитические концепции этого периода. Действительно, геополитика на Западе была развита, но в основе ее лежали отнюдь не «крайнее преувеличение роли географических факторов в жизни общества» и не идеи мальтузианства, социал-дарви-

низма, неравноценности рас, недостаточности жизненного пространства. Если посмотреть работы таких американских геополитиков того периода, как Г. Киссинджер и З. Бжезинский, то выясняется, что они опираются на термины «тоталитаризм» и «демократия», «свободный рынок» и «плановая экономика». Об этом говорят и названия книг того же Бжезинского в тот период: «Тоталитаризм: диктатура и автократия», «Советский блок: единство и конфликты», «Идеология и сила в советской политике»¹³.

Поскольку на геополитику в СССР было наложено табу, лидерство в развитии геополитики в эпоху «холодной войны» принадлежало англо-американской школе. США как доминирующей державе требовалась новая глобальная стратегия. Причем американские геополитики понимали, что нацизм бросил тень на саму эту науку, а потому один из американских геополитиков Колин С. Грэй даже предложил использовать разные слова для обозначения этой науки: английское «geopolitics» и немецкое «Geopolitik». Первое должно обозначать англо-американскую школу, второе – германскую.

Красной линией через все американские геополитические концепции того времени проходит мысль о всеобщности американских стратегических интересов и о необходимости для США военных баз, расположенных на достаточно далеком расстоянии от американских морских и сухопутных границ. Специфической чертой американской геополитики стала борьба за мировое господство, а ее мотивацией – утверждение, что политическая и экономическая системы США самые эффективные и лучшие в мире, поэтому их нужно экспортировать за рубеж. Эта идея и получила свое воплощение после того, как рухнул Советский Союз.

Важнейшим же фактором для геополитического анализа становится не география, а научно-технический прогресс. Могущество государств определялось наличием современного вооружения: дальняя бомбардировочная авиация, ядерное оружие, баллистические ракеты и ядерные подводные лодки с неограниченным радиусом плавания. Это способствовало сжатию пространства и времени, поскольку высокая скорость ракет оставляет вовлеченным в конфликт сторонам для принятия решений крайне ограниченный период. Произошла политическая глобализация мира. Это во многом нивелировало географические факторы. Однако повысилась ценность контроля за воздушным и океаническим пространством. Тот, кто контролировал море, мог приближать средства передового базирования к рубежам противника – на авианосцах и подводных лодках.

Стоит отметить, что, несмотря на суровую критику геополитики в советской литературе, марксизм и геополитика схожи в том, что и то, и другое учение по сути своей материалистические. Схожесть проявляется и в их глобальности. Да и внешняя политика Советского Союза нередко напоминала не реализацию заветов К. Маркса и В. И. Ленина, а геополитическую стратегию. Не зря некоторые убежденные геополитики современности считают, что СССР во внешней политике в действительности следовал геопол-

литической логике, а не догмам марксизма. Например, А. Г. Дугин пишет: «Как бы мы ни относились к “социализму”, СССР, Восточному блоку, странам Варшавского договора и т. д., как бы ни оценивали политическую и культурную реальность одной из двух сверхдержав, с геополитической точки зрения, существование Восточного блока было однозначно позитивным фактором для возможного евразийского объединения, для континентальной интеграции и суверенитета нашего Большого пространства»¹⁴. Идеология коммунизма явилась лишь словесным прикрытием для СССР и его сателлитов. «Деление в XX веке мира на два стратегических лагеря – страны Варшавского договора и страны НАТО – было следствием не идеологического, но чисто геополитического противостояния, проистекало из основных законов “политической географии”», – пишет А. Г. Дугин¹⁵.

В определенном смысле А. Г. Дугин прав. Только мы переставили бы местами причину и следствие: деление в XX в. мира на два стратегических лагеря – страны Варшавского договора и страны НАТО – возникло не из чисто геополитического противостояния и проистекало не из основных законов «политической географии», а было следствием именно идеологического противостояния. Однако саму связь между геополитическими концепциями и идеологиями капитализма и коммунизма отрицать невозможно. Геополитические концепции в этот период стали пересматриваться, обогащаться новыми идеями в связи с научно-техническим прогрессом. Никто во второй половине XX в., будучи в здравом уме и трезвой памяти, не мог уже утверждать, подобно Ф. Ратцелю, что государство – это живое существо, нуждающееся в жизненном пространстве.

Говорили о преимуществах той или иной системы: капитализм – коммунизм, демократия – тоталитаризм и т. д. Но при этом авторы внешнеполитических концепций не отрицали полностью определенной связи политики с географией. То есть идейное противостояние было толчком для развития геополитики, ее пересмотра в соответствии с реалиями XX в. Эти геополитические концепции можно назвать ревизионистскими. И именно в силу господства идеологии одно государство получало моральное право бороться с «империей зла», другое – с «мировым империализмом», а не потому что те, кто определял внешнюю политику государств, верили, что они имеют право на войну в силу географического детерминизма. Таким образом, мы смеем предположить, что основополагающим фактором для геополитических концепций этого периода стал не географический детерминизм, а идеология. Поэтому парадигму, которая проявилась в геополитических работах времен «холодной войны», мы бы назвали парадигмой идеи.

Парадигма экономики

Но СССР рухнул, а вместе с ним и биполярная система. Устарела ли геополитика или она до сих пор может объяснять мировую политику в

глобализирующемся мире? Ученые дают разные ответы. Одни из них пришли к выводу, что геополитика устарела и больше не может адекватно объяснять реальность. Другие решили модернизировать геополитику с учетом всех особенностей современности.

Например, К. С. Гаджиев в работе «Введение в геополитику» пишет: «По-видимому, основные постулаты традиционной геополитики, особенно географический, пространственно-территориальный детерминизм в той или иной форме, применимы к реальностям евро(западно)центристского мира. И то с некоторыми существенными оговорками. Что касается современного мира, то начиная с конца Второй мировой войны эти принципы безнадежно устарели»¹⁶. «Устарелость» основных постулатов геополитики Гаджиев объясняет научно-техническим развитием. «Помимо всех прочих аспектов, – пишет он, – необходимо учитывать, что условия среды, географическое месторасположение, которые, несомненно, оказывали существенное влияние, особенно в период до промышленной и научно-технической революций, на исторические судьбы и характер народов и стран, со временем изменились, изменилась и их общественно-историческая роль»¹⁷. В итоге К. С. Гаджиев предложил интерпретировать префикс «гео-» в термине «геополитика» не как картографическое измерение международно-политических реальностей, а как восприятие мирового сообщества в качестве единой «завершенной» системы в масштабах всей планеты. Такая интерпретация термина окончательно архаизирует парадигму почвы.

Взамен классических и ревизионистских концепций сегодня появились модернистские концепции. Их главным новшеством стало разделение пространства на физическое (географическое), экономическое, информационное и идеологическое. Базовыми категориями геополитики этого типа стали не суша и море, а экономика и информация. Н. А. Комлева пишет в своем учебнике «Основы геополитики»: «Изменилась и трактовка расширения пространства: пространством не обязательно владеть, его достаточно контролировать. Чем больше контроль пространств, тем выше степень геополитической выживаемости данного государства»¹⁸. Кроме нового понимания пространства и экспансии, в модернистской геополитике появились и новые акторы, субъекты политического действия. «Если традиционная геополитика единственным фактором признавала государство (союзы государств), – пишет Н. А. Комлева, – то модернистская выделяет наряду с государством и негосударственные геополитические акторы. К таковым относятся межгосударственные (Азиатско-Тихоокеанский экономический союз, Организация экономического сотрудничества и развития и т. п.) и крупные частные структуры (например, транснациональные компании Microsoft и Exxon), а также неправительственные политические структуры (международные правозащитные организации, прежде всего экологические)»¹⁹.

Модернистская геополитика иногда даже отказывается от своего традиционного имени и называет себя аэрополитикой, геоэкономикой и другими

нетрадиционными терминами²⁰. Мы бы пошли дальше и отказались бы вообще от термина «геополитика», поскольку этот термин абсолютно адекватен только классическим геополитическим концепциям. Если наука носит название геополитики, то и содержание этой науки должно соответствовать термину. Если базовые категории науки – это экономика и информация, то возникает совершенно справедливый вопрос: а почему эта наука носит название геополитики, т. е. политики, направленной на завоевание физического пространства или пусть даже просто контролирование территории? Если речь идет не о физическом, а об экономическом пространстве, то и наука должна называться, допустим, «глобальная экономическая политика», «внешнеэкономическая политика» или как-то еще. Если речь идет о контроле информационного и идеологического пространства, то опять же должно быть соответствующее название.

Но в современной научной литературе закрепился именно термин «геополитика». И порой даже противоречащие друг другу взгляды объединяются этим термином из позапрошлого века. Это вызывает сумятицу, путаницу, лишние споры, в связи с чем и необходима классификация парадигм геополитики.

В отличие от Н. А. Комлевой, которая пишет, что в основе модернистской геополитики лежит принцип разделения пространств на физическое, экономическое, информационное и идеологическое, мы бы все-таки выделили доминирующее пространство – экономическое. Как пишет современный геополитик А. И. Неклесса, «реально утверждающийся на планете порядок все отчетливее проявляет себя как порядок экономический – *Pax Economica*. Глобальная экономика – это свершившаяся мировая революция нашего века, и она же становится повсеместно правящей системой. Подобное коренное изменение можно описать достаточно внятной формулой: если раньше мировая экономика была аренной, на которой действовали суверенные государства, то теперь она – достаточно автономный персонаж, оперирующий на поле национальных государств... Силовые маневры эпохи уже не связаны ни с завоеванием территорий, ни даже с прямым подчинением экономическому пространству противника. Они скорее нацелены на навязывание окружению своей политической воли и видения будущего, на установление и поддержание желаемой топологии мирохозяйственных связей, на достижение стратегических горизонтов, определяемых геоэкономической конкуренцией, на упрочение либо подрыв той или иной системы социально-экономических ориентаций...»²¹

Появляется и новый термин – геоэкономика. Однако если основатели геоэкономики К. Жан и П. Савона считали, что геоэкономика – это экономическая геополитика, идущая на смену военной геополитике прошлого²², то, по словам А. И. Неклесса, российская концепция геоэкономики в значительной мере отошла от прочтения предмета в русле идей геополитики и конфликтологии²³.

Российский геоэкономист Э. Г. Кочетов считает, что парадигмы геополитики фактически не отражают реалии XXI в. и дальнейшее следование им может нанести вред России. Он пишет: «Ни в доктринально-стратегических документах, ни среди российской элиты и ее лидеров и дипломатов термин “геоэкономика” даже не привился, зато продолжает кочевать из уст в уста, из документа в документ традиционное и старое, как мир, понятие “геополитика”. И это не безобидно, это чревато для России возможностью оказаться в изоляционистско-агрессивном состоянии, в стороне от главенствующего вектора мирового развития (геоэкономического), не обратить внимания на геоэкономический передел мира, своевременно не предвосхитить геоэкономического нападения»²⁴.

Таким образом, третья парадигма – это парадигма экономики. Именно она лежит в основе модернистских концепций геополитики.

Борьба парадигм

Итак, многие базовые принципы геополитики чаще всего неадекватны реалиям нынешнего века. Но на основе геополитики были созданы различные концепции геоэкономики, которые отражают характер международных отношений в эпоху постмодерна, постиндустриализма, третьей волны, глобализации... Можно использовать и другие концепты, но все они свидетельствуют о том, что мир неизбежно трансформируется.

Однако вряд ли стоит рассматривать парадигмы геополитики как прогрессивное развитие: одна приходит на смену другой. Например, находят новые идеи и новые аргументы в пользу того, что географический детерминизм – это существенный фактор, влияющий как на экономику страны, так и на политику государства.

Взять, к примеру, работы А. П. Паршева «Почему Россия не Америка»²⁵ и «Почему Америка наступает»²⁶ или работу С. И. Валянского и Д. В. Калюжного «Понять Россию умом»²⁷. В них доказывается, что климат и географическое расположение России никогда не позволят быть ей такой же экономически успешной, как США и другие развитые западноевропейские страны, и при этом включенной в глобальную экономико-политическую систему. Поэтому, по мнению исследователей, в России должен быть соответствующий тип государственности и соответствующая внешняя политика. Речь идет о мобилизационном пути развития страны, автаркии, национализации основных отраслей экономики и этатизации общества в целом. Следует отметить, что для обоснования своих взглядов авторы использовали множество экономических и статистических выкладок. Это заставляет более серьезно относиться к их доводам.

Возможно, столь оживленный интерес в России к географическому детерминизму и геополитике в целом объясняется следующими факторами. Во-первых, это системный экономический кризис в стране. Неудачная реа-

лизация рыночных реформ породила в российском обществе негативное отношение к самой идее свободного глобального рынка. Как известно, в августе 1998 г. в России случился дефолт, который был отголоском экономического кризиса в других странах.

Во-вторых, это внешняя политика США. В 1997 г. в свет вышла работа известного американского геополитика З. Бжезинского «Великая шахматная доска»²⁸, в которой доказывалась неизбежная гегемония США в ближайшие несколько десятилетий. Книга вызвала огромный протест в среде российских интеллектуалов и заставила многих обратиться к геополитике. В марте 1999 г. НАТО без санкции ООН начала бомбежки Сербии. 11 сентября 2001 г. исламские фундаменталисты атаковали здания Всемирного торгового центра в Нью-Йорке. Это послужило поводом для вторжения войск США в Афганистан (якобы там скрывался организатор террористических актов — Осам бен Ладен). В 2002 г. США и Великобритания вторглись в Ирак под предлогом, что Саддам Хуссейн разрабатывает оружие массового уничтожения. Никакого оружия не найдено до сих пор. Сам бывший лидер Ирака приговорен к смертной казни совсем за другое преступление.

Внешняя политика США напоминает геополитическую стратегию Бжезинского. Стоит отметить, что нынешний госсекретарь президента США Кондолиза Райс — ученица Бжезинского. Такой ход истории в чем-то подтвердил правоту геополитики неоевразийцев и «новых правых». В частности, идею о том, что существует заговор атлантистов (альянс стран морской цивилизации) и мондиалистов (идеология слияния всех государств и народов в единое планетарное образование с установлением «мирового правительства» — по А. Г. Дугину²⁹), которые борются с Евразией. Это реанимировало парадигму идеи времен «холодной войны». Сторонники коммунистической идеологии взяли геополитику на вооружение: лидер Коммунистической партии Российской Федерации Г. А. Зюганов даже написал работу «География победы. Основы российской геополитики»³⁰.

Рост национал-патриотических настроений, популяризация идеи восстановления в России сильного государства сделали популярной и геополитические концепции, в основе которых лежат парадигмы почвы и идеи. В итоге геополитика стала преимущественно теоретическим оружием в руках «патриотов» — тех, кто считает, что западные модели экономики и государственного устройства неприемлемы для нашей страны; тех, кто настаивает на том, что государство в России должно быть жестким и патерналистским, поскольку это-де соответствует сути российской политической культуры.

В то же время следует подчеркнуть, что глобализация как явление, несущее миру свободный неконтролируемый рынок и свободное перемещение капиталов, несет с собой также и бедность, эксплуатацию, несправедливость, загрязнение окружающей среды. Глобальный рынок делает ненужными миллионы и миллионы людей в бедных и экономически зависимых стра-

нах. Появились работы с характерными названиями: например, книга Г.-П. Мартина и Х. Шумана «Западня глобализации. Атака на процветание и демократию»³¹. Глобализация и *Pax Economisana* порождают недвольных и обделенных.

Таким образом, преобладание и актуальность той или иной парадигмы находятся в зависимости от того, чьи интересы призвана обслуживать та или иная концепция. Парадигма почвы настаивает на том, что государство – важнейший актер на мировой политической арене и геополитическая борьба – это борьба за суверенитет национального государства. В условиях глобализации со всеми ее несправедливостями национальное суверенное государство становится порой чуть ли не последним прибежищем и надеждой для тех, кто оказался лишним в глобальной рыночной стихии. Можно предположить, что если бы подавляющее большинство людей было довольным глобализацией, то и геополитические концепции, в основе которых лежит парадигма почвы, окончательно бы ушли в прошлое. С этих позиций классической геополитики адепты геоэкономики предстают перед нами как глобалисты и космополиты, настаивающие на том, что «государство есть функция (момент, случай) общего, глобального, а не наоборот»³². Поэтому еще раз подчеркнем: чтобы не было путницы в геополитических концепциях, необходимо четкое понимание того, какая парадигма лежит в основе тех или иных взглядов. Дело в том, что геоэкономика, как мы уже сказали, отводит государству роль случая, несамостоятельного и зависимого от глобальной системы образования. И здесь не может не возникнуть противоречие. Нужно выбирать: либо встать на защиту интересов суверенного государства, либо признать его фиаско перед системой надгосударственных международных отношений и, следовательно, второстепенность государства и его интересов. Однако в литературе закрепилось именно понятие «геополитика», а геоэкономика понимается как продолжение геополитики.

Выводы

Таким образом, мы определили три геополитические парадигмы. В основе классических геополитических концепций лежит парадигма почвы, суть которой в том, что политика государств детерминирована их географическим расположением. Здесь основной геополитический актер – государство.

В основе ревизионистских концепций лежит парадигма идеи, суть которой в том, что политика государств определяется принадлежностью к тому или иному лагерю в глобальном противостоянии двух систем (хотя не отрицается полностью и влияние географических условий). Здесь основные акторы – блоки и союзы государств.

В основе модернистских концепций лежит парадигма, суть которой в том, что политика государств определяется экономикой. Здесь основные акто-

ры – транснациональные корпорации, а также неправительственные политические структуры.

Однако мы должны признать следующее. Поскольку геополитика не столько отражает прогресс истории или общества, сколько является идеологией, призванной обслуживать интересы тех или иных политических и экономических групп, то между исследователями и мыслителями до сих пор нет единства в видении геополитической картины мира, в понимании методов и теорий геополитики, т. е. парадигмы. Отсюда и принципиальная разница между геополитическими концепциями, которые существуют все одновременно и все претендуют на адекватность в понимании и анализе политической реальности. Попытку определить и классифицировать парадигмы геополитики осложняет не только то, что она является идеологией, но и то, что это достаточно молодая наука, в основе которой лежат абстрактные понятия. Например, если в физике все сошлись во мнении, что Земля круглая и вращается вокруг своей оси, а материя состоит из атомов, то в геополитике все гораздо сложнее. Например, существует ли в наше время суверенное национальное государство? Или оно стало лишь инструментом в руках международных надгосударственных бизнес-корпораций и марионеткой в руках надгосударственных институтов? То, что однозначного ответа на этот вопрос нет, подтверждает хотя бы широкая дискуссия во властных и экспертных кругах России по поводу суверенитета. Но ведь это принципиально для геополитической картины мира. Если государства-нации больше нет и оно «случай» глобальной системы, то и геополитическая картина и методы борьбы на мировой «шахматной доске» совсем другие, чем полвека назад. А если государство сохраняет свой суверенитет, то значит парадигма традиционной геополитики верна. Другой вопрос: играют ли сегодня ту же стратегическую роль, как и в XIX в., леса, моря, горы, природные запасы в защите государства? Одни говорят «да», природные запасы – стратегический ресурс государства. Другие говорят «нет», сегодня важную роль играют технологии, мы вступили в экономику знаний. Но общеизвестно, что в 2015 г. дефицитом станет обычная пресная вода, что спровоцирует в мире новые конфликты. И тогда появятся геополитические работы, в которых от космополитической геоэкономики и следа не останется. Будет продвигаться идея, что народы, имеющие большие запасы пресной воды, имеют больше шансов на доминирование в мире. Восторжествуют, казалось бы, архаичные принципы геополитики начала XX в.

Поэтому предложенную нами классификацию нельзя считать истиной в последней инстанции. Но и то, что в геополитической мысли, начиная с Ф. Ратцеля, произошли смены парадигм, тоже нельзя отрицать. То, как видел мир и пытался его познать Ратцель, принципиально отличается от того, как видит его, например, Неклесса. Поэтому выход такой: либо признать, что геополитика вовсе никакая не наука, а лишь идеология, и отказаться от попытки определить ее парадигмы; либо все же признать, что

геополитика наука и в ее развитии происходила определенная смена парадигм. Своей статьей мы одни из первых попытались описать эту смену. Но дискуссия не окончена.

¹ *Переслегин С. Б.* Самоучитель игры на мировой шахматной доске. М., 2005.

² *Ратцель Ф.* Народоведение. СПб., 1902. С. 22–24.

³ Там же. С. 26.

⁴ *Ключевский В. О.* Полный курс лекций в трех книгах. М., 1997. Кн.1. С. 48.

⁵ *Вернадский Г. В.* История России. Киевская Русь. М., 2000. С. 20.

⁶ *Савицкий П. Н.* Географические и геополитические основы евразийства // Элементы. 1993. № 3. С. 52.

⁷ Там же. С. 53.

⁸ *Тарле Е. В.* Восточное пространство и фашистская геополитика // Против фашистской фальсификации истории. М., 1939. С. 259.

⁹ Там же. С. 272.

¹⁰ Краткий политический словарь. М., 1988. С. 83.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ *Черемушкин П. С.* Збигнев Бжезинский. Портрет // Эхо планеты. 1992. № 3. С. 24.

¹⁴ *Дугин А. Г.* Основы геополитики. Геополитическое будущее России. М., 1999. С. 171.

¹⁵ Там же. С. 730.

¹⁶ *Гаджиев К. С.* Введение в геополитику. М., 2000. С. 27.

¹⁷ Там же. С. 27–28.

¹⁸ *Комлева Н. А.* Основы геополитики. Екатеринбург, 2001. С. 29.

¹⁹ Там же. С. 30.

²⁰ Там же. С. 6.

²¹ *Неклесса А. И.* Рах Ecopomicana: геоекономическая система мироустройства [Электрон. ресурс]. Режим доступа: www.archipelag.ru/geoeconomics/osnovi/universe/system

²² *Савона П., К. Жан* Предисловие к русскому изданию сборника «Геоекономика» [Электрон. ресурс]. Режим доступа: www.archipelag.ru/geoeconomics/osnovi/geoeconomics/preface_rus/

²³ *Неклесса А. И.* Геоекономика [Электрон. ресурс]. Режим доступа: www.archipelag.ru/geoeconomics/

²⁴ *Кочетов Э. Г.* Глобалистика: теория, методология, практика. М., 2002. С. 421.

²⁵ *Паршев А. П.* Почему Россия не Америка? [Электрон. ресурс]. Режим доступа: www.tuad.nsk.ru/history/Author/russ/P/Parshev/America/Why_11.html.

²⁶ *Паршев А. П.* Почему Америка наступает? М., 2003.

²⁷ *Вальянский С. И., Калюжный Д. В.* Понять Россию умом. М., 2001 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: www.iwolga.narod.ru/docs/pon_ros.htm

²⁸ *Бжезинский З. Б.* Великая шахматная доска. М., 1998.

²⁹ *Дугин А. Г.* Указ. соч. С. 906

³⁰ *Зюганов Г. А.* География победы: Основы российской геополитики М., 1997 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: <http://feelosophy.narod.ru/Zyuganov/Index.htm>

³¹ *Мартин Г.-П., Шуман Х.* Западная глобализации: атака на процветание и демократию. М., 2001.

³² *Кочетов Э. Г.* Указ. соч. С. 50.

Д. С. Смирнов

ЭФФЕКТИВНОСТЬ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭЛИТЫ: АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Проблема эффективности политической элиты не может не быть актуальной в современной России, в эпоху, когда наша страна вступила на путь трансформаций всей общественной системы. Как показывает жизнь, никакие внешние обстоятельства не способны так устойчиво влиять на принимаемые в государстве решения, как внутренние убеждения и ценности политической элиты. Однако практически повсеместно приходится сталкиваться с тем, что политическая элита если сама не разрушает полностью, то существенным образом ограничивает внутреннюю сопричастность потребностям общества¹. Таким образом, проблема соотношения ценностей и деятельности политической элиты является одной из самых актуальных проблем политической науки.

Необходимо отметить, что в значительной степени мы склоняемся к функциональной трактовке политической элиты. Под *политической элитой* будем понимать правящую группу общества, контролирующую основные ресурсы власти и процесс принятия решений, а также способную производить социально мобилизованные и интегрирующие ценности.

Функциональный подход подразумевает рассмотрение важных общественных функций политической элиты, к которым прежде всего мы относим разработку стратегических целей развития общества, создание программы достижения этих целей с учетом ценностных приоритетов элиты и общества, выработку внутриэлитных норм и ценностей деятельности, а также обеспечение конструктивного взаимодействия с обществом. Таким образом, проблема эффективности политической элиты напрямую зависит от исполнения ею своих общественных функций.

Ценности внутригруппового сознания политической элиты определяют выбор целей (индивидуальных или групповых) с учетом возможных (приемлемых) средств и способов действия. Важно, что ценности определяют особенности мотивации поведения политической элиты, они выступают в качестве идеалов деятельности. Учеными давно подмечено, что ценности политической элиты в значительной степени отличаются от ценностей народного большинства, что, безусловно, усложняет поиск оптимальных моделей взаимодействия государства и общества. Тем не менее политическая элита является социальным институтом, обладающим громадным ресурсным потенциалом (в первую очередь речь идет о нематериальных ресурсах), который позволяет ей вырабатывать ценностно-символические конструкции, сплачивающие общество. Таким образом, вопрос

о политической культуре общества и, как говорит А. И. Соловьев, о «культуре властвования» политической элиты, с одной стороны, выступает как вопрос о наследии, о традиции, оказывающих влияние на политику, а с другой стороны – как вопрос об общих смыслах и ценностях политической элиты и народа.

Наше предположение заключается в том, что традиция отделения политики от ценностей является опасной для всей общественной системы. На обыденном уровне это заметно в позиционировании политиков как просто «хороших хозяйственников». Не говоря о том, что это часто не соответствует действительности, функции политиков и политической элиты не ограничиваются обеспечением экономического благосостояния населения. Функция политической элиты заключается не столько в управлении экономикой, сколько в символическом производстве социально мобилизованных и интегрирующих ценностей².

Из наиболее обобщенных ценностных форм, в рамках которых реализуются ценности политической элиты, можно выделить идеологию. Согласно К. Гирцу, идеология устанавливает и защищает убеждения и ценности не только политической элиты, но и подчиненных социальных групп. Эффективность политической элиты зависит от ее способности формировать и изменять существующие идеологические конструкции. Кроме того, в политической идеологии непосредственно раскрываются ценности и идеалы политической элиты или приверженцев какой-то определенной цели политического развития. Идеология является инструментом сплочения, интеграции общества, с ее помощью формируется картина политического мира, места в нем конкретного народа и государства, происходит постановка целей и оценка возможных перспектив развития. *Эффективность политической элиты* зависит от ее способности к идеологическому оформлению *внутригрупповых ценностей, общесоциальных ценностей*, а также оформлению *внутригрупповых ценностей как общесоциальных*.

При изучении феномена политической элиты важно определить не только ее функциональные характеристики, но и показатели и критерии эффективности ее деятельности. Очевидна сложность данной задачи, связанная с определением сущности эффективности политической элиты. Следует подчеркнуть недостаточную теоретическую, концептуальную проработанность данной проблемы. По-видимому, уже стал классическим подход к определению эффективности через достижение целей, но если критерием эффективности власти избрано достижение цели, то следует признать эффективной и власть, использующую деструктивные методы управления. Тем не менее анализ эффективности управления часто ограничивается анализом формального исполнения функций ветвями власти, их видимой результативностью и достижением декларируемых целей.

Мы предлагаем ввести понятие стратегической эффективности. *Стратегическая эффективность политической элиты* – это адекватное опре-

деление долгосрочных целей развития общества и создание результативной программы по их достижению. В рамках программы достижения целей ценности определяют средства с точки зрения их приемлемости для политической элиты. Цели более или менее связаны между собой, а соответствующие им ценности находятся в жестком соподчинении.

Р. Мертон считал цели и институциональные нормы (средства) особенно важными элементами социальной и культурной структур. Господствующие цели вызывают устремленность к их достижению. Институциональные нормы определяют и регулируют приемлемые способы достижения целей³. Каждая социальная группа всегда связывает свои культурные цели и способы их достижения с существующими моральными и поведенческими нормами. Некоторые действия, с точки зрения отдельных индивидов, наиболее эффективны для достижения желаемого, но не разрешены в культуре общества. Таким образом, критерием приемлемости поведения является не его техническая эффективность, а основанные на ценностях установки, поддерживаемые большинством членов группы (общества).

Подход к определению эффективности политической элиты через достижение целей, на наш взгляд, имеет как минимум еще один важный аспект. Реальной проблемой является и то, что мы бы назвали *отложенной эффективностью*, т. е. действия политической элиты, имеющие не сиюминутные, а долгосрочные цели развития социума, возможно, не осознанные в данный период времени большинством самого общества. В качестве примера можно привести ядерный или космический проект СССР. Вспомним, что в произведениях А. И. Солженицына критикуется стремление СССР к ядерному оружию как нелепое и несвоевременное. Характерна и позиция академика А. Д. Сахарова по данному вопросу. Космический проект часть населения воспринимала как излишество в бедной стране, где еды-то на всех не хватало после недавней большой войны.

Эффективность политической элиты во многом зависит от внутренней сплоченности ее членов, тем не менее наивно предполагать, что она носит абсолютно однородный характер. На наш взгляд, на первый план выходит содержание внутригрупповых ценностей политической элиты, степень осознания и принятия этих ценностей подавляющим большинством людей, ее составляющих. Внутригрупповая эффективность является одновременно и результатом и процессом реализации ценностных ориентаций в политическом процессе. В рамках внутригрупповой эффективности политическая элита связывает свои цели и способы их достижения с существующими внутри нее моральными и поведенческими нормами, отметим, что данные цели и способы могут находиться в противоречии с общесоциальными потребностями.

Внутригрупповая эффективность политической элиты – это сохранение и развитие имеющихся в ее распоряжении ресурсов властного управления и привычного для нее спектра политических ролей и институтов.

Эффективность политической элиты во многом зависит от достижения целей, а также от информационной обеспеченности, необходимой для адекватного планирования ее деятельности. Другим важным фактором эффективности политического субъекта выступает *качество мотивации*: наиболее полезные результаты приносят те, кто видит в своей профессии не только экономические выгоды, но и значимый общественный смысл, т. е. воспринимает свою деятельность в ценностном аспекте.

Определяя критерии эффективности политических элит, для более объективной оценки их деятельности необходимо основываться на комплексных показателях и соответствующих методиках исследования. Основные показатели развития общества важно отслеживать, чтобы не допустить социальную дезорганизацию и деградацию и чтобы определить общесоциальные цели развития. *Общесоциальная эффективность политической элиты* – это сохранение и приумножение ресурсов оптимального развития данного общества в его целостности. Таким образом, критерием общесоциальной эффективности политической элиты являются действия по удовлетворению общесоциальных потребностей. В рамках общесоциальной эффективности политическая элита связывает свои внутригрупповые цели и способы их достижения с общесоциальными целями и ценностями.

Политическая элита, обладая необходимыми ресурсами, должна аккумулировать и защищать не только свои внутригрупповые ценности, но ценности всего общества. При этом важен характер ценностей. Культура, обладая бинарной структурой, несет также отрицательные ценности. Коллективная историческая память закрепляет в себе оптимальные механизмы и средства нейтрализации отрицательных ценностей. Этот процесс отличается обратимым характером, он динамичен и не имеет конечного результата. Важно, что механизмы культурной саморегуляции действуют лишь в том случае, если общество осознает возможность менять сложившуюся ситуацию, не ожидая, когда эти механизмы сработают. Мы далеки от мысли, что политическая элита способна независимо от других общественных групп полностью самостоятельно управлять общественными трансформациями, однако политическая элита обладает специфическими властными ресурсами. Собственно говоря, это напрямую связано с ее общественными функциями, и прежде всего с определением целей развития общества и созданием результативной программы их достижения. Принципиальный момент заключается в том, что ни одну цель невозможно достичь без общественной поддержки.

Общественная поддержка норм политического поведения, институтов государства является необходимым условием развития – для обеспечения поступательного общесоциального развития политическая элита должна быть легитимна. Феномен эффективности политической элиты тесно связан с феноменом легитимности.

Поэтому проблема реального соотношения внутригрупповой эффективности политической элиты и ее общесоциальной политической эффективностью

сти выходит на первый план. Обычно политическая элита не преследует общесоциальные цели, как правило, ее внутригрупповые интересы и ценности берут верх над общественными. В любом случае можно утверждать, что в преследовании тех или иных целей всегда существует некоторое соотношение внутригрупповых ценностей политической элиты и общественных ценностей. Оптимальной, на наш взгляд, является ситуация, при которой политическая элита отдает приоритет общественным целям. Тем не менее, определяя сущность эффективности политической элиты, важно еще раз остановиться на сущности ее внутригрупповой эффективности, так как именно она является необходимым условием эффективности политической элиты в целом.

Стабильность функционирования политической элиты обеспечивается, с одной стороны, ее институциональной замкнутостью, с другой – ценностным консенсусом, который носит условно-непротиворечивый характер. Следует пояснить нашу мысль. Как это ни странно звучит, политическая элита просто обязана быть эффективной, иначе она теряет свой элитный статус. Не зря классики элитологии утверждали, что элита является таковой не из-за того, что она контролирует экономические ресурсы, а прежде всего из-за того, что она обладает «общим» сознанием, организована и ответственна, и поэтому ее деятельность результативна. Дисфункции политической элиты начинают появляться вместе с ее расколом, т. е. внутренним целевым (ценностным) противоречием. Мир духовных ценностей создает уникальные «созвездия» или, как сейчас говорят в науке, транслитерируя английское слово, – констелляции. Нельзя считать нормативным вариант установления исключительно однородного ценностного порядка в рамках любой социальной группы – такой нормы мы нигде не найдем. По этим причинам мы говорим об «условно-непротиворечивом характере» ценностей политической элиты, в рамках которых возможна выработка стратегических внутригрупповых целей деятельности. Когда существуют непримиримые ценностные противоречия внутри политической элиты, в качестве «горячих» средств политики начинают использоваться гражданские войны и перевороты.

Существенным моментом является то, что политическая элита способна выдавать свою внутригрупповую эффективность за общесоциальную. В рамках этого процесса внутригрупповые ценности политической элиты посредством различных манипулятивных практик преподносятся обществу как его собственные или как должные, этот феномен мы назовем *фантомной легитимностью политической элиты*. В данном случае эффективность политической элиты зависит от владения властными технологиями, в том числе манипулятивными. В частности, это можно наблюдать в ходе электоральных процессов, в рамках которых функционируют институты, созданные политической элитой и реализующие ее внутригрупповые ценности.

Для элиты чрезвычайно важно, что она может представить себя выразителем интересов всего народа, который через структуры гражданского об-

щества артикулирует свои интересы и доносит их до властных структур. Механизмами связи между политической элитой и населением являются такие политические институты массовой политики, как массовые партии, всеобщие выборы и т. п. Но потребность элиты представлять себя выразителем интересов населения является отражением потребности общества доносить свои нужды до властных структур⁴.

Стремление политической элиты к изменениям связано с тем, что система ее ценностных ориентаций отличается от той, которая присуща основной части населения. Как замечает А. С. Ахиезер, «элиты постоянно стремятся поднять массовое сознание до уровня своих ценностей»⁵. Показательно отношение Ф. Ницше к функции легитимации политической элиты: «...сами “добрые”, т. е. знатные, могучие, высокопоставленные и благородно мыслящие считали и выставляли себя самих и свои поступки как доброе, как нечто высшего сорта, в противоположность всему низкому, низменно мыслящему, пошлому и плебейскому. Из этого чувства расстояния они впервые извлекли себе право создавать ценности, чеканить названия ценностей»⁶.

Как пишет Б. Г. Капустин, «способ формирования политико-философского знания есть артикуляция смыслов и ориентаций сознания, которое в своем деятельном осуществлении создает политическое»⁷, и в результате возникают «базисные ценности противоборствующих групп [как] миров, существующих врозь»⁸. Безусловно, способность формировать различные общности или направлять преобразующую силу на уже существующие общности следует отнести к прерогативам политической элиты: так, например, формируется образ врага. Собственно говоря, социальная демаркация происходит на ценностной основе, в том смысле, что любая общность имеет базисные ценности, которые становятся критерием производства какого-либо действия. Отрыв элиты от массы является политическим, т. е. основанным на разграничении ценностей политической элиты и остальной части общества.

Соотношение внутригрупповых ценностей политической элиты и общесоциальных ценностей позволяет выяснить, насколько элита, как говорится, далека от народа. В рамках классического подхода дихотомия «элита – масса» применялась в основном к национальному государству, эпоха глобализации вносит в классический подход глобальное измерение, появляются термины «глобальная элита» и «глобализирующаяся элита».

В современном мире процедуры легитимации политической элиты еще более осложняются «результатирующими» процесса технологизации политики. Легитимность превращается в процесс демонстрации эффективности власти в отношении тех или иных частных проблем. С этой точки зрения высшее качество политической жизни достигается отсутствием этой жизни, т. е. апатией электората, «апатия может быть определена на этих основаниях как политическая добродетель»⁹. Постмодернистская ситуация означа-

ет, что политические субъекты и общество оказались в непривычной ситуации отсутствия четких смыслов и ориентиров в поле власти, когда за властью не стоит никакая высшая социальная и нравственная целесообразность. В постмодернистской парадигме политика не отражает ни волю гражданского общества, ни волю исторического разума, а выступает как самоценное производство власти.

Основное противоречие заключено в том, что чем большую автономию от общества получает система «производства власти ради власти», тем ниже ее способность получить поддержку общества. Таким образом, сама функция политической элиты по легитимации находится в весьма проблематичном поле.

Именно поэтому в современном мире усиливается потребность политической элиты и общества в идеологиях как «картах», по выражению К. Гирца, позволяющих ориентироваться на незнакомой местности, «картах проблематичной социальной реальности и матрицах коллективного сознания»¹⁰. Политическая идеология представляет собой ценностное образование, в ней формулируются основные положения, раскрывающие ценности и идеалы политической элиты, оформляются цели политического развития всего социума. Так, идеология устанавливает и защищает ценности не только господствующей, но и подчиненной социальной группы.

Таким образом, *общесоциальная эффективность политической элиты* достигается не манипулятивными технологиями, а деятельностью по сохранению и развитию общественных ресурсов. Лишь в рамках этого процесса политическая элита реализует внутригрупповые ценности. Реальная легитимность политической элиты, в противовес фантомной, является необходимым условием ее общесоциальной эффективности. Устойчивость развития всего общества зависит от эффективности политической элиты и процессов взаимной легитимации сторон, т. е. достижения ценностного общественного согласия.

С одной стороны, осуществляющийся процесс трансформации общественной системы России позволяет ученым отмечать определенную незавершенность реформ и, как следствие, противоречивость их социально-экономических и политических результатов. Тем не менее в академических и экспертных кругах постепенно возникает понимание ограниченности избранных политической элитой моделей развития общественной системы.

С другой стороны, по причине недостаточного развития гражданского общества, основного института контроля политической элиты, в обществах переходного типа, к которым можно отнести Россию, курс политического руководства, ценности политической элиты становятся решающим фактором при выборе институтов и норм, определении каналов коммуникаций с населением.

В такой ситуации устойчивость и стабильность политического режима современной России в значительной степени зависит от эффективности го-

сударственного управления. Однако управленческие задачи нередко воспринимаются политической элитой России как вспомогательные – особенно тогда, когда необходимо закрепить доминирующие позиции той или иной части элиты. В свою очередь, даже незначительные конфликты в высших эшелонах власти могут вызывать мощный резонанс во всей политической системе. Важно, что заложником такого положения становится не только политическая элита, но и общество в целом.

Несмотря на острую конкурентную борьбу между различными группами, в действиях политической элиты России просматривается единый вектор, направленный на накопление потенциала влияния исключительно в собственных интересах. В этом и состоит ее внутригрупповой интерес, выражающийся во внутренней закрытости, в стремлении уйти от влияния общества.

Свидетельством подобного положения является низкий интерес граждан к политике, а также уровень доверия граждан к институтам власти. Таким образом, усиление исполнительной власти в рамках всей политической системы России способствовало не столько повышению эффективности управления в целом, сколько процессам встраивания остальных ветвей власти в «президентскую вертикаль» и подчинения их деятельности интересам политической элиты. Органы исполнительной власти и формально не включенный в нее президент в значительной степени «перехватили» у парламента функцию агрегирования и выражения интересов населения России.

Последствия приватизации выступают основным препятствием консолидации общества и основным условием внутригрупповой сплоченности политической элиты России. Для консолидации общества недостаточно преодолеть или хотя бы сгладить противоречия внутри политической элиты: основные социальные противоречия существуют не внутри, но между политической элитой и подавляющим большинством населения России.

Консолидация общества возможна при условии развития гражданского общества. И хоть это не вполне очевидно, особенно для людей, обладающих политической властью, развитие гражданского общества в конечном итоге является залогом стабильного функционирования всей политической системы. Эффективность политической элиты в данном контексте заключается в ее способности обеспечить стабильность и развитие общества в его целостности. Гражданское общество выполняет необходимую для демократического строя функцию саморегуляции социальных отношений, ограничения вмешательства государства, как основного инструмента политической элиты, в отношения, которые люди способны регулировать самостоятельно. В России гражданская активность носит, как правило, мобилизованный характер, представляя собой формы проявления поддержки правящего режима¹¹.

Среди причин слабого развития гражданского общества России можно выделить недостаточное правовое обеспечение прав и свобод граждан. В то же время преградой развитию гражданского общества в России выступает

не только стремление политической элиты к усилению и сохранению собственных социальных позиций, но и деятельность бюрократических структур государства, постоянно стремящихся к ослаблению активности гражданского общества.

Политическая элита России в значительной мере отказывает гражданам России в праве реального участия в управлении государством, в праве реализации социальных и политических требований. Политические партии могут представлять интересы граждан, но политическая элита, фактически управляя политическими партиями, делает их инструментами реализации своих интересов. Гражданское общество оказывается «на обочине» государственного управления.

Легитимация власти в современной России принимает форму эпизодических воздействий на общество в узкопрагматических целях (например, получение голосов избирателей). Защита политической элитой корпоративного интереса, по сути, сводится к уходу от контроля со стороны общества путем перенесения в тень процесса распоряжения ресурсами. Поскольку сложившиеся соотношения частично закрепляются на формальном уровне, то в результате возникает «двойная» – официальная и теневая (по выражению А. Б. Даугавет) система управления.

Необходимо отметить, что хотя консолидация власти и консолидация общества тесно связаны между собой, это совсем не одно и то же. Государство взаимодействует как с обществом в целом, так и с входящими в него социальными группами и слоями, обладающими собственными интересами и образующими в совокупности социальную структуру общества. Но государство не что иное, как часть общества, и «имеет историческое оправдание в глазах народа, если умеет отстаивать его интересы»¹². Таким образом, консолидация общества, безусловно, связана с унификацией ценностей и установок политической элиты, но становится возможной только тогда, когда опирается на интеграцию политической элиты и структур гражданского общества.

¹ См.: Соловьев А. И. Культура власти российской элиты: искушение конституционализмом? // Полит. исслед. 1999. № 2.

² См.: Панарин А. С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2004.

³ См.: Мертон Р. Социальная теория и социальная структура // СОЦИС. 1992. № 3. С. 104–114; Он же. Социальная теория и социальная структура // Там же. № 4. С. 91–96.

⁴ См.: Дука А. В. Перспективы социологического анализа властных элит // Журн. социологии и социальной антропологии. 2000. Т. 3, вып. 1.

⁵ Ахиезер А. С. Россия: Критика исторического опыта (социокультурная динамика России) // Теория и методология: Слов. 2-е изд., перераб. и доп. Новосибирск, 1998. Т. 2. С. 578.

⁶ Ницше Ф. Генеалогия морали: Памфлет // Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Избр. произв. Л., 1990. Кн. 2. С. 15.

⁷ Капустин Б. Г. Что такое политическая философия // Полит. исслед. 1997. № 1. С. 145–157.

⁸ Манхейм К. Идеология и утопия // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 62.

⁹ Канустин Б. Г. Указ. соч. С. 145–157.

¹⁰ Geertz C. Ideology as a Cultural System // Ideology / Ed. T. Eagleton. L.; N. Y., 1994. P. 288.

¹¹ См.: Руденкин В. Н. Гражданское общество в России: история и современность. Екатеринбург, 2002.

¹² Руткевич М. Н. Консолидация общества и социальные противоречия // СОЦИС. 2001. № 1. С. 30.

Л. Л. Фартушняк

ПОГРАНИЧНОЕ ПРОСТРАНСТВО КАК ПАРАМЕТР ГЕОПОЛИТИЧЕСКОГО СТАТУСА СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Пограничное пространство охватывает примыкающую к государственной границе с внутренней стороны часть национальной территории на суше, в воздушном и водном бассейнах, в пределах которой устанавливаются специальный правовой режим и порядок действий, обеспечивающие суверенитет страны и защиту ее национальных интересов. В нем реализуется та часть межгосударственных отношений, функционирования систем международной и национальной безопасности, которая непосредственно связана с вопросами территориального разграничения и договорно-правового оформления линии прохождения государственной границы, обеспечением государственного суверенитета в пределах национальной территории (куда входят и исключительная экономическая зона, и континентальный шельф), поддержанием и соблюдением режима государственной границы и других пограничных режимов, укреплением мира и развитием добрососедских отношений в приграничье, решением других жизненно важных проблем, относящихся к компетенции пограничной политики государства.

Для Российской Федерации пограничное пространство особенно актуально и значимо. Оно обеспечивает простор для внутреннего маневра государства и представляет значительную площадь для соприкосновения с внешним миром. Американские политологи Г. Стар и Б. Мост утверждали, что чем больше у государства соседей, тем чаще оно участвует в войнах. Их соотечественники Дж. Герц и П. Диль выявили, что чем больше размер территории государства и чем выше численность его населения, тем больше оно подвержено изменениям границ.

Общая протяженность границ России самая большая в мире и составляет 60 тыс. 932,8 км. При этом морские границы почти в три раза превыша-

ют сухопутные. Северные границы страны полностью проходят по водам морей Северного Ледовитого океана: Баренцева, Карского, Лаптевых, Восточно-Сибирского и Чукотского. В пределах Северного Ледовитого океана от берегов России до Северного полюса находится наш сектор Арктики. Все острова этого сектора – российские, кроме нескольких островов архипелага Шпицберген. Восточные границы проходят по водам морей Тихого океана: Берингова, Охотского, Японского. Ближайшими морскими соседями нашей страны здесь являются Япония и США. Морские границы имеются и на западе России. Воды Балтийского моря соединяют нашу страну со Швецией, Польшей, Германией и другими государствами. На юго-западе России морские границы проходят по водам Азовского и Черного морей. Морская граница с некоторыми странами так называемого ближнего зарубежья проходит по Каспийскому морю.

Сухопутные границы России претерпели ряд конкретных изменений. После распада СССР формально у России не изменилось число соседей. Их шестнадцать, больше, чем у какого-либо другого государства в мире. Но еще несколько лет назад страна (РСФСР) граничила лишь с восемью зарубежными государствами, а остальные границы были внутренними – около 11 тыс. км (с Украиной, Белоруссией, Казахстаном и т. д.), в пределах СССР они носили условный характер. Теперь же это границы с иностранными государствами.

На северо-западе у России сухопутные границы с Норвегией и Финляндией. Официально статус государственных уже получили границы России с государствами Балтии (почти 1 тыс. км) – Эстонией, Латвией и Литвой. Вдоль западной границы России располагаются Белоруссия и Украина, на юге – Грузия, Азербайджан и Казахстан (самая протяженная граница – более 7 тыс. км). Далее идет граница с Монголией и Китаем, а на крайнем юго-востоке (Приморский край) Российская Федерация граничит с Корейской Народной Демократической Республикой (17 км).

Наряду с самой протяженной границей, Российская Федерация имеет и самое большое в мире пограничное пространство. Из 89 субъектов Российской Федерации 45, или 51 %, являются приграничными. Они занимают 13077,7 тыс. км, или 76,6 % всей территории. В них проживают 63,9 млн человек, или 43,1 % населения России. Причем в результате геополитических последствий распада СССР 24 субъекта Российской Федерации оказались в положении приграничных впервые. Здесь проживают 47,4 млн человек, или 32,6 % населения¹.

В результате геополитической контракции и изменения в связи с этим геополитического статуса РФ пограничное пространство оказалось в принципиально новом геополитическом окружении. Между Россией и Западной Европой образовалась широкая полоса вновь созданных независимых государств Прибалтики, Украины, Молдовы, Белоруссии, не считая бывших социалистических стран Восточной и Юго-Восточной Европы, которые боль-

шей частью уже вступили в НАТО. Многие из этих стран питают к России не лучшие чувства, поэтому Россия вынуждена находиться в условиях постоянной готовности к постановке вопроса о пересмотре границ. Такое положение ограничивает ее политико-экономические и военно-стратегические возможности по прикрытию границ. Хотя необходимо напомнить, что согласно международному праву границы государства могут быть изменены только мирным путем и по обоюдному согласию.

Территориальные претензии к России со стороны практически всех ее географических соседей² носят как явный, так и скрытый характер и предъявляются фактически по всему периметру российских границ с традиционным и новым зарубежьем. В совокупности это 10 из 16 государств. В Финляндии пытаются реанимировать вопрос о возврате ей Карелии и Карельского перешейка, Эстония претендует на Пыталовский район Псковской области и Печоры, а Латвия недвусмысленно намекает на возврат ей части территории восточнее Лудзы. Общественные круги Литвы, несмотря на ратификацию парламентами двух стран договора о российско-литовской государственной границе и разграничении исключительной экономической зоны и континентального шельфа в Балтийском море, все чаще намекают на восстановление прав Литвы на акваторию Виштенецкого озера и нефтегазового месторождения в Балтийском море (зона Д-6). Некоторые украинские политики и общественные движения говорят о «несправедливости» в отношении российско-украинских границ.

С регионом Центрального Кавказа и Закавказья сегодня связана серьезная проблема сохранения территориального присутствия и укрепления пограничного пространства Российской Федерации. Начиная с 1996 г. страны Центрально-Восточной Европы при координирующей роли США стали осуществлять политическую и финансовую деятельность в области «реализации интересов Запада в Кавказском регионе». Цель такой деятельности очевидна – способствовать вытеснению России из Закавказья, с Северного Кавказа и акватории Каспийского моря. Кавказ многие века являлся яблоком раздора и угрозой миру на Востоке в силу своих политических, религиозных и этнических особенностей. Кавказ остается до сих пор сферой жизненно важных интересов, прежде всего России, Турции, Ирана. Иран и Турция вместе имеют вооруженные силы, численно равные российским, а с Пакистаном – на 50 % больше. Они могут поощрять этнический или религиозный сепаратизм на Северном Кавказе, а также угрожать союзникам России в Центральной Азии.

Особые отношения на Северном Кавказе складываются у России с Грузией, внутренние территориальные конфликты которой (осетино-грузинский и абхазо-грузинский) объективным образом влияют на позиции России. Также Грузия предъявляет и территориальные претензии к России, а именно – на воссоединение Южной и Северной Осетии (90 % населения Южной Осетии – граждане России). Азербайджан после распада СССР

узурпирует часть акватории Каспия, являющегося внутренним водоемом, собственность на ресурсы которого принадлежит всем имеющим к нему отношение странам на равных основаниях.

Китай – еще один фактор неопределенности в сфере безопасности пограничного пространства и обороны границ – не скрывает своих притязаний на некоторую часть Хабаровского края. При наличии армии, в два раза превышающей ВС РФ³, Китай за 10–20 лет способен достигнуть превосходства в наступательных неядерных силах вдоль границы Забайкалья и Приамурья. Подписанные в последнее время международные договоры о границе между Китаем и Россией юридически зафиксировали отказ от территориальных претензий со стороны Китая, но проблема остается, так как в недалеком будущем Китай может оказаться на пороге серьезного демографического и сырьевого кризиса и его заинтересованность в российских территориях вновь возрастет. Следовательно, пограничная проблема и территориальные претензии опять возникнут.

Япония по-прежнему требует отдать ей часть островов Курильской гряды (четыре южных острова: Шикотан, Итуруп, Кунашир, Хабоман).

По сути, из-за вероятности постоянных приграничных конфликтов Россия может потерять свою исконную геополитическую роль «мирового цивилизованного и силового балансира», т. е. окончательно изменить геополитический статус и лишиться положения великой державы. В политике западных государств все чаще просматривается тенденция вытеснения России из зоны благоприятных климатических условий, что в дальнейшем может лишить нашу страну продовольственных ресурсов, ограничить ее жизненное пространство и создать условия для того, чтобы впоследствии можно было раздробить ее на ряд маломощных, лишенных экономической самостоятельности государств⁴. Исторический опыт показывает, что стабильность любого государства, его безопасность в целом в значительной мере связаны с безопасностью его государственных границ и обуславливаются состоянием пограничной безопасности. Суть пограничной безопасности – укрепление суверенитета и территориальной целостности государства, достижение стабильной обстановки на государственной границе и в пограничных пространствах, создание адекватной существующим и потенциальным угрозам системы обеспечения пограничной безопасности и благоприятных условий в пограничной сфере для реализации жизненно важных интересов личности, общества и государства.

России необходимо сформировать систему пограничной безопасности, включающую структуры военно-стратегической безопасности, систему договоров о границе с сопредельными государствами, обеспечение надежной охраны государственных границ, соблюдение установленных законодательством Российской Федерации порядка и правил осуществления экономической и иных видов деятельности в пограничном пространстве.

Россия не может позволить себе колоссальных затрат на обустройство новых границ, как и большинство ее соседей – независимых государств, образованных из бывших республик СССР. России требуется около 2–3 млрд долл. на саму границу (инженерное обустройство) и еще 5–7 млрд долл. – на строительство застав⁵. Российские пограничники в течение многих лет охраняли рубежи Таджикистана с Афганистаном и Армении – с Турцией и Ираном. По этой причине Россия является в лимнологическом отношении уникальной страной: она имеет вынесенные таможенные (в Белоруссии) и физические границы. За ее пределами после распада СССР остались от 30 до 40 % сухопутных, морских и авиационных сил, треть пограничных войск, а также наиболее оборудованные в инженерно-техническом отношении юго-западные участки границы с развитой инфраструктурой и системой пропуска (80 % имевшихся в СССР контрольно-пропускных пунктов).

Международно-правовое оформление государственной границы и разграничение морских пространств РФ не завершено с восемью из шестнадцати стран-соседей (Азербайджан, Белоруссия, Грузия, Казахстан, Латвия, Украина, Эстония, Япония).

В настоящее время в международно-договорном отношении не оформлено более 13 тыс. км российской границы, т. е. около 22 % от всей ее протяженности. При этом потенциальную угрозу представляет наличие ряда участков, где позиции России и сопредельных стран – Грузии, Азербайджана, Украины, Японии, США (морская экономическая зона) значительно расходятся. Более 8 тыс. км, т. е. почти 60 % сухопутного участка государственной границы, фактически не обустроено (северокавказский, украинский, казахстанский участки). Специфика этих российских границ состоит в том, что большинство из них в бывшем СССР имели статус административных, а ныне являются государственными. Они плохо прикрыты в военном и таможенном отношении.

Серьезные проблемы возникают в процессе создания эффективной системы контроля над перемещением через границу лиц, транспортных средств, грузов, товаров и животных. Из имеющихся на государственной границе 449 пунктов пропуска 291 не обустроен (65 %), в том числе железнодорожных – 93 %, автомобильных – 92 %, морских и речных – 89 %. Назрела необходимость и в оптимизации количества данных пунктов, сокращении находящихся на них представителей контрольных органов⁶.

В задачи по обеспечению безопасности пограничного пространства входят:

1) на северо-кавказском участке:

- пресечение деятельности незаконных вооруженных формирований и экстремистских групп на границе, а также преступных группировок, занятых в сфере контрабанды и незаконной миграции;
- охрана морских биологических ресурсов Азовского, Черного, Каспий-

ского морей; участие в создании необходимой пограничной инфраструктуры на необустроенных участках границы;

- организация контроля совместно с Государственной пограничной службой Украины за проходом иностранных судов в Азовском море и Керченском проливе;

2) на юго-восточном участке государственной границы:

- обеспечение контроля за соблюдением режима границы;
- пограничный контроль и пропуск лиц, транспортных средств и грузов, следующих через границу, в пунктах пропуска; войсковое и оперативное прикрытие участков границы, прилегающих к пунктам пропуска;

- выявление и ликвидация каналов незаконного пересечения границы лицами, причастными к деятельности международных террористов, незаконных вооруженных формирований и экстремистских групп, а также каналов незаконной миграции и контрабанды;

3) на забайкальском участке государственной границы:

- выявление и пресечение каналов незаконной миграции в Российскую Федерацию, деятельности преступных групп и лиц, специализирующихся на разбойных вооруженных нападениях с кражей скота, контрабандной, браконьерской и иной противоправной деятельности на границе;

- обеспечение действенной работы с местным населением, правоохранительными органами по недопущению нарушений режима границы и пограничного режима; предупреждение возможных конфликтных ситуаций на границе;

4) на дальневосточном участке государственной границы:

- недопущение противоправного изменения прохождения границы; соблюдение режима границы, пограничного режима и режима в пунктах пропуска;

- пресечение неправомерных действий китайских рыбаков, а также контрабандной деятельности граждан России и Китая на границе;

- контроль за китайскими судами при их переходе из реки Амур в реку Уссури и обратно (возле города Хабаровска);

5) на тихоокеанском участке государственной границы:

- обеспечение охраны внутренних морских вод, территориального моря, исключительной экономической зоны и континентального шельфа Российской Федерации и их природных ресурсов;

- осуществление государственного контроля объемов разрешенного вылова и вывоза морепродуктов за пределы территории Российской Федерации;

- противодействие контрабанде и иной противоправной деятельности на границе;

6) на северо-восточном участке государственной границы:

- обеспечение осуществления государственного контроля объемов разрешенного вылова и вывоза морепродуктов за пределы территории Российской Федерации;

- контроль за районами незаконного промысла и возможной перегрузки морепродуктов в Охотском море;

- наращивание усилий, сил и средств в интересах своевременного выявления браконьерской деятельности организованных преступных групп и отдельных лиц;

- совершенствование системы слежения за промысловой обстановкой;

- организация и осуществление пограничного контроля рыбопромысловых, рыбоперерабатывающих и транспортных судов заграничного плавания;

7) на таджикско-афганской границе:

- обеспечение совместно с воинскими частями Комитета по охране государственной границы при правительстве Республики Таджикистан охраны участка государственной границы Республики Таджикистан с исламским государством Афганистан;

- пресечение деятельности международных организованных преступных групп, занимающихся контрабандой наркотических средств и оружия;

- недопущение проникновения на территорию Республики Таджикистан групп международных террористов и экстремистов.

Таким образом, современный геополитический статус Российской Федерации обуславливает характер политико-экономических и социальных задач в области сохранения и защиты пограничного пространства, разрешение которых прямым образом отразится на стратегии геополитического развития России и ее активности в системе глобальных международных отношений. От этого зависит, сохранит ли Российская Федерация статус великой державы.

¹ Годунова Е. Современное геополитическое положение РФ и актуальные проблемы обеспечения ее безопасности в пограничной сфере // Страж Отчизны. 2003. № 25. С. 3.

² Комлева Н. А. Геополитическое сжатие // Мировая экономика и международные отношения. 2003. № 2. С. 68.

³ Шернаев В. И. Предотвращение угроз национальной безопасности России // Правовые, экономические и социальные аспекты развития России начала XXI века: Материалы науч.-практ. конф. Екатеринбург, 2004. Ч. 1. С. 391.

⁴ Исаков А. Геополитическое положение России: сегодня и завтра // Калининградские новые колеса. 2003. № 7–8. С. 20.

⁵ Комлева Н. А. Указ. соч. С. 174.

⁶ Годунова Е. Указ. соч. С. 7.

Р. Л. Исхаков

ПРЕССА И ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ: К ВОПРОСУ О РОЛИ СМИ В ЛЕГАЛИЗАЦИИ И ЛЕГИТИМАЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ*

Уже не вызывает споров признание двух оснований государственности. Государственность, с одной стороны, – специфический признак, которым отмечено историческое развитие этносов, сумевших создать собственное государство (или восстановить утраченное в силу различных причин), с другой стороны – общественная, политическая и культурная ориентация, направляющая страну на развитие государства, его защиту, совершенствование политической организации общества. Моральное оправдание этих двух оснований государственности (государство и идеология) происходит в формах легализации и легитимации государственности¹.

В современном общественном сознании отражается феномен самоорганизации: язык чутко передает отсутствие субъекта, направляющего процесс становления большей упорядоченности². Общество созидает самое себя, государство также себя строит. Возвратность действия на сам объект в медиариторике постсоветской России обозначают лингвистические конструкции с возвратным суффиксом **-ся** («созда**ется** новое общество», «строит**ся** новое государство»).

В парадигме социальной самоорганизации на одно из первых мест выходит анализ проблемы участия средств массовой информации в самоорганизации российской национальной государственности. Роль средств массовой информации в легализации и легитимации государственности обозначается понятием «инклюзивность». Оно указывает на то, что адресат речи входит в число участников действия. Для выяснения специфики самоорганизации государственности исследователю необходимо иметь достаточно полную и адекватную модель.

Еще в 1988 г. в газете «Правда» была опубликована статья «Стратегия прорыва. Информатизация – назревшая необходимость». «В былые времена – писали авторы, – мощь государства определялась числом и выучкой солдат, наличием золотого фонда, миллионами тонн стали или миллиардами киловатт-часов произведенной энергии. Сейчас важнейшим показателем уровня научного развития, экономической и оборонной мощи государства становится *информация* (выделено мною. – Р. И.)»³. Ключевыми характеристиками нового общественного состояния стали рост социальной самоорганизации и рост информациональности (термин М. Кастельса).

* Рукопись статьи поступила в редакцию 11 декабря 2006 г.

СМИ в самоорганизации социума, его государственности отражают дискурсивное сознание общества. Власть господствующей элиты держится не только на насилии, но и на согласии. Журналисты, так же как интеллигенция в целом, реализуют «установление гегемонии» (термин А. Грамши) через идеологию, выступают главным историческим лицом по установлению (или подрыву) гегемонии. В посттоталитарном обществе появляется возможность использования негэнтропийного информационного ресурса для эволюционных трансформаций.

Существует прямая связь между недостатком информации о системе и величиной ее энтропии. Информация имеет негэнтропийный характер. Эта прямая связь показывает роль и место средств массовой информации (печати, радио, телевидения) в самоорганизации государственности. Самоорганизация осуществляется посредством информационного воздействия на общественную систему.

Теория аутопойесиса утверждает, что системы, воспроизводя сами себя, сохраняют свою организацию путем вариации собственной структуры. Аутопойесис порождает автономию системы независимо от среды, переводит внимание на внутреннюю связанность, операционную замкнутость системы. Операционно-замкнутая система обладает собственным поведением и изменяется благодаря собственному движению. Это означает, что система СМИ непрерывно вырабатывает модели собственного поведения ради выживания. Система СМИ сохраняет автономию от государственности. Внутренняя связанность средств информации сохраняется за счет изменения их типологии – появляются муниципальные, корпоративные, рекреативные издания. Основным становится операциональная миссия СМИ – информационное обслуживание системы.

Средства массовой информации суть дискретная форма общественного сознания, квант общества. Они осуществляют афферентную (центростремительную) связь в социальном теле, исполняют функцию «нервных волокон». Эфферентные (центробежные) сигналы из властного центра в обществе к рабочим органам передаются через иерархическую систему государственных органов власти, а также через коммуникационную инфраструктуру. Артефактом социосенсорной «физиологии» в традициях российской словесности становится искусство толкования наблюдаемых явлений.

Общество как самосохраняющаяся система включает в себя циклично связанные самоорганизующиеся подсистемы государства и СМИ. Государство диктует условия для преобразования СМИ, причем последняя подсистема в цикле поддерживает первую⁴. Поскольку социальная самоорганизация представляет собой единство афферентных и эфферентных коммуникаций, постольку и механизм участия средств массовой информации в самоорганизации государственности имеет социосенсорный характер. Социосенсорная характеристика есть представление организации процессов в целостном организме, взаимодействующем со средой. В интервале между

«стимулом» и началом «реакции» выделяется процесс афферентного синтеза. В основе афферентного синтеза лежит синтез материала, запечатленного в *памяти, мотивации, информации о среде и пускового стимула для принятия решений*. На основе афферентного синтеза осуществляется принятие решений, т. е. выбор цели и программы действия.

В зависимости от формы восприятия рождается типология средств массовой информации. В эпоху письменной культуры появляются газеты и журналы, в период аудиокультуры – радио, современный период характеризуется переходом к визуальной культуре, поэтому активно развивается телевидение, постмодерн вводит в социальный оборот гипертекстовость Интернета.

Единство афферентных и эфферентных социальных коммуникаций и составляет сущность социальной структуры. Система каналов нисходящей правовой информации, равно как и коммуникационная система, обеспечивающая властные органы восходящей социальной информацией, в своем единстве представляют государственность социума. «Высшая нервная деятельность» общества заключается в объединении усилий афферентных и эфферентных социальных структур.

Еще в конце XX в. в беседе двух советских философов М. К. Мамардашвили и В. В. Майкова была высказана интересная гипотеза о транзитивном положении человечества, которое находится в фазовом пространстве перехода от постиндустриального (информационно-технологического) общества, где основным ресурсом являются информация и технология, к креативному обществу, где «основным ресурсом станет творчество»⁵.

В фазовом пространстве перехода к креативному обществу в самоорганизацию включается механизм дискурса. Самоорганизация государственности в социуме описывается матричной дихотомией «власть – общество», ее механизм представляет властно-общественный диалог. Эти коммуникации отражают социально-асимметричное общество, отличаясь как сильной этатистской направленностью («государственники»), так и явно выраженной социальной направленностью («социалисты»). Диалог – это не только вопросно-ответная форма мышления, как подчас трактуется в словарях, не только способ усвоения информации, не только авторский прием, но и «само бытие культуры»⁶.

Общество представляет устойчивую систему социальных связей и отношений между людьми, «дополненную (расширенную) личность» (В. С. Соловьев). Историк Л. М. Макушин обозначает социум понятием «общество-диалог»⁷. Мы считаем, что необходимо в средствах массовой информации видеть широкую репрезентацию общества, институциональную форму общественного бытия, дискурсивное «сознание вслух». Существующий еще «посреднический» подход продолжает традицию прежнего «инструментального» видения роли журналистики в советской коммунистической теории. Введение общественного мнения в механизм властных отношений является

важнейшим способом его институционализации. В политическом диалоге выделяются четыре функции средств массовой информации: информационно-коммуникативная, артикуляции общественных интересов, интеграционная и социально-преобразующая.

Государство существует в виде того, что противостоит обществу⁸. Государство – главный и единственный носитель политической власти. Роль главного субъекта власти и регулятора общественных и политических отношений исполняет национальное государство. Законная власть – это та власть, которую весь народ, во всяком случае большинство, признает властью. Само государство, как и традиции и нравственность, – продукты самоорганизации общества.

В основе властно-общественного диалога лежат базовые функции мотивации деятельности – субъекта и участника информационной деятельности, а также субъекта информационной политики. Матричный анализ выявляет ряд функциональных переплетений.

Средства массовой информации участвуют в осуществлении перехода политической власти из потенциальной (латентной) формы бытования в актуальную форму. Этот переход описывается термином «рейфикация». Английское слово *reify* означает «материализовать, превращать в нечто конкретное» (образовано от латинских слов *res* – вещь и *facio* – делаю). Понятие рейфикации стало возможным в дискурсе, который обращается к «фактичности» социальных явлений.

Под влиянием совершающихся социально-политических процессов самоорганизации развивается концепция «сетевого общества», и, как отмечают исследователи, она является «весьма содержательной, новаторской, эвристичной»⁹. Выдвинул и развивает эту концепцию Мануэль Кастельс. Его сторонники считают, что новое поколение организаций скорее будет вдохновляться сетевой концепцией, нежели пирамидальной иерархией. В России отмечается постепенное преобладание нового принципа организации социально-политического пространства по сетевому признаку. Так, система 14 федеральных, более 100 региональных и более 200 местных культурно-национальных автономии, их СМИ, став всеобъемлющей формой самоорганизации российских народов и реализации их национальных интересов, может быть реальной альтернативой иерархической системе национальной государственности.

Наличие обратной связи – признак самоорганизующейся легализованной системы. В ней происходит свободная циркуляция правовой информации посредством прямых субординационных и обратных координационных связей между законодателем и исполнителями законодательства. Принцип наличия обратной связи в государственной системе предполагает развитость (многокомпонентность и системное единство) средств массовой информации. Важно, чтобы государство «слушало» и «слышало» общество. Такое возможно на путях «участвующего управления». Модель участвующей

щего управления рождается во взаимодействии властвующего и гражданского социумов на основе алгоритма принятия управленческих решений.

Важным отличием модели гражданского управления является создание набора альтернатив и поиск наиболее эффективного пути. В Российской Федерации в механизме «участвующего управления» задействованы институт несудебной защиты прав и свобод человека и гражданина (уполномоченный по правам человека) и Общественная палата Российской Федерации. Источником получения «среза» состояния правозащитного общественного сознания для уполномоченного становятся средства массовой информации. Решение проблем является зеркальным отражением отношения различных инстанций к правам человека в стране. Общественная палата Российской Федерации, представляя собой афферентно-эфферентные социальные коммуникации, является также институтом государственно-общественного диалога.

Легализация – это процесс узаконения государственных порядков, которые приравниваются к наивысшей справедливости и исполнение которых абсолютно обязательно для граждан. Существуют, по мнению доктора философских наук, профессора Татьяны Алексеевой, несколько форм легализации государства: «общественный договор», подразумеваемое согласие, гипотетическое согласие, утилитаризм. Юридической формой определения легитимности государства могут быть только референдум (голосование избирателей) и свободные выборы, поэтому инклюзивность (включенность) СМИ в конституционный и избирательный процессы определяет их роль в легализации государственности.

Создание конституционно-правовой системы – закономерный процесс становления суверенной национальной государственности. Традиция обсуждения законопроектов была заложена в печати еще во времена «великих» реформ Александра II, практиковалась в советский период государства. При переработке информации в системе происходит структурирование социального знания и актуализация управляющего потенциала. Исторически выделяются три степени участия общественности в выработке управленческих решений: консультативное, со-решающее и решающее. В теории журналистики не принято строго различать эти формы, но в редакционной практике они заметно отличаются друг от друга.

Российская Конституция детерминировала радикальный поворот к новым правовым реалиям. Средства массовой информации обратились к новому для них за всю новейшую российскую историю предметному полю: правам человека и гражданина как высшей ценности, федеральному строительству на месте прежде унитарного государства, подлинному разделению властей и установлению принципов парламентаризма. Мониторинг тематики выступлений средств массовой информации позволил выделить четыре тематических «гнезда»: права и свободы человека и гражданина как высшая ценность; народный (национальный) суверенитет; верховенство Кон-

ституции и закона; разделение властей. Участие средств массовой информации в обсуждении и принятии Конституции Российской Федерации 1993 г. закрепило плебисцитарно-демократическую практику в формировании государственной воли. Средства массовой информации стали активными субъектами инновационных социальных процессов, так как определение общественного мнения, его формирование и воздействие на него (что и составляет принципиальную содержательную сущность деятельности СМИ) есть процедура осуществления властно-организующих функций. Правовая коммуникация составляет фундамент всех основных форм деятельности общества.

Ключевым и определяющим элементом стратегии становления новой российской государственности является избирательный процесс. Народное представительство становится самой важной организационной формой конституционного государства. Однако практика показывает, что результаты регионального электорального поведения отличаются от федерального общероссийского итога. На наш взгляд, причина в том, что предлагаемая федеральными средствами массовой информации провинциальному избирателю «повестка дня» существенно расходится с локальной актуальной проблематикой. Анализ выборов позволил выделить четыре модели поведения региональной печати – обслуживающая, мобилизационная, отстраненно-коммерческая, самодостаточная (независимая).

Выборы в представительные органы государственной власти субъектов Федерации показали также недостаточность «разовых» (*ad hoc*) форм регламентации избирательной системы, не способствовали свободному участию средств массовой информации. Центральная избирательная комиссия (ЦИК) Российской Федерации не добилась полной реализации своей компетенции в отношении СМИ. «Правореализационную» нишу занял Третейский информационный суд, трансформировавшийся затем в Судебную палату по информационным спорам (СПИС). После ликвидации СПИС в 2000 г. единственным реально функционирующим органом саморегуляции журналистского сообщества осталось Большое жюри Союза журналистов России.

Любая власть не может не испытывать потребность в системе легитимации, сущность которой состоит в обосновании и оправдании права властвования существующей в данной стране формы правления. В истории политики использовался и используется двойной ряд апелляций. Наряду с обращением к идеальным и практическим, утилитарным аргументам используется апелляция к рациональному и иррациональному доводам. Все это дало основание М. Веберу предложить классификацию легитимации, включающую три вида: *традиционный*, т. е. основанный на неписаных законах традиций, обычаев, культуры, догосударственных политических отношениях; *харизматический*, эмоционально-волевой; *рациональный*, основанный на принятых в государстве порядках и законах, разумных суждениях. Для выведения апелляций мы предлагаем матрицу, которая на пересечении полей дает типы апелляций: а) *тотемный*, б) *мифический*; в) *мифичный*;

г) *мифологический*; д) *героический*; е) *апологетический*; ж) *мифотворческий*; з) *агиографический*; и) *информационный*.

Аргументами этих типов полны страницы газет, радио- и телеэфир. Определения даны нами условно, апелляции имеют следующее содержание:

а) *тотемный*, типа «мы с тобой одной крови». Тотем, который обычно мыслится как общий предок рода, дает название родовой группе. В разное время было выдвинуто до 50 теорий тотемизма. По мнению Дюркгейма, тотем оказывается лишь персонификацией или эмблемой социальных сил, власть которых индивид смутно ощущает на себе. Современная форма репрезентации апелляции тотемного типа – государственный герб;

б) *мифический*; мифическое в культуре воспринимается, во-первых, как древнее сказание о богах и героях; во-вторых, как составная часть религиозного исповедания, легенда, сказание; и, наконец, нечто вымышленное, выдуманное. Форма репрезентации – «у вас свой вождь»;

в) *мифичный*; мифичный в отличие от мифического значит «вымышленный, выдуманный». Данный тип апелляции появляется на сопряжении иррациональных и рациональных форм отражения реальной действительности. Форма репрезентации – «зов предков»;

г) *мифологический*; легитимирующие апелляции в данном случае выстроены как совокупность, система мифов. Приобщение к национальным мифам является методом адаптации людей к новой динамичной, открытой, конфликтной реальности, способом примирения с ней, обнаружения благородных смыслов в повседневных поступках, не укорененных в общественном быте;

д) *героический*; данный тип апелляции возникает на стыке харизматического способа аргументации и сенсорных способов восприятия. Люди испытывают потребность в книгах, создающих новую национальную мифологию. Тип литературной репрезентации – эпос;

е) *апологетический*; осуществляется в защите, устной или письменной, оправдании, восхвалении какого-нибудь лица, учения, идеи. Форма репрезентации – оправдание мессианского предназначения того или иного политического лидера;

ж) *мифотворческий*; апелляции данного типа в большей мере являются результатом творческой деятельности;

з) *агиографический*; литературный жанр – портретный очерк, биографическое произведение о деяниях типа «жития святых».

и) *информационный*; форма репрезентации – общественное мнение. Национальные мифы «становятся интегральной частью всех форм общественного сознания...»¹⁰.

Участие СМИ в самоорганизации посттоталитарной государственности предполагает, с одной стороны, понижение легитимности таких функций государства, как принуждение, и, наоборот, легитимацию демократических функций государства-арбитра и государства – органа по выполнению об-

щих дел в целях представления себя как универсальной политической организации в обществе.

Например, средства массовой информации в 1985–1993 гг. в качестве одной из главных тем определили тему «*государство как универсальная политическая организация в обществе*». В современном социально-асимметричном обществе (В. Е. Чиркин) нет другой, кроме государства, аналогичной всеобъемлющей организации.

Тезис о том, что у государства нет альтернативы, – это пример негативного узаконивания, доказательства от противного. Такой аргумент, как «люди обладают *моральным долгом* подчиняться государству», позволяет также понять, почему в какой-то момент государство может утратить свою легитимность.

Именно существование власти в государстве, в котором утверждаются, по мнению известного правоведа С. С. Алексеева, демократические механизмы «усмирения власти» (конституции, институты народовластия, парламентаризма, разделения властей), позволяет ставить власть «на место» – ограничивать ее функции общественно необходимыми задачами. Такое развитие права, однако, не гарантирует от рецидивов государственного «всевластия», в том числе и в отношении СМИ. Ограничения деятельности демократических институтов обосновываются теми же самыми формами, и прежде всего конституционным началом – «волей народа», порядком «свободных выборов», «референдумами», «плебисцитами».

Существующие пробелы в законодательстве о печати, законодательные ограничения средств массовой информации – из этого ряда. Так, законодательство о печати называет государственные органы первыми в числе возможных учредителей средств массовой информации. Оно пользуется своим правом. Создается иллюзия общественного контроля над государством: государственные СМИ «контролируют» государство. Одним из индикаторов легитимации государства как универсальной политической организации в обществе становится правовой статус массовой информации.

¹ Чиркин В. Е. Основы государственной власти. М., 1996. С. 26.

² См.: Астафьев А. К. Общие проблемы самоорганизации и глобальный эволюционизм // Самоорганизация в природе и обществе: Тез. докл. и сообщ. Л., 1988. С. 3.

³ Гвишиани Д., Михалевич В., Семенихин В., Ракитов А. Стратегия прорыва // Правда. 1988. 21 июня.

⁴ См.: Хищенко В. Е. Самоорганизация в социальных системах. Эволюционный менеджмент: Рефератив. обзор. Новосибирск, 1993. С. 23.

⁵ Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию М., 1992. С. 77.

⁶ Коган Л. Н. Теория культуры. Екатеринбург, 1993. С. 126.

⁷ Макушин Л. М. Цель, средство и результат в механизме развития системы печати // Изв. Урал. гос. ун-та. 2006. № 40. С. 123.

⁸ См.: Изензее И. Государство // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 12, Соц.-полит. исслед. 1992. № 6. С. 36.

⁹ См.: Ритцер Дж. Современные социологические теории. СПб., 2002. С. 517.

¹⁰ См.: Национальный вопрос в городском сообществе. Пермь, 2003. С. 13.

ЭСТЕТИКА И КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Ю. С. Мельчакова

ИСПАНСКАЯ КАРТИНА МИРА: ИСХОДНЫЕ УСЛОВИЯ ФОРМИРОВАНИЯ

В последнее время в связи с процессами глобализации возникают вопросы, касающиеся особенностей национальной культуры, картины мира (КМ) тех или других народов.

Известно, что «отличительная особенность культуры состоит в том, что она создана деятельностью человека»¹. Поэтому логично предположить, что культура отражает особенности субъекта, создавшего ее. Например, культура Италии и культура Германии – совершенно разные, поскольку их создали разные народы. Получается, что культура как таковая имеет множество лиц, и чтобы увидеть хотя бы одно из них, надо рассматривать ее с точки зрения тех людей, кто ее творил, учитывая все особенности данного народа, окружающую среду, в которой он формировался, исторический контекст и т. д. Таким образом рождается представление о национальной идентичности. Именно она определяет специфику КМ народа.

КМ является сложным образованием, включающим в себя как отражение объектов материального мира, так и системы ценностей, идей, верований и т. д. Соответствующим должен быть и подход к ней. Поэтому мы решили придерживаться системного подхода к духовной культуре. Именно в связи с этим мы рассмотрим исторические предпосылки таких важнейших ее компонентов, как религиозный и художественный.

Мы предлагаем воспринимать КМ как нечто одновременно устойчивое и изменчивое. Еще Планк заметил, что в каждой КМ содержатся «постоянные элементы», отражающие сущность реальности. Причем развитие КМ не уничтожает эти элементы, а изменяет их или добавляет к ним новые. То

есть наш подход к КМ заключается в выделении в ней постоянно присутствующих черт, способных трансформироваться. Ю. С. Степанов предлагает называть эти характеристики константами².

Мы рассмотрим проблемы формирования КМ на примере испанской нации. История являлась первой предпосылкой складывания испанской КМ и амбивалентности как ее основной черты, а искусство, философия, религия, культура в целом отразили и закрепили данную характеристику. Нужно обратить внимание на то, что каждый исторический момент не снимал возникающие оппозиции, но, напротив, лишь больше усиливал и закреплял их, благодаря чему и появляются константы испанской КМ. Содержание констант представляет собой особый тип взаимодействия противоположных сторон в оппозициях. Их взаимодействие происходит по принципу пружины: первая давит на вторую, которая в результате прорывается наружу. Этот принцип мы называем константой напряжения, давления, прорыва.

Формирование оппозиций носит исторический характер. Корни испанской КМ уходят далеко в глубь веков. Первой важной вехой для нас является романизация Испании, начавшаяся с конца I в. до н. э., когда Испания была покорена Римом. Она длилась до начала V в. н. э. и означала полную смену картины мира. Испанцы до сих пор считают, что в их национальном характере много осталось от Сенеки. Например, презрение к смерти. «Трог Помпей отметил и другую черту коренных обитателей Испании: умение стойко переносить страдания и твердо смотреть в глаза смерти. Эта устойчивая черта испанского характера явственно проявляется вплоть до наших дней. В искусстве она приводит к расширению границ ужасного... к отказу от смягчения всего уродливого и жестокого с помощью поэтической идеализации»³.

Также нужно отметить, что возникшее в Римской империи христианство переходит на испанскую почву в связи с романизацией. Впоследствии оно реализовалось здесь в виде католицизма, который сыграл огромную роль в формировании испанской КМ.

С VIII в. арабы начали завоевание Пиренейского полуострова, и в это время сложилась оппозиция Испании и остальной Европы. Мир для испанцев начал восприниматься как нечто внешнее по отношению к Испании, она не являлась его частью. Испания и страны Европы только уживались рядом, но почти не взаимодействовали, скорее, были противопоставлены друг другу. К тому же Испания находилась на полуострове, т. е. существовала и географическая изоляция страны, что еще больше укрепляло чувство непринадлежности к внешнему миру.

Начинается период реконквисты, который длится 800 лет. Века реконквисты не способствовали установлению родства с мусульманской культурой, она всегда воспринималась как враждебная. Отсюда в испанском характере появились глубокая религиозность, воинствующее христианство, что в дальнейшем ярко проявится в католицизме.

В XIV–XV вв. наступает перерыв в борьбе с арабами. Военные действия вновь начинаются только в 1492 г. с тем, чтобы уже закончиться навсегда. Испания объединяется под властью «католических королей» – Изабеллы Кастильской и Фердинанда Арагонского, вступивших в брак. В XVI в. Испания превратилась в сильнейшую державу мира, но могущество империи основывалось главным образом на военной силе, а богатство добывалось эксплуатацией зависимых стран, грабежом американских колоний. Сюда присоединились ужасы инквизиции. В это время в качестве носителя действенной силы выдвигается конкистадор-авантюрист и жестокий завоеватель. Конкистадоры считали себя исполнителями, «инструментами» воли божественного провидения, что не мешало им убивать, грабить и угнетать тех, кого они обращали в свою веру. Такое противоречие идеала и действительности порождало одновременно колонизаторов – жестоких, мечтавших о славе, золоте, богатстве, и фанатиков, грезивших построить «град Божий» на земле и готовых во имя торжества всеобщей справедливости на любые жертвы. Одним из проявлений этого противоречия была инквизиция, главная заповедь которой гласила, что вероотступники или сомневающиеся много опаснее каких угодно преступников. Таким образом, исторические обстоятельства формирования нации породили первичную оппозицию внешнего–внутреннего.

Как мы знаем, в Испании доминирует римско-католическая церковь. Католическая – значит всеобщая (от греч. *katholikos* – всеобщий), вселенская церковь, уже в названии претендующая на то, что только она является истинным и полным воплощением христианства. Глава церкви – римский епископ, папа, считает заместителем Христа на земле и преемником апостола Петра. Одновременно он является главой государства Ватикан. Его полномочия содержат как религиозную, так и светскую власти. В произведении Августина Блаженного «О Граде Божьем», на которое опирается католицизм, сказано, что государство может войти в Град Божий, только подчинившись церкви. Поэтому католицизм всегда озабочен проблемами власти, политическими задачами, расширением роли папской власти и привилегий духовенства. Это является одной из причин называть его *религией власти и экспансии*. «Истинная религиозная мораль, – полагал М. де Унамуно, – является, в сущности, агрессивной, завоевательской»⁴.

Требование беспрекословного соблюдения церковной дисциплины подкрепляется еще и учением о том, что вне церкви нет спасения, и путь к нему человек может отыскать только с ее помощью. Одна из особенностей католицизма состоит в том, что его всегда раздирали острейшие противоречия, связанные с тем, что его система ценностей – глубоко антиномична на всех уровнях. С одной стороны, религия предполагает добровольную, духовную работу, но, с другой стороны, католицизм никогда не ограничивался исключительно этими моментами, зачастую прибегая к силовым структурам светской власти. Это находит подтверждение и во множестве других католи-

ческих догматов: учение об индульгенциях, благодаря которым священнослужитель может сократить пребывание душ умерших в чистилище, догмат о непогрешимости папы и т. д. Таким образом, католическая КМ культивирует и обосновывает волевой, властный, экспансионистски направленный тип личности, претендующий на право обладания истиной и стремящийся сделать окружающих приближенными к ней. Эта экспансия амбивалентна: она направлена как на других (инквизиторы, рыцари, конкистадоры), так и на самих себя (святые, доходящие до крайних степеней аскезы).

Наряду с общими христианскими положениями католицизм имеет особенности в догматике, культе, церковной организации, как мы это видели на примере о положении Папы Римского. В отличие от православия католицизм признает «исхождение» Духа Святого не только от Бога Отца, но и от Бога Сына. Этот принцип называется FILIOQUE, что в переводе с латинского означает – «и от сына». Таким образом, в католицизме признается равная значимость и отца, и сына или, можно сказать, и духа, и плоти. Надо сказать, что в католицизме образ Христа всегда играл большую роль. З. В. Удальцова по этому поводу пишет: «В православной церкви на первый план выдвигались радостно-просветленные моменты жизни Христа, его воплощение и воскресение, души верующих устремлялись к божественному свету, к победе добра над злом»⁵. А католиков-испанцев особенно привлекали темы смерти и мучений. Христос был необычайно близок людям, и не последнюю роль здесь сыграл тот факт, что он был таким же, как они, т. е. человеком, но в то же время в нем заключался божественный дух. Так обнаруживается оппозиция божественного – человеческого, духовного – плотского. Эти черты определили специфику и художественной КМ: скульптурность барокко, детально разработанные темы смерти, страданий и т. д.

В то время складывается еще одна оппозиция: реальное – ирреальное. Испанцы постоянно существуют на перекрестке разных миров, как и Христос. Ведь он являлся материальной оболочкой, заключающей дух, т. е. соединяющий несоединимое, существующий на границе двух реальностей. Становится понятным, почему персонажи потустороннего мира для испанцев так же достоверны, как окружающие люди.

Из-за «притягивания» мира горнего к земле Христос, Дева Мария и Сатана обретают человеческие черты в глазах католиков, они оказываются рядом с человеком, он чувствует их в каждом мгновении своей жизни. Этим объясняется нетерпимость католической церкви к злу, к тому, что противоречит божественному, к демонам. Мир состоял одновременно из двух реальностей: посюсторонней и потусторонней, земной и божественной; католицизм был духом во плоти, как и его главный представитель – Христос, церковь включала светскую и духовную власть.

Власть необходима католицизму: она предназначена для сдерживания духа, удержания его во плоти, и вместе с тем именно она позволяет про-

явиться этому духу. Как мы писали раньше, в истории Испании сложилась оппозиция внутреннего – внешнего, которая действует по принципу пружины. Таким образом, мы можем констатировать, что католицизм имел амбивалентное значение для испанской культуры: с одной стороны, он мог предотвратить многие кризисы и переломные моменты, связанные с прорывом внутреннего наружу, а с другой стороны, он сам выступал в качестве внешней силы, способствующей нарастанию давления. Антиномичность католицизма квалифицируется М. де Унамуно как постоянное *агонизирующее* бытие, выраженное в колебании между мистицизмом и рационализмом. Это подтверждают и церковь, и порожденная ею инквизиция, которые объединили в себе противоположные моменты.

Католическая система ценностей с ее амбивалентностью, и созданная на ее основе КМ нашли свое выражение в искусстве барокко. Барокко к тому же и по своей сути было близко общей испанской КМ, оно наиболее ярко из всех течений искусства выразило испанскую национальную идентичность. По концепции Д. С. Лихачева, который рассматривал особенности так называемых «запаздывающих» культур на примере России, *функцию Ренессанса в них берет на себя барокко*. Это можно утверждать и в отношении Испании. Ренессанс является обращением к ценностям античности, но в Испании, в отличие от Италии, не было необходимости их воспроизводить. Нация жаждала появления и закрепления своего, исключительного. Данную функцию и взяло на себя барокко, а «целостной фазы Высокого Возрождения Испания по существу не знала»⁶. В стране был этап увлечения Ренессансом, особенно при Филиппе II (XVI в.), но несмотря на заимствования различных элементов у итальянских мастеров, испанским художникам так и осталась непонятной сущность Возрождения.

Барочная система в своих главных трех аспектах – натурфилософском (мир воспринимается как динамическая стихия, в поток которой включено существование каждого; отсюда появляются образы пульсирующей материи, постоянные изменения и переходы), психологическом (духовный мир человека предстает в крайних формах своего выражения; нормой здесь является аффект) и социальном (зритель оказывается активно втянутым в процесс восприятия, барочный образ «как бы насильственно включает его в предустановленный круг переживаний»⁷) – глубоко близка системе ценностей католицизма. Речь идет о том, что испанское искусство, как и испанский католицизм, являют собой страстный порыв. Они по своей природе лишены всего связанного с гармонией и спокойствием. Культура барокко и католицизм раздираемы противоречиями. И с этой позиции можно сказать, что они полифоничны по своей сути. КМ неоднородна и предельно усложнена. «Суть дела состоит в том, что в основе барочного образа заложено принципиальное раздвоение: он заключает в себе не одну, а две субстанции, две равнозначных основы. Одну из них воплощает земное, телесное начало, другую – начало духовное, причем оба эти начала весьма часто находятся

в конфликтном противопоставлении, выраженном в контрастно заостренной форме: в первом из них подчеркивается “почвенная” первооснова, органическая стихия природы, во втором – иррациональные черты. Иными словами, в образах барокко контрастно совмещены такие взаимно полярные моменты, как земная красота во всей ее подчеркнутой телесности и выходящий из ее границы духовный порыв, яркая чувственность и мистическое озарение»⁸. Реальное и идеальное, земное и небесное, чувственное и телесное – все было связано в единую систему, несмотря на несовместимость крайностей. «Все в этом мире – правда и неправда» – название пьесы Кальдерона исполнено глубокого смысла и отражает суть эпохи. Универсум барокко – поле игры и борьбы константы «двух противоположных начал», как это было показано в анализе католической КМ. В произведениях искусства перед нами предстают миры земной и божественный, проявляется оппозиция реального и нереального, которая так присуща католицизму, признающему равноправное существование обоих миров. Сюжеты картин напрямую отражают влияние католицизма, так как в это время в основном пишутся полотна на религиозные темы. Привлекает тема смерти, столь важная для религиозной, особенно католической, КМ, для которой смерть играет неизмеримо большую роль. Ведь смерть – это переходное состояние между двумя реальностями. К тому же, с точки зрения католицизма, смерть должна напоминать верующему о том, как подобает проживать земную жизнь, а о загробной может позаботиться сама церковь. Католическая религия здесь выступает в своей привычной роли агрессивного социального регулятора. Говоря о барокко, мы также часто вспоминаем его декоративность, присущую и испанскому барокко, равно как и испанскому католицизму. С эстетической точки зрения в барокко были заключены две контрастные линии – это оппозиция фантастики, символа и бытовой линии, обращенной к реальной жизни.

Развитие испанского барокко можно условно разделить на два этапа, граница между которыми проходит примерно в середине XVII в. В произведениях первого периода преобладают реалистические и демократические тенденции, стремление к лаконичности и простоте. В испанском искусстве этот стиль получил название «desornamentado», что переводится как «лишенный украшений». Сюда относится творчество Риберы, Сурбарана, Веласкеса в живописи, Эрнандеса, Монтаньеса, Педро де Мены в архитектуре, жанр плутовских романов в литературе. «Для барокко в высшей степени характерно то, что крайности натурализма не исключают, но, наоборот, предполагают, как свое неизбежное завершение, другую сторону – присутствие мира сверхреального, мистического»⁹. С этим связаны особенности второго этапа развития стиля барокко: наблюдаются уход от реальности, появление фантастической линии, обилие украшений, или декоративизм. Здесь можно указать такие имена, как Мурильо, Вальдес Леаль, Чурригера, Кальдерон и т. д.

Одной из отличительных черт барокко (натурфилософский аспект), которая присутствует также в католицизме, является ощущение пульсации жизни, предельная телесность, вещественность. Эти черты обнаруживаются в произведениях первых художников барокко, жанре плутовского романа в литературе, характеризующихся реалистичностью изображения. Хотя надо подчеркнуть, что этот реализм на испанской почве имеет важные особенности: он предельно скульптурен (не случайно и картины Риберы, и произведения Сурбарана сравнивали со скульптурами), точен в передаче мельчайших деталей и, конечно же, окрашен в мрачные тона католицизма. Но надо помнить об антиномичности барокко, о тесной связи двух миров – материального и духовного, которая ярко выражается и в произведениях художников первого периода. Не зря многие исследователи отмечают тонкий психологизм Веласкеса, его способность при написании портретов изображать и внутренний мир человека. Не зря Рибера много пишет одиночные фигуры, увлекаясь изображением не внешности, а человеческих типов, тем, какие следы жизнь оставила на их лицах. Не зря в «Гусмане де Альфараче» главный герой как бы раздваивается на деятельного плута и мошенника и критичного наблюдателя жизни. Эта черта также явилась следствием католической системы ценностей. Оба мира должны быть одинаково доступны, поэтому изображения святых и Христа портретны, а внутренние чувства ярко выражены.

Также, вспоминая о теме страдания и отношения к смерти в католицизме, нельзя не сказать об огромном количестве посвященных им работ: «Прометей», «Сизиф», «Тантал» Риберы, «Распятие» Сурбарана, не говоря уже о бесконечных вариациях на тему святого Себастьяна. Хотя, конечно, особенно ярко это проявилось в творчестве художника второго периода барокко – Вальдеса Леаля.

«Созданные Вальдесом образы то похожи на видения, встающие перед зрителем в мерцании нереального света, то вдруг они становятся жутко осязаемыми, особенно в его картинах на тему разрушительного действия смерти: ни у одного художника не встречается такого обилия мертвых тел, отрубленных голов и т. д.»¹⁰ Проникнутое мистическими представлениями, мрачное и экзальтированное искусство Леаля кажется образным воплощением слов Кальдерона, драматурга испанского барокко: «...жизнь есть всего лишь тень или греза». Для мирозерцания художника чрезвычайно показательны две его работы: «Иероглифы смерти» и «Конец земной славы». Их тема – быстротечность жизни, бренность земных благ. Это характерные темы барокко, пришедшие из религиозных догматов, пытающихся соединить дух и плоть, что приводит к максимальной скульптурности данного жанра, явленности духа во плоти.

Таким образом, мы рассмотрели основные черты испанской КМ. Выявили, что она тесно связана с католицизмом, историческими условиями. Ее константой является взаимодействие противоречий, которое позволяет су-

ществовать обеим сторонам оппозиции в состоянии напряженной динамики. Именно из-за такой подвижной структуры испанская КМ приобретает черты зыбкости и иллюзорности.

¹ Культурология: Учеб. / Под ред. Ю. Н. Солонина, М. С. Кагана. М., 2005. С. 20.

² Степанов Ю. С. Константы: Словарь русской культуры. М., 2004. С. 42–85.

³ Менендес Пидаль Р. Важнейшие особенности испанской литературы // Избр. произв. М., 1961. С. 64–65.

⁴ Унамуну М. де. О трагическом чувстве жизни. М., 1996. С. 260.

⁵ Удальцова З. В. Византийская культура. М., 1988. С. 121.

⁶ Каптерева Т. Испания: история искусства. М., 2003. С. 223.

⁷ Ротенберг Е. И. Западноевропейское искусство XVII века. М., 1971. С. 47.

⁸ Там же. С. 46.

⁹ Пинский Л. Ренессанс. Барокко. Просвещение. М., 2002. С. 58–59.

¹⁰ Малицкая К. М. Испанская живопись XVI–XVII вв. М., 1947. С. 186.

Ю. А. Елисеева

СИСТЕМНОСТЬ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ЦЕННОСТЬ ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ КУЛЬТУРЫ

Если современный психолог-теоретик будет поставлен перед проблемой формулировки приоритетной задачи его науки, то весьма вероятен следующий ответ: преодоление методологического кризиса. Этой задаче посвящено – прямо или косвенно – довольно много исследований. Мы остановимся на работе А. В. Юревича, который выделяет два взаимосвязанных аспекта рассматриваемой проблемы: реальный кризис и его перманентное ощущение как характерную особенность методологического самосознания психологов¹. Автор делает вывод о преобладании «профессиональной ипохондрии» со следующей симптоматикой: отсутствие общеразделяемой теории; некумулятивность и параллелизмы знания; разобщенность научных течений и т. п.

Соглашаясь с подобной оценкой, отметим, что принцип методологического либерализма, избавляющий, по мнению автора, от указанного «недуга», – это, скорее, паллиативное средство. Правильное вычленение и оформление психологического знания в интегральных моделях, концепциях и теориях, согласно выдвинутому принципу², по-видимому, результирует методологические поиски. На первой их стадии полезно задаться вопросом: какие глубинные механизмы профессиональной исследовательской рефлексии порождают тоску по единству и интеграции? Попытка ответа (хотя бы в первом приближении) на поставленный вопрос и является целью данной статьи.

Нам близка точка зрения методолога науки В. В. Шкоды, который отстаивает концепцию множественности как важнейшей методологической категории современного научного знания. «Понятия “единство”, “синтез”, “интеграция” не сходят со страниц статей и монографий, – замечает исследователь. – И парадокса здесь нет. Эта активность в теории, эта остро переживаемая потребность в единстве и вызвана обеспокоенностью за незыблемость привычного идеала перед лицом вторгающегося из самой практики многообразия»³.

На наш взгляд, парадокс все-таки наличествует. Психологии, как и другим гуманитарным наукам, необходимо отрефлексировать со-бытие таких противоположных методологических регулятивов, как принцип единства знания и принцип полиморфизма (полицентризма, множественности). В этой связи актуализируется следующая мысль В. В. Шкоды: «...приняв этот подход [интерпретативной множественности. – Ю. Е.], мы осуществляем определенную переориентацию теоретико-познавательной проблематики. На первый план выдвигается понятие “метод”... Метод непосредственно включается в содержание знания. Когда такое понимание становится привычным, идея множественности представляется чем-то само собой разумеющимся. Ведь исследовательская деятельность предполагает многообразие методов получения одного и того же результата, многообразие путей к нему...»⁴

Очевидно, в современной психологии есть особые сферы, максимально «сензитивные» к плюралистичности исследовательских методов. Имеются в виду междисциплинарные направления, возникающие, по образному выражению философа В. С. Степина, благодаря парадигмальным «трансплантациям» и «прививкам»⁵. При этом происходит встречный перенос методологических установок, идеалов, норм и стратегий взаимодействующих научных дисциплин. Новое междисциплинарное знание, таким образом, формируется на их границах, в противном же случае наблюдается методологическая экспансия (с определенным дисциплинарным «перекосом») или рождаются мультидисциплинарные концепции.

Проблема достижения методологического баланса стоит практически перед всеми междисциплинарными направлениями развития психологического знания, но особенно остро ее наличие ощущается в отечественной психологии культуры. Заметим, что ряд исследователей обозначают это направление термином «культурная психология» (калька с англ. *cultural psychology*). Тогда с точки зрения терминологической гомогенности необходимо говорить о «культурной социологии», «культурной экономике» и т. п. На наш взгляд, подобные термины приобретают нежелательный семантический оттенок, поэтому корректнее использовать вариант «психология культуры».

Психология культуры – перспективное направление на стыке психологии и культурологии, ставящее проблему единства человеческой психики

и культуры. Вот что пишет о необходимости глубинной связи рассматриваемых наук культуролог Ф. Т. Михайлов: «Следует как раз выйти за пределы предмета психологии. Выйти для того, чтобы искать и найти вне его пределов настоящий исток ее метафизических (всеобщих) проблем. То есть искать и найти его там, где навечно сохраняют себя предпосылки возникновения и постоянного воспроизводства человеческой субъективности как таковой. Где психика – лишь модус той порождающей силы, которая и по сей день очеловечивает человека с начала его бытия и непрерывно. То есть в постулате фундаментальной культурологии»⁶.

Содержательно выделившись на рубеже XIX и XX вв. (К. Д. Кавелин, Г. Г. Шпет, Л. С. Выготский и др.), психология культуры прошла вековой путь развития, так и не обретя четкой дисциплинарной структуры. Магистральное стратегическое направление ее развития можно определить как создание рекурсивной модели культуры в психике/психики в культуре (разумеется, она будет представлена комплексом частных, авторских моделей). Однако намеченный путь чреват методологическими опасностями. По верному замечанию Ю. М. Шилкова, работающего в рассматриваемой области, «утверждать, что психология культуры в качестве специализированной дисциплины уже приобрела “права гражданства” в сообществе научных знаний, было бы преждевременно»⁷. Так, современная психология культуры негетогенна, наличествует параллелизм приращения научного знания, поскольку развиваются две психологии культуры – «психологическая» и «культурологическая». После укрепления методологической базы психолого-культурологического знания вопрос дисциплинарной экспансии, вероятнее всего, будет стоять не так остро, но это дело будущего. Как его можно приблизить с методологических позиций?

Не имея возможности проанализировать весь спектр гносеологических инструментов психологии культуры, остановимся на абдукции (Ч. Пирс) – логической операции дисциплинарного переноса. Она предполагает: а) выведение понятия из закрепленного научной традицией категориального ряда; б) перенесение в другой ряд (ряды). Попробуем смоделировать возможные варианты подобного переноса, взяв за основу круги Эйлера. Мы получим три базовые модели абдукции, актуальные для психологии культуры.

В первом («чистом») случае интересующий нас объект изымается из дисциплинарной «среды обитания» (из психологии или из культурологии) и переносится в другую, причем эти среды мыслятся как относительно автономные, т. е. условные круги не пересекаются. Многие контекстные связи при этом обрываются; в новой среде они, как правило, моделируются заново. Например, в возрастной психологии границы возрастных периодов устанавливаются, исходя из уровня развития когнитивной, аффективной, мотивационной сфер индивида, особенностей Я-концепции и поведенческих особенностей. Вероятно, эта чисто психологическая интерпретация не будет «приклеиваться» к концепту «возраст» при его переносе в сферу куль-

турологического знания. Последнее выдвинет специфические гносеологические модели, в частности, акцентирующие внимание на границе как функциональном феномене возраста.

Иные концептуальные акценты при смене контекста естественны, и все же иногда «родные» периферийные области понятия являются чрезвычайно важными, не могут быть «обрублены» без потери смысла. Поэтому чаще всего работает вторая модель: пересечение дисциплинарных интересов (частичное совпадение кругов) порождает особую область, в которой исследовательские языки разных наук сопрягаются относительно легко, не требуют обширных «переводческих комментариев». Так, возраст как объект кросс-культурной психологии довольно органично встраивается в логику культурологических изысканий. Другими словами, психология и культурология комплементарны по отношению друг к другу, но не по всему фронту, а на отдельных участках, связанных с рассматриваемым понятием. Несомненно, «общая земля» обогащает обе дисциплинарные сферы.

Путем их встречного движения вторая модель потенциально трансформируется в третью, отображающую идею дисциплинарной взаимопроникновенности. В этом случае происходит наложение гипотетических сфер друг на друга; возникает, образно говоря, эффект лессировки, «просвечивания» когнитивных слоев друг через друга. В качестве примера можно привести исследование ментального мира возраста с позиций его культурной обусловленности.

Последняя модель, генетически вбирая в себя предыдущие, полнее и глубже воплощает интенции постнеклассического типа рациональности. На объект исследования, лишенный жесткой дисциплинарной «привязки», как бы набрасываются одновременно разные дисциплинарные «сети». В этом случае проблемное поле психологии культуры возникает благодаря энергии взаимоперевода языков соответствующих наук. Однако здесь подстерегает опасность: можно легко нарушить когнитивный баланс, «качнуть» дисциплинарные «весы» в одну сторону. Следовательно, изначально должна быть сформирована установка на валидность (в широком смысле понятия) гипотетических построений в дисциплинарно негомогенном знании, в частности психолого-культурологическом.

Вероятно, начинать эту сложную работу следует с постановки и решения общеметодологических вопросов. Если сконцентрировать исследовательское внимание на современном этапе развития психологии культуры, то в первую очередь следует определить господствующий тип научной рациональности. Исходя из принадлежащей В. С. Степину⁸ концепции трех исторических типов научной рациональности (классической, неклассической, постнеклассической), исследователи постулируют переходное состояние психолого-культурологического знания: от классического и неклассического – к постнеклассическому⁹. Согласно их взглядам, психология культуры все активнее реализует установку на взаимосогласованность, перепле-

тенность различных научных теорий и множественность методологических ориентиров (парадигмальную толерантность); выработку общенаучного языка, адекватного и для естественно-научного, и для гуманитарного знания; сверхрефлексивность, т. е. способность критического самоосмысления в меняющихся исследовательских контекстах; герменевтический стиль мышления. Принципиально важно, что разные типы научной рациональности не отрицают друг друга, а взаимодополняют, образуя своего рода исследовательские «проекции», допускающие принципиально разное видение объекта исследования.

С этими утверждениями трудно спорить. Действительно, современная психология культуры сравнима с пестрым гобеленом, в котором тесно переплетены фактурно разные нити. Не вызывает сомнений и то, что идеал постнеклассической науки органично сочетается со структурно-генетической спецификой рассматриваемой дисциплины. Однако, наряду с глубокой гносеологической проработкой этой специфики, для сферы психолого-культурологического знания на современном этапе его развития характерна своеобразная «методологическая мода».

Например, в одной из работ М. С. Гусельцевой утверждается, что «на смену системной логике исследования приходит сетевая»¹⁰. Что следует из подобного утверждения? Очевидно, то, что системная логика постепенно станет методологическим реликтом. Налицо упрощенное понимание возможностей системного подхода, сведение их до вычленения и исследования моносистем. Между тем еще в 70–80-е гг. XX в. апологетами системности научного знания были детально рассмотрены три базовых типа познавательных установок, коррелирующих с выделенными примерно в то же время типами научной рациональности. Укажем несколько эквивалентных классов: предметное, предметно-системное, многопредметное знание; досистемное, системное, сверхсистемное знание; монопредметное, полисистемное, метасистемное знание¹¹. О последних компонентах этих триад (многопредметном, сверхсистемном, метасистемном знании) автор пишет: «Третий род объектов познания – сложная действительность, представленная множеством разнотипных объектов (систем) и их взаимодействий... Выдвигается новый принцип познания, согласно которому изучаемая реальность рассматривается как *полицентрическое* [курсив мой. – Ю. Е.] сверхсистемное единство»¹². По сути, именно такое понимание вкладывается в концепт «постнеклассическое знание». Любопытно, что В. И. Кузьмин ссылается на «Философские тетради» В. И. Ленина, который прямо писал: «Перед человеком *сеть* явлений природы...»¹³

Сеть – этимологически и гносеологически – есть не что иное, как *полицентрическое системное образование*. Методологическая привлекательность сетевой парадигмы для современной психологии культуры несомненна. Сеть – уникальный конструкт, соединяющий в себе две ипостаси: это одновременно естественный способ самоорганизации и валидный образ

многомерной, стохастичной культурно-психической среды. Наша критика касается другого аспекта – генезиса сетевой парадигмы как автономного процесса в своеобразном методологическом вакууме. Искусственное дистанцирование ее от системной методологии может привести к выпадению из крепкой «гносеологической рамы», стягивающей сложноорганизованные объекты.

Кроме того, противопоставление сетевой и системной логик размывает статус последней как *актуальной методологической ценности*. Дело в том, что в русле постнеклассической науки гетерогенные теории и концепты паритетны, взаимосогласованы и активно взаимодействуют. Подобное состояние знания удачно схватывается в так называемой бутстрэпной (от англ. *bootstrap* – зашнуровывание) концепции физика Дж. Чу¹⁴. Поэтому акцент смещается на исследование *систем взаимодействия*, которые формируются между различными разнокачественными объектами. В данном случае максимально конгруэнтным методологическим инструментом и выступит сеть. Очевидно, в психолого-культурологическом знании дифференцируются три ее инструментальных модуса: 1) сеть как аппроксимирующий инструмент (средство приближенного представления системы сложноорганизованных объектов через моделирование сетевых «узлов» и «осей»); 2) сеть как селективно-кумулятивный инструмент (средство отбора и накопления значимых фрагментов факто- и концептографической информации); 3) сеть как топологический инструмент (совокупность гипотетических линий связи между концептами в смысловом пространстве исследований). Таким образом, сетевой подход может рассматриваться как весьма перспективный с междисциплинарных позиций вид системного подхода.

Другой аспект парадигмального «сдвига» затрагивает *характер осмысления системности предметов взаимодействующих «материнских» наук – психологии и культурологии*. Системный подход к анализу психики справедливо считать его методологической платформой, поскольку «системные исследования выражают форму познания психического, адекватную его природе»¹⁵. Этот тезис был убедительно доказан в трудах корифеев психологической науки (В. М. Бехтерева, Л. С. Выготского, А. Н. Леонтьева, А. Р. Лурия, С. Л. Рубинштейна и др.) и детализирован в многочисленных профильных работах современных исследователей. Аналогичные взгляды на значимость системного подхода развиваются и в культурологии¹⁶.

Поскольку современная психология культуры позиционирует себя преимущественно как постнеклассическая научная дисциплина, она, очевидно, должна аккумулировать в себе все новейшие течения психологической и культурологической системной мысли. В первую очередь необходимо междисциплинарно осмыслить феномен системной сопряженности внутреннего и внешнего, субъективного и объективного. Без этого невозможно адекватно воссоздать бытие внутреннего мира личности во внешнем культурном контексте (помимо многомерного концепта «мир», единство человека и его

среды описывается через концепты «ситуации» и «пространства»). Рассматриваемая методологическая проблема чрезвычайно сложна. В. А. Барабанщиков отмечает: «Объект-ситуация (объект-мир) изначально противоречив и парадоксален: он включает в себя субъекта и, одновременно, противостоит ему как нечто внешнее, иное»¹⁷. Подняться на уровень теоретического снятия указанного противоречия позволяет апелляция к такому высокому уровню системного мышления, как синергетический. В труде «Принципы работы головного мозга» основоположник синергетики Г. Хакен указывал, что постоянный взаимообмен между внешним и внутренним мирами есть атрибут любой жизни, в частности жизни психики в культурном универсуме¹⁸. Тайны самоорганизации в этой открытой системе являются поистине безграничным объектом изучения в психолого-культурологическом знании.

Синергетические идеи необратимости, нелинейности и вариабельности развития, саморегуляции и эмерджентных эффектов, «работающие» в методологическом поле системного мышления в русле системно-синергетического подхода, открывают перед психологией культуры широчайшие исследовательские перспективы. На наш взгляд, концепции образа Мира¹⁹, самонетожественности культурно-психических феноменов²⁰, уровневого строения ментального опыта²¹, транссубъективности ментального пространства²², личности как связующего звена субъективного и объективного времени²³ позволяют выйти на *динамическую системную модель ментального мира «человека культуры»*.

Если в соответствии с законами системной логики попытаться определить более высокую систему, по отношению к которой указанная выступит как подсистема, то, очевидно, следует рассматривать глобальный *ментально-культурный универсум*²⁴. В то же время ментальный мир субъекта культуры при помощи сильного аналитического приема может быть разъят и репрезентирован в различных взаимодополняющих модальностях. Так, в сферу исследовательских интересов автора данной статьи входит *возрастная модальность*. Это комплексное исследовательское направление подтверждает, что *системное представление* культурных доминант возрастного хронотопа способно расширить и обогатить концептуальную сферу постнеклассической психологии культуры, а метафора сети чрезвычайно эвристична в аспекте моделирования возрастных миров.

Дело в том, что традиционная линейно-циклическая модель «возрастов жизни» в настоящее время не может рассматриваться как гносеологически исчерпывающая. В связи с этим выскажем предположение о культуроментальном генезисе еще одной модели возрастных миров – сетевой. Атрибут этой модели – допущение мысли об относительной свободе движения, в том числе возрастного, в жизненном хронотопе. Актуализируется эвристическая аналогия возраста с текстом, а также синергетическая трактовка: усложняются представления о траекториях (принципиально нелинейных)

возрастного движения, возрастные кризисы рассматриваются как точки ветвления, генерирующие стохастичность (вероятностность) выбора последующих возрастов. Сетевая модель возраста коренным образом меняет традиционные представления о нем:

- «последующие» возрастные миры не усложняются по сравнению с «предшествующими» в традиционном понимании, т. е. не выстраивается иерархия (скорее, можно говорить о гипертекстовой организации);

- зонами активного смыслопорождения выступают не сами возрастные миры, а границы между ними. Социокультурный постулат о бытии как переходе воплощается в ритмической смене процессов адаптации к возрастному миру и разрушения его основ;

- вы-растание, воз-растание – это не экстенсивные, но интенсивные био-социокультурные процессы, специфика которых может быть понята в контексте обращения к открытым самоорганизующимся системам;

- онтологически возрастные миры базируются на внутри- и межвозрастной коммуникации, обеспечивающей инкультурацию и социализацию их субъектов. Возраст – постоянно трансформирующаяся социокультурная «роль», пластичность которой естественно стимулирует рефлексию по поводу личностной идентичности.

Представляется, что сетевая модель возрастных миров обогатит психолого-культурологическое знание – как априорное, так и эмпирическое.

¹ Юревич А. В. Методологический либерализм в психологии // Вопр. психол. 2001. № 5. С. 3.

² Там же. С. 17.

³ Шкода В. В. Оправдание многообразия (принцип полиморфизма в методологии науки). Харьков, 1990. С. 6.

⁴ Там же. С. 29.

⁵ Степин В. С. Теоретическое знание: структура, историческая эволюция. М., 2000. С. 578–579.

⁶ Михайлов Ф. Т. Как возможна культурология в качестве основания общего человековедения // В перспективе культурологии: повседневность, язык, общество. М., 2005. С. 58.

⁷ Шилков Ю. М. Психология культуры и историческое познание // Там же. С. 62.

⁸ Степин В. С. Указ. соч.

⁹ См., например: Гусельцева М. С. Культурно-историческая психология: от классической – к постнеклассической картине мира // Вопр. психол. 2003. № 1. С. 99–115; Она же. Постнеклассическая рациональность в культурной психологии // Психол. журн. 2005. Т. 26, № 6. С. 5–15; Клочко В. Е. Коммуникативная среда как фактор становления ментального пространства человека // Менталитет и коммуникативная среда в транзитивном обществе. Томск, 2004. С. 30–44; Мясоед П. А. Психология в аспекте типов научной рациональности // Вопр. психол. 2004. № 6. С. 3–18.

¹⁰ Гусельцева М. С. Указ соч. С. 14.

¹¹ Кузьмин В. П. Принцип системности в теории и методологии К. Маркса. М., 1986. С. 39.

¹² Там же. С. 37.

¹³ Там же. С. 38.

¹⁴ Взято из: Капра Ф. Дао физики. Киев; Москва, 2002.

¹⁵ *Барабанищikov В. А.* Системная организация и развитие психики // Психол. журн. 2003. Т. 24, № 1. С. 29.

¹⁶ *Каган М. С.* Системный подход и гуманитарное знание. Л., 1991; *Пелипенко А. А., Яковенко И. Г.* Культура как система. М., 1998; и др.

¹⁷ *Барабанищikov В. А.* Указ. соч. С. 32.

¹⁸ *Хакен Г.* Принципы работы головного мозга: Синергетический подход к активности мозга, поведению и когнитивной деятельности. М., 2001. С. 37.

¹⁹ *Леонтьев А. Н.* Образ мира // Избр. психол. произв.: В 2 т. М., 1983. Т. 2. С. 251–261.

²⁰ *Библер В. С.* От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в XXI век. М., 1991; *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию. М., 1992.

²¹ *Холодная М. А.* Психология интеллекта: парадоксы исследования. 2-е изд. СПб., 2002.

²² *Клочко В. Е.* Указ. соч.

²³ *Абульханова К. А., Березина Т. Н.* Время личности и время жизни. СПб., 2001.

²⁴ *Пелипенко А. А.* Указ. соч. С. 123.

М. В. Логинова

ПОЭЗИЯ С. МАЛЛАРМЕ В КОНТЕКСТЕ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Целью данной статьи является определение специфики современной культуры через творчество французского поэта С. Малларме. Его художественные искания во многом определили вектор развития искусства XX в. Как «знаковая» фигура своего времени, Малларме одновременно связан с классическим искусством, ниспровергателем которого он являлся, и нарождающимся искусством эпохи «пост». Именно он считается основоположником новой выразительности *poésie pure*.

Методология нашего исследования будет основываться на принципе циклизма, который привлекается для решения выдвигаемой на первый план задачи – осмысления оснований современного художественного опыта. Применительно к неклассике это означает отказ от целостности опыта культуры, когда имеет место радикальная ломка существующего порядка. Отрицание непосредственно предшествующей традиции не исключает значимости для культуры века традиции вообще, но должна иметься в виду традиция уже иного рода. Переход, совершившийся в форме смены циклов, предполагает переоценку ценностей и, следовательно, реабилитацию тех пластов культуры, которые вытеснялись классикой на периферию.

Определяющая для современного искусства проблема смены классических приемов неклассическими сопряжена с изменением положения самого творца (исследователя, живописца, поэта). Всякий раз он размещает себя

не у самого средоточия единственной из истин, а допускает и другой угол зрения. Истина заведомо рисуется многогранной совокупностью, не доступной ни одному из обладателей частных истин. Строй высказывания не берется из запаса уже найденных заготовок, но каждый раз ищется заново, по собственной воле и усмотрению. Творец отказывается от высокого положения посредника между человечески конечным и божественно бесконечным, что характерно для классики. Подобное изменение в онтологических пластах самосознания прослеживается в творчестве С. Малларме: «Когда все они наслаются образом благородного создания, – остатка некоей уже проклятой эпохи, – одни из них, безразличные, потому что будут не в силах понять, но другие, с надорванной душой... направятся каждый к своему светильнику, с мозгом, на мгновение опьяненным туманным сиянием, неотступно преследуемые Ритмом, и забывая, что они существуют в эпоху, пережившую красоту»¹.

Переход к неклассическому видению и выражению мира сводим к сложной, потребовавшей философского осмысления проблеме: угас божественный источник всех смыслов. Понимание «смерти Бога», еще до возвещения Ницше, было явным в культуре как смыслоутрата. Потеря надмирового залога непререкаемых нравственных ценностей привела к ощущению не только личной трагичности, но и коренной бессмыслицы всего существующего на свете. В этом русле происходит становление онтологического мировидения: то, как личность определяется относительно бытия и относительно самой себя в путешествиях по обезбоженному миру, на край ночи.

Ощущение кризиса, раскола в культуре и внутри творческой личности неизбежно приводило к онтологизации и эстетизации философской проблематики. Необходимость создания новой парадигмы в культуре понималась как создание мыслительных конструкций, способных уловить «смысл бытия». Новая онтология должна была исходить не из «метафизики объекта», но из сугубо индивидуального бытия. Показательно, что именно в рамках классической метафизики появляется течение, которое, основываясь на принципах нетрадиционной онтологии, изменяет мыслительный аппарат классики, вносит в философию новый уникальный опыт становящегося сознания.

Причем создание новой онтологии должно было идти путем отрицания строгих систем. Эстетизация проблематики осуществлялась через уподобление философии творчества как порыва. Вместе с тем чрезвычайно важен тот факт, что мучительные поиски в сфере революционной модификации художественной лексики происходили на фоне традиционного пиетета перед идеей творчества как «приращения бытия», сохраняющего представления о высоком предназначении искусства. Интенсивное генерирование новой выразительности в разных видах искусства как раз и интегрировалось незамутненной верой в возможности особой миссии художника-творца, перешедшей в сознание мастеров начала века еще от романтиков.

Отметим, что неизбежная при такой эстетической программе ревизия прежних способов формообразования сопровождалась абсолютизацией своеобразия художника. Попытка Малларме осмыслить настроения томительной неудовлетворенности действительной жизнью привела его к созданию поэмы «Бросок костей». В мире, потерявшем основу, только поэзия способна решить гносео-онтологическую задачу: однажды точнейшим и случайным броском слов-«костяшек» получить совершенно безупречное их сочетание. Устремление поэта пронизано онтологическим пафосом: «Древняя мысль, давно умерев, продолжает созерцать себя в чистых водах химеры, где угасла в конвульсиях ее мечта, и, узнавая себя в незапамятном пустом жесте, призывает свое отражение в надежде положить конец противоречию несовместимых снов и вернуться через призрачную яркость и непонятую клинопись к несвершенному Хаосу, покоряясь Слову, исцелившему Полночь»². Слово-Логос должно привести к Праидее всех вещей, которую он называл «Лазурью». Поиски надмирной сферы имели духовно-исторические истоки и параллели (София – Премудрость Божия Вл. Соловьева).

Действительно, параллели очевидны – русская культура рубежа веков также направлена на поиски онтологических оснований философствования, преодолевающих рамки расколотого бытия. Стремление к конкретной метафизике означает построение такой модели, в которой личностное начало полагалось бы исходным, ни к чему не сводимым. Предвосхищением ряда более поздних тенденций стала выдвинутая Вл. Соловьевым линия философствования, согласно которой философия должна осмыслить рациональное познание в его органическом единстве с внерациональными формами освоения мира – непосредственной «явленностью» мира, открытостью Бытия и Бога благодаря прозрению, интуиции, озарению. Предложенная Соловьевым новая парадигма мышления переводила проблемы философии на язык эстетики. Эстетическое отношение к миру позволяло мыслителям рассматривать бытие универсально.

Как истинный поэт, Малларме видел в творчестве не только способ улучшения существующего порядка вещей, но и смысл жизни – залог спасения среди окружающей бессмыслицы. В этом состоит «культ искусства» крупнейших лириков того времени, который превращался для них в своего рода религию. Задачу работы в культуре они часто полагали в том, чтобы найти рукотворную замену гаснущему христианству. Объявляя себя посвященными в тайну слова, они старательно взращивали самосознание «жрецов», превращая искусство в священнодействие. В этом мире только Красота, она же Истина, способна спасти человека.

«Орфическое» служение должно было создавать новые приемы поэзии, освобождая слова от привычной предметной наполненности. Это достигается Малларме через специфическую игру с самим текстом. Поэма становится загадкой, ребусом. Оставаясь поэзией, она заключает в себе смысл, но

этот смысл далек от частного и прозаического. Слово Малларме приобщено к поэзии, к ее *иному*, чтобы все сказанное не смешивалось с отдельным, обыденным или находилось в стороне от всего такого.

Здесь возникает важная проблема для современного искусства, которую предвосхитил Малларме. Она состоит в том, что поиск новой выразительности в авангарде заменил дуализм формы и содержания противопоставлением приема и материала, который этим приемом обрабатывается. Вырабатывается новое понимание *приема*, заимствованное у Аристотеля, который в «Поэтике» определял «технические приемы», соединяющие части и целое как имманентно-конструктивные в их воздействии на реципиента. Если соотношение частей изменяется, то преобразуется и целое. Художественные концепции в XX в. опирались на тезис Аристотеля, согласно которому художественное действие должно стремиться не к реальному, а к интенциональному правдоподобию, уподобляющему «видимость вероятности», ведь правильность в политике и искусстве – вещи разные, в искусстве невозможное становится возможным.

Прием важен как фактор нового расположения материала, как *переработка, изменение заданного порядка*. Подобное изменение приводит к декомпозиции заданных контекстов и образов на их конструктивные составляющие; отсутствует порядок восприятия этих «деталей», все большее значение приобретает их монтажное соединение. Тем самым меняется смысловая доминанта в художественном произведении. Саморепрезентация приема включает аналитическую рефлексию в процесс художественного творчества. Привычные опыты сюжетных картин и «выстроенных рассказов» стали казаться каким-то верхним слоем, маскирующим действительность, вместо того чтобы обнажать ее.

Теперь как бы нет нужды иметь перед глазами «вещи», данные посредством называния, поскольку последовательность слов не преобразуется в непрерывную последовательность мыслей. При анализе стихов Малларме действительно невозможно представить себе наивно-реалистического непосредственного соотношения с изображаемым предметом. Когда читаешь его текст, имеешь дело с чрезвычайно сложной «референцией», многоголосной, перегруженной. И все же из напряженности словесного поля, из напряженности словесной и звуковой энергии сталкивающихся и меняющихся слов строится целое. Слова вызывают созерцания, громоздящиеся друг на друга. В таких стихах ни одно слово не подразумевает того, что оно значит. Но одновременно слово как бы возвращается к самому себе, к своей «чистоте» – таково притязание поэзии Малларме.

Поэт стремился к созданию нового, «чистого» языка, который, однако, невозможно создать, не разрушая самой ткани языка, опутывающего мир. Иными словами, первой стадией редукции языка должна быть стадия разрушения связей между объектами и словами, не отражающими сущности этих объектов.

Подспудное вызревание неканонической установки у певцов «конца века» привело к мнению, что все новшества, вводимые ими, не более чем ущерб и разрушение. Здесь бесспорно то, что запрет на самом деле был нарушен. Однако нелогично выстроенная цепочка впечатлений или разлом строк на неравные ступеньки не означали умственного хаоса, разлома души. В культуре шло накопление нетрадиционных способов работы с материалом, сами приемы оказывались смыслоносными.

В своем предисловии к поэме Малларме пишет: «Сюжет появляется и мгновенно исчезает благодаря динамике изложения, подчиняясь дроблению магистральной фразы, обозначенной в заглавии. Короче говоря, все происходит как бы гипотетично; повествовательные приемы избегаются»³. Это означает, что ни один из способов чтения поэмы не является обязательным.

Не случайно в пояснениях своего замысла для читателей Малларме использует театрално-музыкальные термины: партитура, мизансцена, контрапункт. Его поэма должна звучать, рождаясь каждый раз заново во время исполнения. Она должна разворачиваться во времени. С одной стороны, художественная символика скрывает вещество жизни – ее надо разгадать, чтобы за тканью художественного смыслостроительства разглядеть первые импульсы мироздания. С другой – смыслы бытия, выражаемые искусством, не могут быть переведены с «зашифрованного» языка искусства на язык уже освоенных понятий. Поэтому *музыкальность* становится достаточно «точным» показателем художественной символики. Сам поэт признается, что возникновение новой поэзии ближе «к симфонии, отставив классический стих для одноголосного пения»⁴.

Тонко чувствуя специфику абсолютной наполненности культуры музыкальным языком, Малларме фактически воспроизводит фантазмагорическое действие, центром которого становится фигура художника. В этом смысле одухотворенность его анализа напоминает опыт литературы XX в., когда писатель, растворяющийся в тексте произведения (Ф. Кафка, М. Пруст, Д. Джойс и др.), на себе чувствует загадочность и трагичность реальности.

Остановимся более подробно на проблеме музыкальности в культуре. Традиция применения музыкальных терминов в философии в основном связана с немецким романтизмом. Романтическое неприятие реальной действительности во многом объясняет то особенное значение, которое придавали ранние и поздние романтики музыке, выделяя ее из других видов искусства. Музыку ценили за ее способность могущественным образом влиять на внутреннее, душевное состояние человека. В силу своей слабой связи с конкретными жизненными отношениями музыка рассматривалась в романтической эстетике как образец для поэзии.

К критерию музыкальности как знаку проявления неизъяснимых сущностей многократно обращались в своих произведениях художники и поэты. Ф. Ницше, А. Шопенгауэр, А. Бергсон, В. Кандинский, П. Филонов, М. Шагал и другие считали музыку формообразующим центром творчества.

Здесь можно обратиться за примерами к русскому авангарду. В. Кандинский полагал главным предметом постижения не внешние проявления реальности, а их глубинный внутренний смысл. Апология внутреннего, скрытого за поверхностью явлений, – вот главная особенность теоретических положений Кандинского. «Мир звучит. Он – космос духовно воздействующей сущности. Такова мертвая материя живого духа»⁵. «Внутренняя необходимость», «внутреннее звучание», «внутренняя вибрация» – эти термины употребляются для обоснования новой духовности в искусстве⁶. В этих суждениях художника обнаруживается связь с идеями русских символистов, которая состоит в поиске глубинных начал для постижения духовной правды.

Явления жизни сохраняют в представлении Кандинского тайну, и он говорит об этом «тайном» на «языке тайны», что открывает путь к постижению внутреннего смысла бытия. Разумеется, художник не был первооткрывателем этой темы, но именно в его творчестве она нашла яркое выражение. Идея достижения в теории живописи некоего подобия теории музыки имеет конечной целью создание строгой рациональной системы построения гармоничной формы.

Онтологический статус «звучания» следует понимать как данность, невозможность различения бытия и понятия, души и тела. Всякое звучание есть некоторое «про-ведение», не «видение», а «ведание». Собственно говоря, интерес к онтологии в XX в. привел к поиску категорий, описывающих изменение. *Звучание* как соотношение вечности и времени концентрирует в себе не только философско-историческое осмысление проблемы, но и ее жизненно-музыкальную выраженность. Вечность, будучи «вневременным бытием», как раз и предполагает «ряд вечно следующих друг за другом отдельных частных содержаний»⁷. Музыка всегда совершенно свободна и тождественна своей бесконечности, она вечно куда-то стремится, и в то же время ей некуда вырваться.

В концепции Ж.-П. Сартра абсолютной положительности бытия-в-себе абсурдного и самодостаточного, для которого «в его бытии не идет речь о его бытии», противостоит только музыка, трансцендирующая аморфность и вязкость мира-в-себе. Нематериальность музыки, близость пустоте объединяет ее с поэзией Малларме. Музыка воспринимается как сила, освобождающая от гнета материальности. Джазовая мелодия, которую слушает в кафе главный герой «Тошноты» Рокантен, «не существует – в ней ничего лишнего, лишнее – все остальное по отношению к ней»⁸. В то же время это не значит, что мелодии нет, она есть, но ее бытие не имеет нечего общего с существованием, оно трансцендирует «существующее», которое должно умереть, чтобы родилась музыка. Время музыки – другое время, по сути, время безвременности, абсолютной трансцендентности другого, «чистого» бытия. Так музыка уничтожает аморфное существование, когда мгновения «слипаются» и застывают в вечном настоящем, давая Рокантену надежду на то, что однажды он найдет хотя бы оправдание такому существованию.

Анализу музыки посвящена работа известного американского философа и эстетика середины XX столетия С. Лангер «Философия в новом ключе...»⁹. Под «ключом» она имеет в виду музыкальный ключ, придающий определенную тональность и звучание всему музыкальному произведению. Лангер обращается к тем теориям музыки, которые видят в ней символический смысл как выражение чего-то имперсонального – жизненного порыва, воли. Она – универсальный символ жизненных процессов. Как интеллектуальных, так и физических. Музыка экспрессивна. Она является выражением чувств человека, но не в том смысле, что передает чьи-либо чувства, а только в смысле их изоморфности, общности структуры последовательного развития человеческих чувств и развития тонов в музыкальном произведении. Иными словами, музыка – это тональная аналогия эмоциональной жизни человека.

С точки зрения традиции XX в. *звучание* может быть рассмотрено как характеристика любого (а не только музыкального) произведения. В сфере онтологии искусство усложняет и модифицирует первично ощущаемое бытие, желая его оформить. Для нас особенно важно подчеркнуть *процессуальность* как творческую текучесть сознания, динамизм внутренних состояний человека. «Стремиться – не зная куда; страстно желать – может быть, пустоты... вот что такое музыкальный восторг, – во всей его мучительной беспринципности. И, конечно, этот мир, “беспринципный и вечно играющий”, есть просто “божественная Игра”»¹⁰.

А. Ф. Лосев в работе «Музыка как предмет логики» последовательно проводил мысль о музыке как наилучшей из моделей становления. Музыка нельзя понять и «объять», оперируя чисто логическими определениями. Музыкальное творчество для него – высший тип экстатического страдания. Лосев мучительно ищет выход из ситуации «категориальной зависимости» музыкального эйдоса от «музыковедческого» языкового способа выражения. Речь идет, видимо, о четко осознаваемом порочном круге: либо существует музыка как реальность, не считающаяся с нашими дискурсами о ней, либо наше отношение к музыке, искажающее первоначальный божественный замысел, разрушает первоначальность сотворенного. Гибель категорий языкового пространства оказывается плодотворной для существования музыки. Текст «музыкального мифа» предстает как концентрированное выражение лосевского отношения к музыке и в качестве осознанной попытки конструирования собственной онтологической концепции.

В музыке важен не бесконечный повтор элементов, но возможность преодоления линейности временного потока. Музыка нарушает физическую структуру бытия, приобщая поэта к миру алогичности, и в то же время музыка несет в себе молчание, тишину небытия. Небытие слышится в музыке через тишину пауз и остановок. Человек приходит в мир из молчания и уходит в него, отвечая на звук-зов бытия.

Следовательно, из субстанциональности музыки выводится проблема Ничто. Обратимся к концепции Н. А. Бердяева, видевшим в «Ничто» абсолютную свободу как добытийственную, не сотворенную Богом меоническую свободу. Русский философ развивает учения М. Экхарта, который различал Божество как безличный абсолют и Бога как его персонификацию, и Я. Беме, трактовавшего Бездну как божественное «Ничто» и иррациональную свободу, чистая потенция которой предшествует актуальности Бога.

Не вызывает сомнения, что взгляды Сартра и Бердяева диаметрально противоположны: если для Сартра только «человеческая реальность» способна привести «Ничто», свободу в несотворенное бытие-в-себе, то русский мыслитель провозглашает абсолютную, несотворенную свободу изначальной бездной. Бог в концепции Бердяева находит свое основание в абсолютной свободе Ничто, из которой он явился. Мир и центр мира – человек имеют тварную природу, поскольку созданы Богом, но они созданы из Ничто, пустоты, и поэтому человек также имеет элемент меонической несотворенной свободы. Музыка рождается из Ничто, которое бытийствует *до* бытия и *до* сознания. Подобно Богу в концепции Бердяева, возникающему из бездны абсолютной свободы, музыка рождается из пустоты. Достичь пустоты можно через музыку и поэзию, но для этого необходимо, чтобы *литература стала музыкой*.

Совершенно очевидно, что Малларме также исходил из Ничто, скрытую силу которого он испытал при осуществлении поэтической задачи и в размышлениях о ней. Он увидел Ничто в самом произведении, он испытал отсутствие в действии, на практике, подобно тому, как в небытии почувствовал силу утверждения. Все его замечания о языке стремятся признать за словом способность делать вещи отсутствующими, говорить об этом отсутствии, а затем молчаливо констатировать полное исчезновение. В действительности, проблема для Малларме состояла не в том, чтобы избегать реального, которое, как он чувствовал, захватывало и подчиняло его. Подлинный поиск оказался связанным с другой сферой, где утверждалось чистое отсутствие и где, утверждаясь, это отсутствие уходило от самого себя, оставаясь скрытым присутствием бытия. Отметим, что сложность осознания связана не с самим бытием, действительностью, но с тем, что освобождение от бытия не гарантирует полного освобождения. Постановка проблемы Ничто означает не полное отсутствия бытия, но лишь «бездеятельность» бытия.

Поэтическое произведение Малларме не случайно подчинено законам построения в музыке: очень четкая структура, не допускающая случайных элементов, рождает ощущение запутанного лабиринта. Бесконечные лабиринты рождаются Книгой Малларме. Эти лабиринты Книги подобны картинам современного художника: «Следы стекающих и капающих красок образуют ритмическую, трудно обозримую каллиграфию, где один пласт накладывается на другой, и бесконечную, как космос или микрокосм. Из

этой системы “множественности лабиринтов” невозможно выбраться, и центр закамуфлирован и устранен умножением»¹¹. В конце концов рождается поток макроскопической и микроскопической энергии, в котором все – в одно и то же время гармония и постоянное нарушение. Этот язык может выразить все что угодно, кроме неподвижности. «Это образный язык, но образный в том же смысле, что и нефигуративное искусство, пронизанный диалектикой мелких, но интенсивных изменений, язык для микрокосма, в данном случае для человека, потому что этот язык непосредственно перенимает опыт у того, кто, проходя мимо, наращивает силу его движения, но не реалистической деталью, а абстрактно, так что тот скорее видится подвижной точкой в сплетении сил, а не статичной фигурой в кристаллизованном виде»¹².

Поэтическое творчество, в сущности, имеет ту же трансцендентно-имманентную природу, что и *музыка*. Музыка есть идеальное бытие, в котором преодолевается любое разделение и происходит максимальное расширение индивидуальности. Музыка имманентна человеку, поскольку проходит сквозь него, устраняя разрыв между субъектом и объектом, и в то же время трансцендентна ему, поскольку свидетельствует о бытии сверхчеловеческом, божественном, алогическом.

Поэма Малларме делает возможным соединение поэзии и музыки через предлагаемое чтение вслух. Литературу и музыку объединяет то, что они строят реальность смысла, не имеющего места. Поддерживаемое таким образом виртуальное состояние обращенности как раз и обеспечивает читателю эффект всеприсутствия, характеризуется отсутствием визуальной конкретики, миметического зрительного образа. Потому тексты должны быть краткими и занимательными. Они должны не скрывать лежащие в их основе метафоры, а показывать их. Идеальный текст становится бессловесным, а речь немой. Бессловесность речи и немота текста задают горизонт рассмотрения проблем, внутри которого устанавливается сопряженность авангарда с предшествующей культурной традицией.

Стихотворение дополняется до самого себя, когда *исполняется*. Поэма Малларме ассоциируется не с изображением чего-либо, а скорее с производением пластики, даже с многомерным звуковым пространством музыки. Это – особого рода взаимное сопряжение уникального звучания и многоголосия, благодаря которому каждое слово ставится в центр особой системы координат. Прочитать стихотворение «с толком» не значит истолковать его смысл, главное – сделать его внутренне слышимым, суметь воссоздать в себе звучащую плоть воплотившегося в нем голоса автора. Особенность поэзии состоит в таком выдвигании слова, при котором неповторимость звучания вызывает к жизни неисчерпаемое многоголосие смыслов. Поэтически воплощенный смысл не замыкается в одномерности дискурсивных связей и логически-линейных зависимостей. В качестве идеала поэтического произведения выступает слияние звуков, смыслов в «звуко-образе» или

«звуко-символе», созидающем из единения музыкальности и образности новый предметно-ощущаемый мир.

Структуру поэтического творения принято обозначать словом «текст», который с помощью смысла и звука замыкает себя в нерасторжимом единстве целого. Только теперь не авторский голос выходит на сцену, а текст, в котором разворачивается мизансцена отсутствия; кажущаяся подлинность заступает на место автора, представляя парад его масок. Текст *играется*, и читатель находится в поле предположений при выборе направления движения: «Слова, разбросанные на развороте двух страниц, образуют “группы”, подобные обособленным блокам нотного текста на листе, стоящем перед исполнителем алеаторической музыки: и те и другие можно “считывать” в произвольном порядке, опробуя различные варианты связей»¹³.

В такой структуре повествования изменяется представление о *времени*. Мифологическое время предшествует «я» как инстанции авторствования. Речь идет не о реальном времени, но утопическом, «райском». Поэту Малларме понимает поэзию как «священнодействие». Он предвосхитил прием «самопорождающегося письма» постмодернизма. Поэт говорит о возрождении магии слова. Создавая произведение *о вечном*, Малларме творит и воссоздает эту вечность в момент написания. Данное произведение в определенный момент времени есть лишь момент бесконечного, которое никогда не может быть достигнуто в этом произведении, но к которому оно стремится. Вечность, обретенная в мгновении, в прикасании, противостоит длительности, ибо остановленное, вырванное из контекста мгновение содержит в себе весь мир – «каждая форма есть мир», говорил Малевич, – мир, в котором отсутствует последовательность. Переходя к другому мгновению, не имеющему ничего общего с предыдущим, человек открывает для себя разнообразие нового мира; по сути, он не просто переходит из одного мгновения в другое, но созерцает все разнообразие вселенной, заключенное в одном отдельно взятом мгновении.

В таком мире, взятом как целое, без каких бы то ни было исключений и пропусков, все оказывается связанным друг с другом уже совершенно иначе, чем в мире, данном нам здесь и сейчас. Связь становится не каузальной, но внутренней, объединяющей. Ее решающее значение – отсутствие зазора между временем проявления и проявлением времени. Начало рассказа всякий раз означает точку отсчета времени. Поэтому смысл рассказываемого неразрывно связан с самой последовательностью событий, которая приближается по своей значимости к некоему священнодействию. Его до предела упорядоченное движение и создает возможность понять смысл Слова судьбы. Тем самым произведение становится местом встречи Времени и Вечности.

Можно сказать, что важной категорией для Малларме является *чистое повторение* как повторение неповторяемого, сплошной ритм или ритмизированная пустота. Проблема повторения окажется весьма актуальной для культуры авангарда. У. Эко предлагает поразмышлять над оппозицией «повторе-

ние–инновация» в новой культурной ситуации постмодернизма¹⁴. Авангардистским критерием оценки художественной значимости являлась новизна и высокая степень информированности. Классическая эстетика не стремилась к инновациям любой ценой: наоборот, она рассматривала добротные копии как повторение идеального образца, в то время как авангард с самого начала был настроен на отрицание образцов прошлого. Творчество становится актом упразднения без отрицания, траты без расходования, одним словом – моментом чистой игры. Такое искусство уничтожает наличное, опознанное бытие, чтобы отчетливо показать бездонный мрак чистого присутствия бытия. Это значит, что поэт находит свой материал в очеловеченном мире, точнее – мире, человеком опредмеченном, сотворенном.

Проблема инновации получит развитие в культуре постмодернизма. В культуре классического типа новое – это вечное и изначальное, но не известное ранее. Различие между копией и оригиналом в эпоху неклассики становится эфемерным. Точнее сказать, понятия классической эстетики «оригинал» и «копия» потеряли свое значение. «Если в известном смысле верно, что инновация означает нарушение правил, то указанный принцип свидетельствует о невозможности нового... ибо там, где все разрушено, нарушение правил невозможно»¹⁵. Инновация в эпоху неклассики преодолевает традиционные оппозиции «старое–новое», «оригинал–копия», «тождество–различие», но она не является их диалектическим снятием. Инновация рассматривается как процесс «вторичной обработки», цикл, «обрабатывающий отброшенное» на предыдущих этапах. Отсюда подчеркиваемое постмодернизмом постоянное возвращение знака и, в этом смысле, его неоригинальность. Сам импульс к постижению изначального, истинного, порожден игрой означающих, отсылающих друг к другу. Движение нового обеспечивается только дифференциацией, т. е. непрерывным различием нового от старого, не имеющим никакого содержания, цели, смысла.

Поэма «Бросок костей» не случайно названа П. Клоделем «великой типографской и космогонической поэмой». Разбросанная причудливым образом строка, использование разных шрифтов делают возможным чтение поэмы несколькими способами. Графически наглядно уплотняется и разрежается текст: каждое слово, имея собственный смысл, отодвигается от соседних слов и одновременно соединяется с ними существенной связью. Даже при помощи письменной фиксации поэту удастся передать модуляцию, жест. Причем местонахождение знаков препинания может быть обнаружено через исполнение, голос читающего текст. Ритм, задаваемый во время исполнения поэмы, является тем смыслом события (как со-бытия), к которому стремится читатель.

Отсутствие знаков препинания в поэме порождает неограниченное бытование текста в пространстве. Именно через пунктуацию регулируется игра внутри текста. Точки, запятые, тире существуют ради установления определенного ритма. Ведь точка, рассмотренная как определенный пре-

дел-граница существования в этом тексте, делает его единым, все структурируя и расставляя по своим местам; запятая, как знак контекста, разделяет текучее единство, давая попеременно возможность высказывания различным суждениям. У точки может быть и метафизическое значение. В этом смысле восстановление контроля над текстом и миром означает возвращение в то изначальное состояние, когда мир был только точкой в пустоте небытия. Ж. Пуле отмечает, что неоплатоники и Данте понимают Бога как «бесконечно увеличивающуюся в своем объеме точку, источник... энергии... Небо, природа, все мироздание в его пространственном и временном развертывании существуют лишь постольку, поскольку их существование определяется наличием вечного и вездесущего созидательного центра»¹⁶.

Предвосхищая постмодернистскую игру в искусстве, Малларме превращает свой текст в «вероятностное произведение», которое *может* или *не может* состояться, будет понято *так* или *иначе*. Осколочность, прерывистость, точечность художественного мира Малларме, «неполнота» воплощенности, своеобразная разряженность его слова работают на потенциального читателя. Так что пробелы и пустоты внутри текста – это места читателя, пространства его виртуального присутствия.

Былая поэтика, основанная на повторяющемся размере, неперменной рифме, становится частным случаем стихосложения. Более того, в противовес осознанной установке на восприятие стихов утверждается допущение неисчерпаемого множества неповторимых разновидностей письма, предназначенных для однократного использования. Эта проблематика найдет продолжение в работах философов XX в. Ж. Деррида представит постмодернистский вариант науки о письме – грамматику.

Вслед за древними восточными культурами современная эпоха, потерявшая гарант гармонии мира, понимает письмо как «путь Бога», наделенного сверхценным значением в качестве могущественной силы. Сила письма состоит в непрерывном процессе творения, хранения, накопления знаков, действуя по ту сторону мыслительных оппозиций, категориальных различий «бытия и ничто», «Бога» и «Книги». Письмо переворачивает все оппозиции и оказывается знаковым аналогом бытия: мир как «письмена Бога» и книга как его уменьшенная модель. Образ книги, письма будет неоднократно появляться в культуре XX в. в связи с обозначением границы в пространстве или во времени. Этими образами обозначается переход из одного смыслового мира в другой.

Малларме видел в книге нечто сакральное, высший смысл, явленный через кружево письма. Потребность быть приобщенным к тайнам всеединства привела поэта к замыслу написания великой Книги, в которой бы содержалось исчерпывающее «орфическое объяснение Земли».

С нерушимой верой, будто «все на свете существует для того, чтобы обрести себя в Книге», Малларме долгие годы работал над структурой своего замысла, так и не продвинувшегося дальше набросков. Подобный про-

ект требовал от поэта решительного устранения всякой конкретики земной жизни, отказа от телесности: «Все языки несовершенны, ибо множественны – недостает высшего: если думать означает писать без бумаги и чернил, шепотом даже не проговаривая бессмертное, но молчаливое покуда слово, то разнообразие национальных языков не позволяет никому единственные произносить слова; иначе, в неповторимой чеканке своей, оказались бы они самой воплощенной истиной. В природе, жестокий и явный, царит на это запрет (наталкиваешься на него с улыбкой), дабы не было повода возомнить себя Богом»¹⁷. Писать такую поэму – это точно знать предел, который обозначил Малларме. Из письма к Верлену: «Я пойду еще дальше, сказав: просто Книга, будучи убежденным, что существует одна единственная Книга, которую пытается, не зная того, написать любой, кто пишет, даже Гении... осветить то, что все книги в большей или меньшей мере содержат сплав нескольких полных повествований: впрочем, оно одно – как закон для мира, как Библия, имитируемая народами. Различие проходит от одного труда к другому, и труды эти переносят множество уроков, предложенных в этом неизмеримом конкурсе на подлинный текст, от одной так называемой культурной или образованной эпохи к другой»¹⁸. Сложность данной ситуации для автора состоит в «возможной невозможности» написания такой книги. Писать ее – это не просто знать, что книга не существует и что всегда есть лишь книги, в которых разбивается смысл мира. С потерей теологической веры в гармонию мира разрозненные страницы разных книг уже не связываются в единый текст истины, более того, сама потеря воспринимается как «характерная черта современности».

Для читателя такая поэма дает актуальную бесконечность смыслопорождения, которая разворачивается так, что каждое последующее чтение не упрощает смысл, а наращивает его многомерность, соответственно требующую для понимания все более объемного контекста. Неприятие окружающей предметности, «одержимость Лазурью» приводили Малларме к поэтическому заключению: подлинным бытием обладает лишь *молчание белого листа* бумаги как воплощение всех безымянных несказанностей, ибо «поэзию должна окружать тишина».

Пустота, тишина – это не просто отрицание наличия или говорения, но условие раскрытия сущего для человека. Идея пустоты заключает в себе пустоту абсолюта, способность вмещать противоположные смыслы и неприемлемость любой формы. Любая форма расценивается как промежуточная стадия и не принимается во внимание на существующем уровне. Умение молчать как форма выражения мысли вписывает размышления Малларме в «искусство молчания»: постоянно что-то говоря, поэт молчаливо чему-то противостоит, его молчание о чем-то не менее выразительно, чем речь о чем-то.

Каким образом можно реализовать идею пустоты в искусстве? Является ли искреннее, хотя и литературно несовершенное выражение неспособности передать мысль менее достойным публикации, чем произведение гладко

написанное, но поверхностное? Малларме находит ответ на эти вопросы: все дело в отрицании индивидуального бытия и атрибутов личности во имя отказа от языка знаков, от обозначений, в стремлении к самостоятельно значимой, конечной, реальной структуре. Он находит свою тему в литературе – тему неспособности писать. Предметом его размышлений станет предел его собственной мысли. Несомненно, акцент на ограниченности выразительного потенциала слова обусловлен исторически и выявляет связь с культурной ситуацией того времени. Это означает, что проблема молчания возникает как следствие заявления авангарда о том, что существуют иные пространства жизни, что хаос организует мир подобно порядку, что любая догма или концепция на деле относительна и недолговечна.

Литература должна приобрести статус чистого творчества, не нуждающегося в санкциях. По мысли В. В. Малявина, речь идет о формировании новой стадии человеческого самопознания, когда предметом «драматизации» становятся не отношения людей к природе (стадия Мифа), не отношения людей между собой (стадия Истории), а сам факт межсубъектных отношений (стадия Структуры)¹⁹. Существование «философии структуры» означает отказ от «форм интеллектуального синтеза», конец философии в качестве «рассуждения и диалектики». Философия смыкается с восточной концепцией пустоты как вместилища жизненной силы.

Малларме не только открыл пространство письма, но на себе ощутил его чрезвычайно тревожные симптомы. «Теперь мне остается только умолкнуть, – признается поэт, – не то чтобы я довольствовался экстазом, родственным бездействию, но просто голос человеческий здесь неуместен...»²⁰

М. Бланшо, анализируя стихотворение в прозе «Игитур, или Безумие Эльбенона», приходит к выводу о существовании двух видов молчания у Малларме, связанных с «разным состоянием слова»²¹. «Сырое и непосредственное» слово касается действительности вещей, его предназначение состоит в человеческом «употреблении», оно рефлексивно и обременено историей. Задача «сырых» слов состоит в описании сущностей, поскольку они служат тому, чтобы поставить человека в отношении к предметам. «Сырое, непосредственное» слово является связующим звеном между человеком и миром. Молчание такого слова есть бессловесность, когда его отсутствие может быть заменено невербальным выражением. В обыденном языке умолкает *бытие* языка. Однако Малларме идет к «слову сущностному», «чистому», которое предполагает исчезновение говорящего.

Развивая мысль Бланшо относительно двух видов молчания, можно утверждать, что Малларме определяет значение «сущностного языка» как языка поэтического. Отказ от суеты обыденного мира приводит к выражению поэтического слова. Когда сущее безмолвствует, тогда бытие вновь стремится стать словом, а слово хочет быть. Поэтическое слово более не является словом личности, ибо в нем никто не говорит, а говорящее не является кем-то, но кажется, что говорится одно лишь слово. Язык обретает

всю свою значимость, становится сущностным, язык «сказывает» как сущностное. Согласно Малларме, слова не должны служить обозначению чего-либо, но являться «целью в себе». В поэтическом произведении умолкает обыденный мир и раскрывается вся глубина бытия, которую поэт связывает с ночью. Таким образом, открытие «пространства литературы» предполагает наличие метафизического молчания.

Для того чтобы воспарить над действительностью и окунуться в сферу чистого смысла, Малларме разработал приемы, позволяющие «запечатлеть не саму вещь, а производимые ею впечатления». Этот «виртуоз на поприще... чистоты» (П. Валери) снова и снова усложнял поэтические приемы, пытаясь через них поймать ускользающий призрак.

Автор современного «романа в сносках» П. Корнель проводит интересные параллели между Книгой Малларме, «Черным квадратом» Малевича и библейскими представлениями: «Скрупулезные и запутанные подсчеты в “Книге” напоминают сложные указания о размерах, которые приводятся в видении Иезекииля о храме с его жертвенником... Эта замкнутая законченность побуждает... сравнивать “Книгу” с надгробным камнем, замкнутым и имеющим выход в вечность. Но свободные, летучие страницы образуют динамичную противодействующую силу, которая, благодаря возможности бесчисленных комбинаций, взрывает камень...»²² Интерес к геометрическим фигурам вызван стремлением упорядочить мир при помощи безупречной чистоты геометрии, поиска четвертого измерения нового мира. Тогда желанная гармония возникнет через случайный бросок игральных костей. Малларме находил оправдание в том, что жречество должно изъясняться на языке, непонятном для непосвященных. В его поэме, как в условий реальности вымысла, стирается грань между «существовать, быть» и «творить, выдумывать». Не система символов, вообще не знаковая система должна передаваться произведением. Смутные реалии, лишенные индивидуальности, не обозначающие ничего, кроме самих себя, – вот конечный уровень действительности.

Постоянная погоня за чистотой поэтического выражения заставляет Малларме изобретать все новые способы своего письма. Подобно музыке или беспредметной живописи, поэзия должна передавать лишь смутную душевную настроенность, лишенную связи с конкретными смыслами. Само по себе непонимание со стороны воспринимающих его не смущало: «мыслить – значит рисковать в броске игральной кости»²³.

Поэзия может лишь слышать шепот того, у кого больше нет имени, но кто продолжает апеллировать к истинной сущности языка: «Малларме познал язык так, как если бы сам его создал. Он, писатель весьма темного склада, так глубоко познал это орудие понимания и системы, что на место авторских влечений и помыслов, наивных и всегда личностных, поставил необычайное притязание уразуметь и освоить всю систему речевых выразительных средств»²⁴. Человек в системе Малларме стоит не перед лицом

Бога, а перед бездной. Его реализация – это органическая утрата форм, данных ему определенным временем от рождения. Утрата этих форм составляет суть творческого акта, конечная цель которого – наполненная пустота, где противоречия сняты, где личное потеряно. Само название поэмы «Бросок костей никогда не исключает случайность» обнажает подлинную идею произведения – достоверностью обладает смерть, которая не упраздняется даже через случайность броска.

Малларме не просто предвосхитил активное использование приема молчания в философии и искусстве XX в., но превратил этот прием в смысл. Классические законы стихосложения и интерпретации всегда полагались на замысел автора. Единственное в своем роде движение души обретает право на причастность к поэзии лишь после того, как оно выражено в неприменных смысловых модулах поэтического отклика на жизнь. Так или иначе, смысл, чьим метонимическим замещением выступают «глубина», «сакральное», «экстаз», всегда уже предполагается. Малларме сопротивляется заведомо известному смыслу немотой. Меняется вековая установка поэзии на соответствие высказывания высказываемому, теперь – само молчание «белого листа», независимого от каких-либо канонов и предписаний, понимается как особый смысл. *Молчание в авангарде становится кричащим.*

В. Подорога, анализируя феномен крика у А. Арто и С. Эйзенштейна, приходит к выводу о метафизической природе крика. В обычном состоянии человек выражает себя через правильно артикулируемые слова, находящиеся в определенном порядке. При передаче сильной эмоции, аффекта все состояние человека «изнутри» подчинено этой эмоции. В крике нет слов, но есть «освобождение» от сильных эмоций и переживаний. «Тот, кто собирается кричать или издать один-единственный, но всесокрушительный крик, “находится” *внутри собственного тела, захваченный им и поработанный*»²⁵. Крик должен достигнуть самого себя в метафизической чистоте, стать самим «криком-аффектом», но не должен служить средством выражения каких-либо чувств человека. Заполняя все «внутреннее пространство» человека, полностью подавляя человека изнутри, крик не имеет «внешнего» распространения.

Метафизическая чистота приравнивает крик к молчанию. Здесь крик рассматривается не только как бурное выражение аффекта в звуке, но и как сильнейшее воздействие энергии, «немоты» крика, который не может быть услышан воспринимающим. Энергия крика настолько поражает воспринимающего, что вместо крика слышится молчание. Авангард решает для себя проблему видимого, пластического выражения чистого молчания, настолько чистого, что ему нельзя приписать никаких психологических свойств. Поэтика авангарда не только бытие *на границах* между криком и молчанием, но и на пределе такой выразительности. Можно обозначить ситуацию авангарда как постоянно меняющую свою границу напряжения. При этом выразительность авангарда, рассмотренная как *становление*, есть одновре-

менное нахождение и в молчании и в крике, т. е. в двух различных и одновременно единых ситуациях.

Выразительность авангарда следует рассматривать как модальность: не то, что выражено, и не то, что не может быть выражено в процессе постоянного выражения. Это *возможность* создания целостного выражения, возможность, которая никогда не может быть *полностью* актуализирована, но без которой *невозможно* создать выражение.

Итак, подводя итоги нашего исследования, следует признать факт глубинной связи творчества Малларме и неклассической культурой XX в. Если мы настроимся на такое обращение со словом, которое было характерно для европейского литературного авангарда с его игрой слов-синонимов, антонимов, метафор, различных звуковых ассоциаций, мы получим в результате представление о постмодернистской игре с языком.

Открыв столь важный для искусства XX в. прием графического изыска, Малларме приблизился к тайне самопорождающего письма. Эта тайна или загадка заключалась в невозможности «упразднить случай». Поэтика письма Малларме проверяет и раздвигает пределы смыслового мира, отсылая к беспредельному.

Само *творчество* поэта можно рассматривать *как игру* по поводу создания Книги, которая так и осталась замыслом автора, сожалеющего о невозможности дать «орфическое объяснение Земли». Поэму «Бросок костей» можно представить как эпитафию к Книге, которую вообще никогда не удастся написать. Неполнота каждой попытки написания Книги будет связана с тем, что мир предстает перед человеком не в бытии, а в становлении. Каждая неполнота стремится к полноте, но никогда ее не достигает. В этом состоит парадоксальность мира.

Малларме понимал, что задача исчерпывающего истолкования стихотворения неразрешима, но и сама идея «чистой» поэзии никогда не может быть полностью реализована. Вся игра затевалась поэтом с целью получить при помощи поэзии непреложный закон мирового всеединства. Но случай вновь восторжествовал над изоцированной выстроенностью словесно-стихового потока. В мире, в котором происходит становление и развитие, царит не достоверность свершившейся смерти, а «вечные муки умирания». Заслуга открытия Малларме состояла в отрицательном результате: случайность не может привести к Абсолюту, богатство вселенной несводимо к удачной комбинации. Название поэмы «Бросок костей никогда не исключает случайность» есть ответ, в котором сохраняется вопрос. И «ответ» позволяет предполагать, что движение является не развитием возможности (даже возможности небытия), но приближением к той точке, где творение противостоит невозможности.

XX век, век глобальных экспериментов и поисков новых средств выражения, завершен. В то же время он еще не закончил своего онтологического присутствия во временном протяжении Нового времени: век нынешний

событийно и духовно соизмеряет себя с отрефлексированными выводами века предыдущего. Конструктивное значение подобного соизмерения состоит в понимании того, что усложнение социальных взаимосвязей приводит к взаимодействию различных способов мировосприятия, вследствие чего становится возможным *сосуществование* и *взаимовлияние* различных философских систем и художественных картин мира.

¹ *Малларме С.* Стихотворения, проза / Верлен П., Рембо А., Малларме С. // Стихотворения, проза. М., 1998. С. 59.

² Там же. С. 534–535.

³ Там же. С. 545.

⁴ Там же. С. 546.

⁵ *Кандинский В. В.* Избранные труды по теории искусства: В 2 т. М., 2001. Т. 2. С. 225.

⁶ См.: Там же. Т. 1. С. 96–156.

⁷ *Лосев А. Ф.* Из ранних произведений. М., 1990. С. 383.

⁸ *Сартр Ж.-П.* Тошнота // Стена: Избр. произв. М., 1992. С. 173.

⁹ См.: *Лангер С.* Философия в новом ключе: Исследование символики разума, ритуала и искусства / Пер. с англ. М., 2000.

¹⁰ *Лосев А. Ф.* Указ. соч. С. 267–268, 272.

¹¹ *Корнель П.* Пути к раю (комментарии к потерянной рукописи) / Вступ. М. Павича // Иностран. лит. 1999. № 5. С. 167.

¹² Там же. С. 181.

¹³ *Махов А. Е.* Черед бросать кость: Бог, Николай Маркевич, Лев Толстой, Стефан Малларме, Пьетро Чероне, Пьер Булез, Джексон Поллок и другие // Апокриф: Культурол. журн. 1993. № 2. С. 80–81.

¹⁴ См.: *Усманова А. Р.* Умберто Эко: парадоксы интерпретации. Минск, 2000.

¹⁵ *Гройс Б.* Инновация как вторичная обработка // «Мысль изреченная...»: Сб. науч. ст. М., 1991. С. 132.

¹⁶ Цит. по: *Токарев Д. В.* Курс на худшее: абсурд как категория текста у Даниила Хармса и Сэмюэля Беккета. М., 2002. С. 205.

¹⁷ *Малларме С.* Указ. соч. С. 583.

¹⁸ Цит. по: *Деррида Ж.* Письмо и различие / Пер. с фр. М., 2000. С. 18.

¹⁹ *Малявин В. В.* Театр Востока Антонена Арто // Восток–Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1985. С. 216.

²⁰ *Малларме С.* Указ. соч. С. 569.

²¹ *Блانشо М.* Пространство литературы / Пер. с фр. М., 2002. С. 31

²² *Корнель П.* Указ. соч. С. 173–174.

²³ *Делез Ж.* По каким критериям узнают структурализм? // Марсель Пруст и знаки. СПб., 1999. С. 143.

²⁴ *Валери П.* Об искусстве: Сб. / Пер. с фр. М., 1993. С. 379.

²⁵ *Подорога В.* Феноменология тела. Введение в философскую антропологию: (Материалы лекционных курсов 1992–1994). М., 1995. С. 89.

Н. П. Лукаш

ПОВСЕДНЕВНАЯ КУЛЬТУРА СОВЕТСКИХ ШЕСТИДЕСЯТЫХ

Одной из центральных проблем в отечественной науке является проблема осмысления событий недавнего прошлого: всесоюзные стройки, превращенные в долгострои, экономические реформы, миллионы искалеченных войнами и репрессиями жизней, необдуманная распродажа природных ресурсов, долгое пребывание культуры под жестким партийно-государственным контролем и пр. От культурно-исторического наследия невозможно отказаться, еще раз не взвесив ценности, не ужаснувшись потерям и не задумавшись над своим долгом перед последующими поколениями.

В общественных науках возрос интерес к теоретическому осмыслению проблем изменения и реформирования общества как целостной и сложной системы. С конца XX в. и по настоящее время в России происходят глобальные политические, социальные и культурные изменения. Динамика этих изменений недостаточно исследована не только потому, что мы сами являемся их участниками, но и потому, что нет определенной социальной и гносеологической установки для их анализа, которая разделялась бы большинством российских ученых. Значительным шагом могло бы явиться обращение исследователей к истории отечественной культуры, чтобы найти некую прочную социокультурную основу для управления процессами современности.

В истории культуры России можно выделить целый ряд ярких культурно-исторических этапов: языческая Русь, Киевская Русь, Русь периода монголо-татарского нашествия, Московское царство, императорская Россия, советская Россия и постсоветская Россия. Каждый из них обладает присущими ему характерными особенностями развития социально-экономических, политических и культурных отношений, но одновременно привносит что-то и в общую копилку российской культуры. «Структурировать культурное пространство современного мира, которое мы сознательно модифицируем, невозможно без обращения к опыту прежних поколений. Опора на традицию – необходимый фактор прорыва в будущее. Поэтому, как всегда бывает в переломные эпохи, обостряется интерес к истории, появляются многочисленные попытки постигнуть культуру прошлого, в системе которой существовали формы культурного пространства, не утратившие значения для современности»¹.

Повседневность как специальная область культурно-исторических исследований была обозначена и стала популярной относительно недавно. Категория и тема частной жизни оставалась за кадром исследований в отечественной науке: частной жизни в нашем обществе как бы не существова-

ло, она приносилась в жертву государству, политике, власти. Ситуация изменилась в последние десятилетия, это нашло отражение как в отечественной, так и в западной философии, социологии, культурологии.

Хотя основные сюжеты повседневности, такие как быт, одежда, труд, отдых, обычаи, в отдельных аспектах рассматривались давно, системно изучаться они стали только в последние годы. Появилось достаточно большое количество монографий и статей как зарубежных, так и отечественных авторов, посвященных повседневности. Тема повседневности была маргинальной для классической традиции, поскольку недостойной рефлексии считалась сама повседневность как определенная сфера и способ жизни. В современных исследованиях, в рамках воссоздания интереса к данной теме, возвращаются имена тех, кто стоял у истоков создания этого направления. В России таким учеными являются: М. А. Барг, М. М. Баткин, М. М. Бахтин, М. М. Брагина, А. Я. Гуревич, С. В. Ешевский, И. Е. Забелин, Н. И. Костомаров, Л. П. Карсавин, Г. С. Кнабе, Е. А. Терещенко; за рубежом – А. Бокуэ, С. Бойм, Э. Э. Виолле-ле-Дюк, П. Гиро, Э. Фукс и др. Среди современных российских исследователей, занимающихся вопросами повседневности, – С. Журавлева, Е. Золотухина-Аболина, Н. Козлова, В. Козырьков, А. Соколова, И. Утехин и др.² Названные авторы изучают проблемы быта, семьи, здоровья населения страны, общественно-политические умонастроения различных социальных групп, ценностный мир человека.

Критически обработанные специфические понятия советской культуры («быт», «мещанство», «русская душа»), социально-психологические взаимоотношения в коммунальных квартирах питают художественные стратегии современной литературы и искусства, существенно меняют классическую парадигму изучения культуры на основе реконструкции ее идеальных смыслов и значений.

В качестве особого исторического рубежа необходимо выделить советскую культуру быта 60-х гг. XX в. Повседневная жизнь и ее элементы взяли на себя функцию эмоционального общественного самовыражения, которая так долго была монополией идеологии, слова, искусства. «Повседневное – это наше хорошо забытое настоящее... Самоочевидность повседневности делает ее особенно неуловимой. Труднее всего найти вещь, потерянную на видном месте»³. Говоря о культуре повседневности, следует отметить, что, с одной стороны, она призвана сохранять традиции, ориентировать человека на их поддержание, а с другой стороны – «адаптировать» их в современном мире. Она также является регулятором отношений человека и общества, своего рода «отражением» социокультурной ситуации определенной эпохи⁴.

В современном российском обществе неоднократно были «дезинтегрированы» экономическая, политическая и правовая структуры, во многом разрушены субстанциональные формы культуры (частно-бытовая, городская, сельская и др.), поэтому обыденная жизнь людей регулировалась не куль-

турой, а политической идеологией и репрессивными органами при отсутствии многих институтов повседневности (традиций, ритуалов, частной сферы и др.)»⁵. Комплексное видение отмеченной тематики позволяет сформулировать эту проблему как обращение не только к достижениям отечественной культуры и ее историко-культурному наследию, но и к таким сложным сторонам культурного бытия, как обыденность, реальность каждодневного существования человека, общества. Временные рамки могут быть ограничены одним днем, годом, десятилетиями или столетиями.

Культурные явления и процессы, объединяемые понятием «культура повседневности», повторяются в сравнительно неизменном виде на протяжении жизни нескольких поколений и составляют в совокупности определенную традицию мышления и поведения человеческих общностей, коллективов, масс. Несмотря на некоторую консервативность и неизменность, культура повседневности имеет свою историю, поскольку соответствующие ментальные структуры, хотя и очень медленно, но изменяются от одной культурной эпохи к другой. Будучи тесно связана с природными и климатическими условиями, этническим и национальным своеобразием определенного народа, исторически сложившимся бытом, обрядностью, трудовой деятельностью, досугом, культура повседневности несет на себе печать регионального, эпохального и этнокультурного своеобразия.

Актуальность изучения культуры повседневности в СССР обусловлена возрождающимся интересом к историческому прошлому общества. Несмотря на достаточное количество исследований в области частной жизни человека, факторы, определившие институциональный статус понятия «советская культура повседневности» в отечественной науке, еще не являются в достаточной степени освоенными. С этой точки зрения неслучайным является тот факт, что культура повседневности СССР постепенно превращается в объект научного направления, изучающего отдельные факты частной сферы жизнедеятельности общества, по преимуществу уже забытой. Внимание к культуре повседневности выросло настолько, что можно говорить о так называемой моде на это направление. Десакрализации подвергаются мифы советской идеологии, начиная с лозунгов и заканчивая массовыми песнями.

Советская культура – неотъемлемый этап в истории культуры России. Его критический анализ – это не только связь с прошлым, но и мост в будущее. Поэтому изучение, осмысление, понимание культурных процессов, имевших место и продолжающихся в России сегодня, не только возможно, но и необходимо. С другой стороны, советская культура – часть общемирового культурно-исторического процесса: ее развитие подчинено тем же закономерностям, что и вся культура XX в. Влияние советской культуры (несмотря на сложность и опосредованность взаимосвязей) на мировую было значительным, а в некоторых областях (наука, музыка, театр и др.) огромным. Таким образом, предметом анализа является совокупность ментальных структур советского обыденного сознания и поведения в их исторической дина-

мике. Поскольку именно ментальность выступает в качестве фундаментального основания социума и воплощается в повседневной культуре, в ней проявляется этническое своеобразие и национальный характер.

Советская культура повседневности — детище Великой Октябрьской социалистической революции 1917 г., экономических, социальных и культурных преобразований в советском обществе, выразивших объективные закономерности его исторического движения к социализму и коммунизму. Советская культура основана на приоритете коллективного над личным, на вере в патернализм государства и представляет собой идейно-эстетическое единство динамически взаимодействующих национальных традиций, художественный опыт каждой из которых становится общим достоянием. Пути советской культуры повседневности определялись общеисторическими закономерностями развития социалистического общества, ленинской национальной политикой Коммунистической партии, обеспечивающими расцвет, сближение и взаимообогащение культур социалистических наций и народностей. Культура советского периода чрезвычайно неоднозначна, в ней есть и плюсы, и минусы. В СССР с первых дней установления советской власти появились общие идейно-политические и культурные устремления: защита завоеваний революции, социалистическое переустройство всего общественно-бытового уклада, восстановление разрушенного Первой мировой войной, интервенцией и контрреволюцией народного хозяйства, создание социалистического общества, новой культуры; утопия о «светлом будущем», обществе справедливости и достатка вселяла надежду в сердце советского человека, утомленного тяжелыми условиями быта. Необходимо также помнить, что одна из центральных идей этого времени — идея коллективизма — не была чужда России, для которой идеалы коллективного спасения и общинного хозяйствования являлись вполне традиционными. В условиях тоталитарного контроля и коммунальности элементы соборности, которые сохранялись в жизни коллективов, были своеобразной самозащитой личности и специфической формой проявления ее свободы.

Советский быт был устроен по модели двоemiрия: официальное, государственное устройство контрастировало с внутренним пространством «частной комнаты». Все пространства, являющиеся не личными и не государственными (коридор, лестничная площадка, двор), составляли пограничную зону между «личное» и «общественное» — *topos, lieu commun*⁶. Промежуточное пространство для советского человека незначимо и невидимо. «Центральной метафорой советского общежития» стали коммунальные квартиры. Их возникновение было результатом не только послереволюционного жилищного кризиса, но и революционного эксперимента в последующей повседневной жизни⁷.

Этнологи и социологи накопили большой опыт изучения повседневных практик, которым они могут поделиться с историками. Например, в «Очерках коммунального быта» И. В. Утехина на основе семиотического анали-

за пространства квартиры, находящихся в ней предметов и мебели, а также бесед с ее жильцами предлагается оригинальная реконструкция мировосприятия обитателей коммуналок советской эпохи, с их понятиями о социальной справедливости, стратегиями поведения и т. д.⁸

Коммунальная квартира, как было отмечено, стала метафорой советского общежития, «обживания» утопических и бюрократических моделей повседневной жизни. Коммунальная квартира являлась подмостками, на которых разворачивалась личная жизнь соседей. Главным качеством этой действительности был страх вмешательства в интимное пространство. Следствием этого страха явилось массовое хамство, апатичность и всевозможные отклонения от коммунальной социальности. В 60-е гг. возникла так называемая «кухонная культура» – иная форма коллективности, не официальная, а скорее аполитичная, но включающая неписанное соглашение о нарушении пределов пространства власти⁹.

В середине 60-х гг. в СССР сравнялась численность сельского и городского населения. В широких масштабах велось типовое индустриальное жилищное строительство, позволившее начать расселение коммунальных квартир. Развивалось массовое телевидение, сначала черно-белое, а потом и цветное. В семьях рабочих и служащих появились такие предметы бытовой техники, как холодильники, стиральные машины, радиолы и магнитофоны, а в некоторых наиболее обеспеченных – личный автотранспорт. Все это делало население более автономным в отношении коммунально-коллективистской сферы, а с другой стороны – более зависимым от рынка товаров массового потребления. Возникли и новые формы культурного проведения досуга: туризм, любительская фотография, молодежные и артистические кафе, клубы по интересам.

В это время в общественном сознании утверждался приоритет личности, индивидуальности, творческого потенциала в каждом человеке. Образовывались своеобразные зоны дистанцирования от публичного пространства власти, с характерными для них символикой и ритуалами, например широко известный Клуб самодеятельной песни. Такое замечательное явление, как творчество автора-исполнителя В. Высоцкого, также невозможно верно понять и оценить, не принимая во внимание изменений, происходивших в бытовом укладе и массовом сознании советских людей. В литературной и общественной жизни большую роль играл журнал «Новый мир», которым руководил поэт А. Т. Твардовский. Выдвинулось новое поколение поэтов – Б. Ахмадулина, А. Вознесенский, Е. Евтушенко, Р. Рождественский и др. Противоречивость культуры советского общества 60-х гг. проявляется также в том, что в условиях цензуры, идеологического давления она давала непревзойденные всходы во всех видах искусства.

Как отмечает Е. В. Золотухина-Аболина, чувство единства каждого советского человека с родиной и народом находило выражение не только в ратных подвигах или напряженном труде, но и в таких формах, как массовые

празднования и демонстрации 9 мая, 23 февраля, 8 Марта, 1 Мая или 12 апреля и пр. «Торжество родины воспринималось как личный праздник. Единая целостность “советский народ” все-таки существовала, хотя сегодня есть много желающих опровергнуть этот факт, был и советский патриотизм»¹⁰. В данном аспекте тема общественности, социальности выражена особенно ярко.

Коллективные мероприятия, объединяющие людей, были особыми формами общения и повседневной человеческой коммуникации: праздники, дни рождения советские люди отмечали не только в семье, но и в производственном коллективе. Существовали традиции и совместного отдыха (воскресные выезды за город, на природу), была взаимопомощь (добровольные сборы средств для нуждающихся, помощь при переезде на новую квартиру и т. д.). Повседневная жизнь советских людей не ограничивалась семейным бытом, а во многом определялась и производством.

Коммуникация может быть охарактеризована как некий диалог. Она включает в себя следующие составляющие: производство, сохранение, распространение и потребление культурных ценностей в определенное время и в определенном месте. Культурные ценности, существующие в предметной и деятельностной форме, могут быть ценностями собственно культурной деятельности или сопутствующими ей. Эта деятельность не воздействует на сознание, является прагматичной, но в ней есть своя культурная сторона. Также не стоит забывать, что повседневное – источник и фон особых форм жизни, источник функционирования культуры и самого человека. Так, праздник имеет начало и конец, но его очерченность может быть выявлена только на фоне и в пространстве элементов повседневного. Специализированное, рожденное развитием отдельных элементов повседневного, формирует свою повседневность, которая может органично войти в обычную жизнь или противостоять ей, утверждая себя в качестве ее более высокого уровня. Возникают привилегии, престижные ценности, элитные социальные слои и соответствующее потребление.

Термин «повседневность» означает реальность, фактичность. Это мир обыденной жизни, где люди рождаются и умирают, радуются и страдают. Реальность повседневной жизни, характеризующаяся ощущением фактичности, самоданности и очевидности, выступает как признаваемый всеми порядок, указывающий на особый характер времени, на специфический, ординарный способ бытия. Феноменологическая социология раскрывает повседневное сознание как горизонт, в котором «уравниваются», типизируются различные частные перспективы. Следует признать характерным для обыденного сознания способность соединять природный, социальный и субъективный миры, образовывать общее поле понимания их различных смысловых интерпретаций¹¹.

Обыкновенные нормы, правила, устои, по которым существуют люди, не являются предрассудками и заблуждениями, подлежащими критике и устарению. Особенности норм и ценностей, правил и представлений людей

обсуждаются в открытых дискуссиях, но оказывают кратковременный эффект на матрицы повседневного поведения. В свете этого представляется разумным и целесообразным обратиться к изучению повседневных практик, в которых разнородные дискурсы переплетаются и уживаются.

Повседневность — это не только мысли и переживания людей, но и деятельность, регулируемая нормами и институтами. Поэтому надо рассматривать повседневность как сложную ткань переплетения различных порядков, компенсирующую ослабление или разрушение их в одном месте за счет усиления в другом, и как сеть особым образом устроенных дисциплинарных пространств.

¹ *Выгузова Е. В.* Элитарные клубы в культурном пространстве России конца XVIII – начала XX в.: Автореф. дис. ... канд. культурологии. Екатеринбург, 2005. С. 3.

² См.: *Козлова Н. Н.* Горизонты повседневности советской эпохи: (Голоса из хора). М., 1996; *Журавлев С. В., Соколов А. К.* Повседневная жизнь советских людей в 1920-е гг. // Социальная история: Ежегодник, 1997–1998. М., 1998; *Козырьков В. П.* Освоение быденного мира. Социокультурный анализ. Н. Новгород, 1998; и др.

³ *Бойм С.* Общие места: Мифология повседневной жизни. М., 2002. С. 10.

⁴ См.: *Кнабе Г. С.* Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1994. С. 58–65.

⁵ *Козырьков В. П.* Образы повседневности и проблема их целостности // Наука и повседневность: основания науки в цифровом обществе: Материалы 4-й межвуз. науч. конф. 3–5 дек. 2001 г., г. Н. Новгород. Н. Новгород, 2002. Вып. 4. С. 8.

⁶ См.: *Бойм С.* Общие места: Мифология повседневной жизни // Культурология: Дайджест. 2004. № 3 (30). С. 20.

⁷ См.: Там же. С. 20–21.

⁸ См.: *Утехин И. В.* Очерки коммунального быта. М., 2001. С. 25–38.

⁹ См.: *Бойм С.* Общие места: Мифология повседневной жизни // Культурология: Дайджест. 2004. № 3 (30). С. 17–22.

¹⁰ *Золотухина-Аболина Е. В.* Курс лекций по этике. Ростов н/Д, 1999. С. 314.

¹¹ *Марков Б. В.* Понятие повседневности в гносеологии и антропологии // Научная рациональность и структуры повседневности. СПб., 1999. С. 15.

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Е. В. Пенионжек

О ПОНЯТИИ «ВРЕМЯ» В ХРИСТИАНСКОЙ КАРТИНЕ МИРА

Христианство представляет мировое бытие в пространстве и времени посредством идеи порядка, т. е. гармонизированного космоса, в отличие от хаоса. Мировой порядок связан с представлением о Боге, измеряющем христианский космос. Для религиозного сознания характерно представление о мире как упорядоченной системе вследствие воли Бога, который находится абсолютно вне космических пределов. Космическое устройство – это «иго суеты – космическая маята “неразрешенной” твари»¹. Движение небесных тел – это тягостное движение материального мира, необходимое для откровения о сути неподвластного звездам божественного мира.

Согласно Августину Блаженному, божественный мир находится вне круговой смены скользящего времени. Христианский космос получает свою меру от Бога, т. е. Бог определяет меру кругового обращения христианского мира. Согласно христианскому мировоззрению, Бог задал миру только один цикл – цикл движения уникальных событий, ведущих к всеобщему спасению праведных. В христианской традиции время в аспекте жизненного существования становится понятием «мир» (в историческом и временном его понимании), что позволяет *соединить непостижимое божественное с материальным миром*.

Бог, являясь источником веры, находится в застывшем постоянном «теперь». Божественному существу присуща неотделимая от него статичная вечность, которую нельзя измерить, она не изменяется, следовательно, вечность – это вневременное состояние. Время же переживаемо. Время противопоставляется вечности, присущей Богу или абсолютному Духу. Во времени все возникает и исчезает. Время является формой земного существования,

а вечность – областью божественного Абсолюта. Время появляется в результате божественного творчества в качестве меры для измерения вещей.

Мир христианина – это мир движения от временного состояния к вечному через преодоление исторического времени путем спасения, своеобразный цикл движения. Мир необходимо должен «свершиться» во времени, преодолеть несение вещей в истории. *Время необходимо сосуществует со своим окончанием*, которое, безусловно, важнее настоящего момента, лишь ведущего к окончанию времени и указывающего на конец времен.

Необратимость времени, исключая бесконечное «топтанье на месте», оборачивается *эсхатологическим оптимизмом христианского мира*, надеждой на объединение космического мироустройства с создателем – творческой силой упорядочивания, логической системой знания, выраженной в Новом Завете. Эсхатологический оптимизм выражается благовестием, которое необходимо как условие для реализации вневременного в рамках знамений времени. Знамения времени как бы устраняют временное, побуждают оставить то, что позади, и устремиться вперед к новому, возведенному новостью благовестия, к цели священной истории.

Однако оптимизм эсхатологизма исчерпывается в тот самый момент, когда ранние христианские авторы, отталкиваясь от какой-либо точки в конце или начале истории, *отрицают историю, объясняя, как будет происходить окончание истории, переход истории в метаисторию, в завершающую фазу цикла*. Богословы пытаются чувственно описать и тем самым проникнуть здесь и сейчас в сокровенность «будущего века». «Апокалиптикам очень трудно и очень страшно представить получателями откровения лично себя; для их совести легче взять на себя роль поздних хранителей тайных пророческих преданий, размышляющих над древним пророчеством, вычисляющих сроки его исполнения»². При этом давно известное из прошлого объявляется будущим. Писатели стремятся к удвоению (выраженному, например, в использовании псевдонима) своего текста, с одной стороны, исходящего из внеисторического времени, с другой стороны, направленного в конкретные реалии общества. *Двуликость* позволяет созерцать прошедшее (и настоящее) в качестве будущего. При этом отрицается настоящее и прошедшее, они выставляются как будущее, вместе с этим отрицается и само необратимое историческое время. История предстает в снятом виде в желании «от нее избавиться»³.

Всякое событие, которое совершается во времени, – это событие, иносказательно повествующее о вневременной сфере. Аллегория в качестве литературного приема христианских апологетов не дает отрицанию истории развернуться во всю мощь. Вневременная сфера и события исторического времени сочетаются между собой только через круговращение событий, несущих иносказательный смысл. Можно даже сказать, что *аллегорическое толкование отрицает отрицание истории и синтезирует замкнутый священный круг* «на конечном, прямом, узком пути, имеющем цель»⁴.

Оппозиция времени и вечности проявляется на качественном уровне. «Духовный путь откроет возможность соприкоснуться с вечностью еще на земном пути»⁵. Такая возможность может быть найдена человеком, а также народом, коллективно исповедующим единую религию, или государством как пространством единой веры. Следовательно, мир человека, народа в целом или государства нельзя противопоставить миру иному, миру вечного божественного. *Вечность провоцирует вхождение в иной статус существования посредством преобразования реальности.* Хотя качественно определенная вечность отделима от понятия земного времени, земное время все же в значительные моменты «прорывается» в вечность.

Земное время христианина – это время стремления: оставив земное, переместиться в вечность божественного. Пространство человека осмысляется и измеряется временем: события всегда происходят в каком-либо месте. Время, заполненное событиями, воспринимается в пространстве.

Время становится областью Бога, если события определяют выбор жизненного пространства. Человек, совершая преобразования окружающего, воскрешая то или иное состояние, может обратить необратимое время, а также сделать его застывшим и статичным, т. е. уподобить вечному.

Примером подобного отношения к проблеме времени могут служить и библейские тексты, и сочинения отцов церкви. В Священном Писании пророчество имеет определенное время – прошедшее пророческое, которое используется для обозначения будущих событий, но видимых лишь избранныкам Божиим. Провозвестие израильских пророков укладывается в слова Исайи: «И мы видели его». Избавление от тьмы настоящего рассматривалось в Ветхом Завете вкупе со страданиями народа и избранника Божьего для завершения времени, прорыва в вечное.

Более ярким примером синтезированной священной истории является корпус сочинений византийского неоплатоника Дионисия Ареопагита с комментариями Максима Исповедника, где автор показывает историю как мир четко выстроенной иерархии. История Дионисия Ареопагита – это упорядоченное, благое состояние, «целесообразное и смыслообразное, то есть отвечающее эсхатологическому назначению и символическому содержанию»⁶. Благое означает возможность завершения, разрешения в «будущем веке» в «занебесном мире», на новом, ином уровне сакрализации.

В состав корпуса сочинений Дионисия Ареопагита входят тексты: «О божественных именах», «О церковной иерархии», «О таинственном богословии», «О небесной иерархии», а также тексты десяти посланий. «Ареопагитики – это пример текста, религиозного по форме и философского по содержанию»⁷, что говорит о развитии философского знания и формировании богословия как зрелой формы мировоззрения, а *широкое распространение комплекса текстов Дионисия Ареопагита свидетельствует о глубоком интересе к воспроизведению целостной мировоззренческой концепции*

ции организации жизни общества, которое иерархически должно представлять бытие небесное.

Причиной всякого ума и смысла, всякой премудрости и сознания является, по Дионисию Ареопагиту, Божья премудрость. Чувства – это эхо премудрости. Мышления и чувства человека, как явления временные, обязаны своим бытием вечной премудрости, и именно причастность к ней объединяет человека с Единым, чье единство превышает единицу. Но при этом человек не гибнет, а спасается, потому что именно эта причастность выступает как основа его – и временного, и вечного – бытия.

В сочинении «О небесной иерархии» Дионисий Ареопагит описывает чины небесных существ – ангелов, которым свойственно обитать в мире божественного и спускаться в мир материи. Знание об этом способствует человеческому обожению. Человек, постигая небесную иерархию, сам входит в область иного путем уподобления доступному: так, с помощью священных символов чувства приводят человека к постигаемой умом вершине небесной иерархии. Посредством применения «неподобного подобия» к существам сверхмира человек понимает их влечение к Богу как божественную любовь к превышающей слово и разум невещественности и как желание созерцания, а также вечной умственной причастности сиянию творца. Неудержимость воспринимается как «стремительность и необратимость, воспрепятствовать которой ничем невозможно по причине беспримесной и неизменной любви к божественной красоте и всецелого уклонения к воистину желанному»⁸.

Согласно Дионисию Ареопагиту, иерархия – это священная организация, знание и деятельность, воспринимающие образы Бога. Через ступени иерархии возможно возведение к осияниям, являемым от Бога, для богоподражания. Бог каждому передает свой свет. Целью иерархии является уподобление по мере возможности Богу и соединение с ним. Бог наставляет «во всяком священном художестве и действии»⁹ человека, наблюдающего божественнейшее благолепие и становящегося уподобленным Богу в круговом движении вокруг Бога, «прозрачайшими незагрязненными зеркалами, приемлющими луч светоначала и богоначалия, священно наполненными даруемым светом»¹⁰. По законам Бога свет сияет «из одного в другом». Очищение человека происходит посредством освобождения от неодинаковости в исполненности светом.

Человек способен видеть, имея силу «всенепорочных очей ума»¹¹. В созерцании происходит приобщение к совершенствующему художеству как передача непорочности через свет. Возведение к божественной сопричастности совершается через благодать, естественно присущую Богу, что доступно для подражания. Благодать изливается через видения, возводящие созерцающих к божественному. Причастность к искусству богоначалия производит очищение, просвещение и совершенствование. «Просвещение божественным знанием, через которое очищает несозерцавшего то, что те-

перь выявляется осияниями и совершенствуется светом, усвоенным искусством святейших посвящений»¹².

Силой, которой характеризуется восхождение, Дионисий Ареопагит называет мужественность в действиях, позволяющую не изнемогать в осияниях, возводиться к богоподражанию, не оставлять богообразного движения, взирать на Бога, делаясь его подобием, обращаться к Богу, нисходить, подавая силы другому. Ангелы, так же как и люди, приобщаются к божественному через уподобление по принципу: вторые через первых. Этот принцип-Логос является символом вечного стремления к Богу в настоящем как преодоления временности. Символом переходящего совершенствования является переход вести от одного к другому: чрез ангелов к людям.

Дионисий Ареопагит заостряет внимание на том, что людям дано восходить к сверхсущественному началу посредством ангелов, людям дано менее совершенное, нежели ангелам. Когда человек обращается ввысь к соединению с ней посредством божественных осияний, то становится богоподобным.

Двухъярусный мир христианского мировоззрения – это мир истории, которая, заканчиваясь, приведет к единению временного и вечного. Историческое время человека или общества в состоянии прорваться в вечность посредством отрицания окончания истории, желая узреть божественное здесь и сейчас. В святоотеческой литературе выработан прием аллегии, который позволяет осадить подобное желание. Однако двуликость в созерцании онтологизированной концепции мироздания способствует постижению иерархии упорядоченного бытия мира духовного, а вместе с ним и материального, что составляет неотъемлемую часть представлений о времени в христианской картине мира.

¹ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 90.

² Там же. С. 99.

³ Там же. С. 100.

⁴ Там же. С. 102.

⁵ Яковлева Е. С. Фрагменты русской языковой картины мира. М., 1994. С. 89.

⁶ Там же. С. 109.

⁷ Ионайтис О. Б. Неоплатонизм в русской средневековой философии. Екатеринбург, 2003. С. 103.

⁸ Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. СПб., 2002. С. 61.

⁹ Там же. С. 71.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 95.

¹² Там же. С. 85.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Ю. А. Чуркина

ЕДИНСТВО ВЕРЫ И ЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ ПРОКЛА ДИАДОХА

В круге вопросов философии Прокла Диадоха вопрос о божественном стоит на первом месте. Ему соответствует по важности (как и во всей философии поздней античности) вопрос о вере. Здесь, если рассматривать традицию в ее собственном развитии, очевидна огромная пропасть, зияющая между Платоном и его преемником по прошествии девяти столетий.

В шестой книге «Государства» Платон выстраивает иерархию состояний души: «...на высшей ступени – разум, на второй – рассудок, третье место уделено вере, а последнее – уподоблению»¹. В соответствии с этими состояниями в книге 7 «Государства» Платон называет четыре раздела диалектического метода: «...первый раздел – познание, второй – размышление, третий – вера, четвертый – уподобление. Оба последних, вместе взятые, составляют мнение, оба первых – мышление. Мнение относится к становлению, мышление – к сущности. И как сущность относится к становлению, так мышление – к мнению. А как мышление относится к мнению, так познание относится к вере, а рассуждение – к уподоблению»². Таким образом, очевидно, что для Платона вера стоит ниже разума и рассудка и относится к области мнения, области недостоверного и в познавательном смысле недостаточного. Абсолютное знание Платона, связанное с восхождением к созерцанию, не имеет никакого отношения к вере: «экстаз в знание» является для Платона результатом диалектического исследования и умозревания. Платон пишет: ведь как бытие относится к рождению, так истина относится к вере³. То есть вера не есть нечто подлинное, неизменное, наоборот, она вторична, изменчива и преходяща.

Можем ли мы в ходе нашего рассуждения обойти вниманием вопрос о влиянии на мысль Прокла современных ему религиозных и философских течений, главным из которых, конечно, было христианство? В чем это влияние победившего христианства на последнего крупного мыслителя языческой античности может быть усмотрено, насколько сильным оно было и в чем проявилось? Действительно, неоплатонизм и христианство значительно обогатили друг друга, однако нам в данный момент больше интересны оставшиеся меж ними несогласия. Мы полагаем, что одним из таких важнейших и принципиальнейших вопросов является различное понимание веры. Отсюда следует, конечно, и различное представление об отношении веры и знания. Иной, как следствие, оказывается и сама «религия», и подход к богословию. Попробуем доказать это, рассмотрев несколько примеров.

Возьмем знаменитые слова из Послания апостола Павла к Римлянам: «Ибо я не стыжусь благовествования Христова, потому что оно есть сила Божия ко спасению всякому верующему, во-первых, Иудею, потом и Еллину. В нем открывается правда Божия от веры в веру, как написано: праведный верою жив будет»⁴. Таким образом, христианская вера есть безусловная готовность и ожидание человеческой души принять благодать. Вера есть путь к спасению, и в ней – вечное мгновение встречи Бога и верующего. Здесь очень важен личный, человеческий аспект: если говорится, что праведный верою жив будет и верою спасется, именно вера и оказывается залогом достижения спасения.

А в Послании апостола Павла к Евреям читаем: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом. В ней свидетельствованы древние. Верою познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое. Верою Авель принес Богу жертву лучшую, нежели Каин... А без веры угодить Богу невозможно; ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим его воздает»⁵. Таким образом, если мир сотворен словом Божиим, в которое можно проникнуть и которое можно понять лишь верой, то неверующий существует среди призраков и сам того не подозревает. Подлинная же сущность сотворенного откроется лишь глазам верующего. По вере возможно все, без веры же ничто не возможно и не ценно. И опять-таки здесь вера – условие и познания, и верного и лучшего служения Богу.

И третья цитата из апостола Павла, на этот раз из Первого послания к Коринфянам: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, – то я ничто. <...> Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится. Ибо мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится. <...> А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше»⁶.

Что же здесь мы видим? Триада апостола Павла не включает в себя знания, его место занимает надежда, которая по сути своей родственна вере. Знание есть лишь временное, тленное, несущественное. Однако и ценность, значимость веры Павел ставит в зависимость от любви. Как нам представляется, здесь изложение сущности христианской веры приобретает в большей степени личностный характер. Ведь вера в христианстве – это встреча человека и Бога во всех ее аспектах. В ней прошлое – ожидание и надежда на откровение, настоящее – ослепительный миг экстаза, озарения божественным светом, будущее – жизнь в отсвете этой встречи и чаяние новой. Но вера эта – скорее готовность души к принятию света откровения. Любовь же, полагаем, означает некую активность души, ее движение, устремление, и не только к Богу, но и к сотворенному миру. Если веру можно сравнить с зеркалом и от чистоты этого зеркала зависит, как отразится в нем божественное сияние, то любовь сама по себе – свет.

Итак, можно утверждать безусловное превосходство веры над знанием у апостола Павла, причем очевидной является подчеркнуто личностная, эмоциональная окраска понятия веры в христианстве. Главным оказывается не сама по себе, взятая объективно, способность принять откровение Божье, а то отношение, которое складывается к этой возможности в человеческом сердце. Возможно, в этом сущность христианской этики, здесь закладывается само понятие ее нравственности. Как мы увидим чуть позже, для Прокла этот момент значения иметь не будет. Если в его текстах космос познается словно бы самим собой, вопрос об антропологии или этике ставить не имеет смысла.

В плане критики знания в христианской традиции показательным и ироническим замечанием Тертуллиана из работы «К язычникам»: «...напрасны потуги философов, причем именно тех, которые направляют неразумную любознательность на предметы природы прежде, чем на ее Творца и Повелителя»⁷. В этом коротком пассаже мы находим одновременно и насмешку над античными натурфилософами (в частности, над Фалесом), и критику самих попыток исследования природы (т. е. критику философии и науки).

Христианское богословие опирается на догматы, не требующие и, более того, не допускающие доказательств. Им нет и не может быть обоснования. Догматы не постигаемы разумом, в них должно верить, абсолютно и непрерываемо. Не случайно мы встречаем в истории христианства много примеров того, как проповедники доносили до паствы суть догматов с помощью аллегорий и метафор, но объяснить, доказать догмат никто из них не стремился. Корень веры христианской в ее безусловности, которая, в свою очередь, основана на абсолютной эмоциональной, сердечной захваченности верующего.

Многие христианские теологи искали способ оправдать знание перед верой. Однако именно эти попытки говорят о потенциальной неразрешимости подобной задачи в ситуации, когда вера есть познание Бога через

откровение, знание же – познание Бога через вещи, его творения, без божественного участия. Сам познающий акт словно бы противоречит сущности веры, как она понимается в христианстве. Таким образом, в рамках христианской теологии противопоставлены друг другу вера (и любовь), с одной стороны, и знание – с другой.

Мы полагаем, что само понятие веры, его содержание, наполнение различно у Платона, Прокла и христианских мыслителей. Для Платона вера – явление низшего порядка, недостоверное и незначущее, у христианских мыслителей – она абсолютна, а для Прокла, как мы увидим, вера есть высшее познание, экстатическое восхождение личности познающего к истине, не определенное волей высшего существа. Вера пронизывает все порядки и уровни космоса, верой обладают и боги.

В дошедших до нас текстах Прокла Диадоха мы не найдем того, что можно было бы назвать развернутым учением о вере. Тем не менее это понятие нам представляется очень важным звеном в философской системе Прокла. Действительно, хотя само слово «вера» встречается далеко не во всех известных нам работах мыслителя, и, при всей систематичности и строгости мысли Прокла, именно этот вопрос вряд ли можно назвать тщательно разработанным, однако когда Прокл так или иначе его касается, становится очевидно, что речь идет об одном из существенных для него понятий.

Одним из важных мест для понимания веры у Прокла является глава 25 книги I в его «Платоновской теологии».

Главными божественными атрибутами, согласно Проклу, являются красота, мудрость и благодать. Из этих атрибутов он выводит триаду: любовь, истина и вера. Посредством этой триады все сущее приобщается божественному. Так, любовь (*ὁ ἔρως*) есть путь к божественной красоте, к божественной мудрости существующие вещи возводит истина (*ἡ ἀλήθεια*), вера (*ἡ πίστις*) же приводит к богам по самой сути своей («богам присуща вера, неизреченно соединяющая с благом всеобщие роды богов и демонов, а также счастливые души»⁸).

Прокл говорит о тщетности попыток достигнуть блага познавательными способами («благо отнюдь не следует изыскивать познавательными способами, которые не ведают своего завершения»⁹), а единственно правильным полагает «вверив себя божественному свету... утвердиться в непознаваемой и таинственной генаде сущего»¹⁰. И здесь может показаться, что мы сталкиваемся с тем же конфликтом между знанием и верой, какой существует в христианстве.

Действительно, согласно Проклу, познание через чувственно воспринимаемые вещи, так же как и относящаяся к этим вещам вера, стоит по своим возможностям на одной из самых низших ступеней, доступных человеку. Что же касается божественной веры и божественного ума, то здесь сам Прокл четко определяет превосходство веры. Вера оказывается высшим единством, она пребывает в покое; энергия же ума – это движение (*умное дви-*

жение вокруг умопостигаемого). Ум и вера – едины, но не тождественны. Для души ни мудрое, ни прекрасное не могут сравниться с благом («и сама душа почитает разнообразие ума и блеск видов за ничто по сравнению с превосходством блага над всем и отвергает мышление, когда восходит к собственному наличному бытию»¹¹), связывает же все сущее с благом вера. Прокл указывает, что «те, кто стремится соприкоснуться с благом, в первую очередь испытывают нужду отнюдь не в знании и не в действии, а в местоположении, устойчивом состоянии и спокойствии»¹². Поскольку само собой полагается, что именно слияние с благом, или абсолютным единством, есть высшая цель человека (или, точнее, его души), то вера, которая единственная может способствовать такому слиянию, необходимо занимает особое место в триаде. Однако Прокл тут же напоминает о родстве веры с истиной и любовью и указывает на веру как на источник единства всех добродетелей.

Хотя у Прокла πίστις ставится выше γνῶσις, тем не менее это различие πίστις и γνῶσις, само это разведение производится в рамках взаимного соположения, соопределения. В рамках высшего, абсолютного единства существует своего рода иерархия. То, что различие производится внутри единства – соположенности, обуславливает органическую связь обеих ступеней, т. е. мы имеем органическое развертывание знания в веру. Пройти γνῶσις необходимо, чтобы достичь πίστις. Таким образом, вера не является абсолютно внеположной познавательным способностям. Неоплатоническая доктрина полагает знание необходимой и драгоценной способностью души, способностью, не противоречащей вере, но ей сопутствующей.

Христианская вера – это вера во Христа, в слово, ставшее плотью. Господь творит материальный мир непосредственно – словом. Это с точки зрения неоплатоников, в их строго иерархичной и упорядоченной картине мира, – нарушение всякой субординации. Да, неоплатоническая доктрина утверждает, что Единому все причастно. Но нельзя сказать, что ум есть единое, душа – единое, и вещь тоже. Единое превышает всего и не может быть вещью, умом, душой. От него идут «вниз» связи, цепи, и каждый новый уровень творений в меньшей степени причастен Единому. Христос же – Бог, ставший Человеком. Это мгновенное сжатие божественного и материального в одно. Христианский космос – космос движущийся, развивающийся, историчный. Творение, грехопадение, приход Богочеловека, его казнь и ожидаемый Суд – все это линейное время, имеющее свое начало, этапы развития и финал. Мир неоплатоников не включает в себя подобной драмы. Творение в неоплатонической картине мира есть необходимый образующий процесс, постоянный, неизменный и непрерывный. При внешней статике, таким образом, в нем присутствует внутренняя динамика, но динамика другого рода, не историчная, событийная. Это естественное движение, свойственное самой структуре мира, составляющее его основу.

Христианская вера – это вызов, в том числе и неоплатонизму. Сын Божий умер и воскрес – верим, хотя и нелепо («credo ut absurdum» –

Тертуллиан). Сын Божий был казнен – и не стыдимся этого. С точки зрения всей логики дохристианского и нехристианского мышления очевидна нелепость, абсурдность христианской веры. В своей основе она имеет нарушение порядка, органического развития мира, интеллектуальный и духовный вызов, расщепление бытия.

Христианство утверждает греховность мира и его спасение – через веру и в вере. Для неоплатоников не существует драмы грехопадения, напротив, разделение сущего по уровням естественно, все уровни и порядки необходимы и значимы. Нет точки времени или вечности, когда бы все сущие могли или должны были вернуться в Единое. И здесь неоплатоники отходят от идеи Платона о движении душ в космосе, о трагедии души, падшей в мир материи.

Драматизм античности у неоплатоников снят единством мира, обусловленным причастностью Единому. Время греческой трагедии для неоплатоников прошло.

Из этих различий естественно вырастает и различное понимание веры. Христианское безоговорочно ближе к πίστις. В драматичном, полном внутреннего напряжения христианском мире с его парадоксами вера безусловна и свою опору и цель несет в самой себе. В античной и неоплатонической теологии нет догматов. Таким образом, возможно свободно задать любой вопрос, в том числе и о Боге, и так же свободно искать на него ответ. Античное богословие может быть определено в том числе и как процесс познания, поиска истины, как γνῶσις.

Прокл говорит, что вера есть укорененность низшего в высшем. В этом нет расщепления, нет драмы. Нет вызова. Драматическая динамика христианства, развитие, движение – этому противостоит статика Прокла (при ее внутренней структурной динамике).

Как действие души, вера есть экстатический порыв. Но каким образом, по Проклу, этот экстаз возможен? Он ни в коем случае не иррациональный и спонтанный, а, наоборот, тщательно подготовленный. Как любви сопутствует любовное безумие, истине – божественная мудрость, так вере – теургическая сила, «которая лучше всякой человеческой рассудительности и науки...»¹³. Теургия готовит душу к слиянию с благом и приводит ее к нему. В книге IV, главе 9 читаем: «...посвящение совершается отнюдь не в мысли и не в суждении, а в единении – молчании, стоящем выше любой познавательной энергии. Вера, располагающая всеобщие и наши собственные души в неизреченном и непознаваемом [роде] богов, дарует им как раз такое [единение]»¹⁴.

Остановимся подробнее на роли теургии в философской системе Прокла. Вначале определим для себя, что мы называем теургией и что понимал под теургией Прокл.

Появление теургии было естественным в контексте внутреннего развития неоплатонизма, но, кроме того, явилось результатом влияний на поздние

античных философов иных учений. Об этом пишет Пьер Адо: «Неоплатоники пытаются связать философскую традицию и те божественные откровения, что запечатлены в орфических писаниях и в Халдейских оракулах. Речь идет о систематизации всех богооткровенных учений: орфизма, пифагорейства, халдейства – и соотношении их с философской традицией – пифагорейской и платонической»¹⁵.

Органичность теургии для неоплатонизма отмечает и А. Ф. Лосев: «Диалектика трех ипостасей, безусловно стоящая во всем неоплатонизме на первом плане, вовсе не исключает магической практики, а, наоборот, ее обосновывает. И магическая практика у неоплатоников тоже была на первом месте, но не в смысле игнорирования проблем разума, а, наоборот, с весьма тщательной их разработкой, достигшей небывалой тонкости и систематики»¹⁶. Диалектика трех ипостасей как основа и принцип теургии проявляется в том, что единство мира для неоплатоников есть единство сущностное. Все в мире, так или иначе, идет от Единого и к нему восходит. Это единство является основой включенности каждого в мир и сопряженности его со всем в мире.

Неоплатоники полагали первоначало трансцендентным, запредельным, неизреченным. Это начало присутствует во всем, т. е. в любом сущем мы можем обнаружить символ первоначала, однако это именно символ. Простая сумма этих символов не является Единым, и познание всех этих символов, будь оно даже возможно, не означает теозиса и не позволит постичь Единое.

Пьер Адо дает такое определение теургии: «Они [поздние неоплатоники. – Ю. Ч.], конечно, сохраняли философскую практику аскезы и добродетели, но не менее важной или даже более существенной (как это было, очевидно, у Ямвлиха) считали практику, называемую у них теургической. <...> От магии теургию отличает то, что она не притязает воздействовать на богов, а, напротив, подчиняет себя их воле, исполняя ритуалы, установленные, как предполагается, самими богами. Не теоретическая философия, говорит Ямвлих, а только ритуалы, которых мы не понимаем, могут соединить нас с богами. Существование этих ритуалов – отнюдь не следствие нашей умственной активности, ибо в таком случае их действенность зависела бы от нас самих. <...> Верховный Бог тоже, как и прочие боги, может случайно явиться душе в мистическом переживании через посредство того, что Прокл именуется единым души, т. е. через посредство высшей, трансцендентной части души; это единое души каким-то образом соответствует тогда *знаку*, который в обычной теургической практике привлекает в душу богов. <...> Если Плотин полагал, что человеческая душа всегда пребывает в несознаваемом соприкосновении с Умом и духовным миром, то последующие неоплатоники считают, что, коль душа ниспала в тело, она нуждается в вещественно-чувственных ритуалах, чтобы вновь подняться к божественному. В общем, позиция неоплатоников аналогична здесь христиан-

скому воззрению, согласно которому человеку, оскверненному первородным грехом, требуется посредничество воплотившегося Логоса и нужны чувственные знаки, Святые дары, чтобы вступить в общение с Богом»¹⁷.

Относительно последнего высказывания у нас есть определенные возражения. Оскверненность первородным грехом есть результат некоего исторического события, которое в христианстве принципиально отделено от самого акта творения и является нарушением заданного Творцом порядка вещей. Грехопадение – итог сознательного выбора первого человека. В неоплатонизме же, с его строгой иерархичностью и продолжающимся – вечным по сути своей – актом творения, душе, по определению, будут присущи некие качества до тех пор, пока она находится на каком-то из уровней бытия, и не только качества эти будут соответствовать данному уровню, но и сам уровень будет определять качества. Изменение же качеств души влечет за собой ее движение вверх или вниз. Именно поэтому понятие «искупление» (подчеркнем, что имеем в виду современное понимание этого слова, возникшее в контексте культуры, одним из столпов которой является христианская религия) не может быть применимо, когда речь идет о неоплатонизме.

Итак, как мы видим, в обращении Прокла к теургии нет ничего удивительного. Это было продиктовано как самим духом неоплатонизма, так и настроениями эпохи поздней античности.

Выдающийся исследователь Артур Х. Армстронг так описывает теургию неоплатоников, и в частности Прокла: «В системе Прокла ни одна духовная сущность не может вступать в контакт с другой более высокой сущностью, кроме находящейся непосредственно над ней в иерархии <...> место мистицизма занимает теургия, набор магических практик, основанных на том учении о всеобщей симпатии, в которое верил Плотин, но которое не имело ничего общего с его религией. <...> Практика теургии подразумевала для поздних неоплатоников довольно важный философский смысл, а именно, что действия высшего начала распространялись гораздо дальше по шкале бытия, нежели действия низшего принципа, и, следовательно, что нечто очень низкое может участвовать в чем-то очень высоком с меньшим количеством промежуточных терминов, нежели это было необходимо более высокому участвующему принципу. Таким образом, для Прокла материя (и, следовательно, материальные объекты, используемые теургами) соучаствует в Едином через меньшее количество промежуточных терминов, нежели человеческая душа или даже разум, а самый короткий путь к божественному, следовательно, пролегает через теургию, а не через философское рассуждение»¹⁸. Но мы бы не стали противопоставлять друг другу философское рассуждение и теургию. Хотя бы просто в силу внутренней цельности мировоззрения Прокла, эти два элемента могли и должны были естественно и необходимо дополнять друг друга. Ведь чтобы стать теургом, нужно понять, как связаны между собой части сущего, уяснить себе логику

иерархии бытия, а этого достичь может лишь философ. Об этом пишет и А. В. Петров в своей книге «Феномен теургии». Первую общую характеристику теургии Прокла автор дает еще во введении: «У Прокла теургия выходит далеко за рамки магии в обыденном смысле и становится универсальным принципом, суть которого состоит в том, что теург превращает худшее в лучшее в онтологическом смысле, то есть не плохого человека в хорошего или больного в здорового, а человека – в демона, растение – в животное и т. д.»¹⁹ То есть мы видим здесь именно восхождение по уровням сущего, осуществляемое путем изменения внутренних качеств. И если философ лишь изучает свойства вещей и явлений в их данности, то теург идет дальше: познав свойства и причины, он изменяет их, но не ради власти как таковой, а с той же целью, с которой философ изучает вещи, – приблизиться к Единому. Говоря современным языком, теургия на этом пути может быть более эффективна, чем философия. Пожалуй, мы могли бы несколько перефразировать автора и сказать, что универсальный принцип абсолютной всепронизанности мира и сопряженности всего со всем (пусть и опосредованно) становится опорой теургии. Далее, «теургия у Прокла, хотя и связана с магией папирусов генетически, представляет собой вовсе не магическую практику, приспособленную для религиозных целей, но универсальный философский принцип, использующийся им в самых различных теориях: в учениях о создании космоса, о познании, о творении имен, о подражании и других»²⁰. Данное высказывание подтверждает наше положение о том, что теургия и философское рассуждение у Прокла связаны между собой неразрывно.

Основой теургии Прокла А. В. Петров полагает «физико-теологическое учение о цепи»²¹. Он пишет: «...теург может быть определен как человек, превращающий низшие вещи в более высокие: безжизненные – в живые, бездушные – в одушевленные, лишенные ума – в мыслящие и, наконец, “частные” – в божественные. Такое определение... находится, на наш взгляд, как раз в основном русле деятельности Прокла по превращению платонической философии в универсальную систему, где один принцип отношения между вещами представлен, хотя и по-разному, на всех уровнях бытия»²².

В теургической подготовке души безусловно важным является постижение учения Платона. В книге 3 «Платоновской теологии», в главе 1 читаем: «...теологическое учение Платона... благочестиво оберегает его неизреченное единство [т. е. божественного. – Ю. Ч.], обособленное от всего, неопишное для любых познавательных способностей и внеположное всем сущим, и одновременно открывает пути для восхождения к нему»²³. Отметим, что «познать» – означает собственно достичь некоего знания, а «поверить» уже предполагает сущностные изменения в самом субъекте. Опираясь на один лишь *gnosij*, можно бесконечно перебирать бесконечные же вещи и явления, приближаться к Единому, но так и не приблизиться, остаться посторонним и чуждым. Одного познания недостаточно. Необходима

вера – исключительное свойство человеческой души, дающее ей опору в бытии: «...сама душа почитает разнообразие ума и блеск видов за ничто по сравнению с превосходством блага над всем»²⁴. И Прокл пишет: «Стало быть, для всего сущего надежна лишь одна гавань, и таково в первую очередь то, что внушает ему доверие. Разумеется, именно по этой причине соприкосновение и единство с ним названо теологами верой»²⁵.

Вера является основой единства на всех уровнях: она объединяет богов между собой, она соединяет любовь и красоту друг с другом, она приобщает человека благу. Без веры нет целостности. Таким образом, вера есть сила, сплавляющая разные уровни сущего и связывающая их между собой. Пронизывая и объединяя все сущее, вера оказывается одновременно и горизонталью, и вертикалью бытия.

В решении рассмотренного нами вопроса проявляется цельность философской позиции Прокла. Ядро философии Прокла – единство. Не только как одно из ключевых понятий, но и как структурообразующий принцип. В этом есть известная парадоксальность: с одной стороны, очевидна четкая иерархичность, строгая система и в то же время, с другой стороны, налицо абсолютное единство выстроенной им картины мира. Система Прокла – это единый живой организм со своей сложной внутренней организацией. И в этой системе знание и вера сущностно едины. Меж ними нет конфликта, нет и необходимости оправдания знания перед верой. Вера Прокла соединяет в себе и открытость божественному, и стремление к нему.

Можно сказать, что вера, истина и любовь, по Проклу, есть путь к приобщению божественным свойствам (первым действующим причинам), а значит, и к постижению их через сопричастность, причем вера не только является основой познания, но и обеспечивает его целостность и полноту.

С новым пониманием веры и познания связано и новое представление о философии. Теург – не кто иной, как философ нового склада. Теург является в себе античный принцип единства жизни и мысли (подобно Сократу и Плотину), но он не только исследует, наблюдает, изучает и анализирует – он *изменяет* мир. Даже если скептически отнестись ко всем теургическим церемониям в отношении вызывания богов и демонов (хотя сама попытка это сделать уже говорит об ином подходе к миру), воздействие теурга на самого себя, качественное изменение им своих собственных свойств означает, в сущности, другой путь познания сущего и сверхсущего и другое соотнесение себя с ними.

Таким образом, Прокл не только внутренне преображает строй философской мысли, но и изменяет самого философствующего субъекта, который отныне может быть вовлечен в таинственный и вечный процесс творения мира.

¹ Платон. Государство. 511 d–e // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 294.

² Там же. 534 d. С. 318.

- ³ Платон. Тимей. 29 с // Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. С. 433.
- ⁴ Послание апостола Павла к Римлянам. 1.16–1.17.
- ⁵ Послание апостола Павла к Евреям. 11.1–11.6.
- ⁶ Первое Послание апостола Павла к Коринфянам. 13.1–13.2, 13.8–13.10, 13.13.
- ⁷ Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994. С. 66.
- ⁸ Прокл. Платоновская теология. СПб., 2001. С. 84.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Там же. С. 85.
- ¹² Там же. С. 83.
- ¹³ Там же. С. 86.
- ¹⁴ Там же. С. 252.
- ¹⁵ Адо П. Что такое античная философия? М., 1999. С.185.
- ¹⁶ Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении. М., 1989. С. 129.
- ¹⁷ Адо П. Указ. соч. С. 186–187.
- ¹⁸ Армстронг Артур Х. Истоки христианского богословия: Введение в античную философию. СПб., 2003. С. 221–222.
- ¹⁹ Петров А. В. Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. СПб., 2003. С. 7.
- ²⁰ Там же. С. 81.
- ²¹ Там же. С. 166.
- ²² Там же. С. 82.
- ²³ Прокл. Указ. соч. С. 85.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Там же.

В. И. Кудрявцева

КИНИЗМ КАК ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ ЯВЛЕНИЕ. НЕОКИНИЗМ Ф. НИЦШЕ

Принято считать, что философия Нового времени есть философия буржуазная. Можно утверждать, что эмпиризм и рационализм западной философии Нового времени выражают именно то видение мира, которым отличается буржуа-предприниматель. Эмпиризм превыше всего ставит опыт, который накапливался в ходе практической деятельности. Эмпирик считает своим идеалом точные науки, основанные на изобилии фактического материала. В развитии таких наук эмпирик видит способ преобразования природы, подчиняя ее человеку, а далее – и перспективу решения важнейших социальных вопросов. Говоря проще, эмпирик надеется, что с помощью точных наук можно будет создать мощную промышленность, которая сможет обеспечить жизненными благами все человечество. Изобилие продуктов питания, полученных с помощью химии, изобилие предметов быта и

одежды, которое будет создано при помощи той же химической индустрии, развития техники и с помощью физики, наконец, небывалый рост сельскохозяйственного производства, земледелия, скотоводства, достигнутый при помощи биологии, – все это сможет, по мнению эмпириков-утопистов, решить социальные проблемы человечества. В условиях изобилия каждый будет обеспечен всем, и, следовательно, исчезнет имущественное неравенство, пропадут классы, наступит всеобщее счастье. В сущности, эмпиризм есть буржуазная утопия, которая находит сегодня свое продолжение в буржуазной социологии индустриализма, в теориях постиндустриального общества, в идеологии американского образа жизни.

Если эмпиризм является выражением позитивного буржуазного идеала, выражением мироощущения предпринимателя, считающего себя благодетелем человечества, то рационализм представляет собой оборотную сторону того же буржуазного мировоззрения. Задача рационализма – это критика, разрушение устоев феодализма. Идеологическим обоснованием и оправданием феодализма на протяжении многих веков была религия.

Государь объявлялся «помазанником божьим», властителем «божьей милости». Именно ссылка на божественный выбор легитимировала его абсолютную власть. Вера в бога автоматически означала приятие существующей власти: «Нет власти, кроме как от бога». Избранниками бога оказывались также и аристократы, благородные, благородные. Именно они от рождения, т. е. не собственными усилиями, а в качестве дара, обретали лучший ум, выдающиеся доблести, мужество, честь и другие качества, возвышающие их над остальным обществом. Эти привилегии сохранялись у них на протяжении всей жизни и позволяли им занимать ключевые посты общества.

Буржуа как выходец из третьего сословия, не имея благородного происхождения, по мере роста своего богатства тоже стремился обрести политическую власть. Для этого ему надо было вытеснить с верхушки общественной пирамиды феодальную аристократию. Для подрыва ее позиций необходимо было уничтожить религиозные представления о божественной природе власти.

Поэтому рационализм развил учение о разуме, отрицавшее слепую веру. Разумом обладал в потенции каждый человек, что соответствовало лозунгу равенства времен буржуазных революций и легло в основу проекта Просвещения.

В XVII–XVIII вв. буржуазия активно навязывала обществу свое мироощущение, в том числе и посредством философии эмпиризма и рационализма. Переломным пунктом в истории стала Великая французская революция 1879 г. Ее развитие показало утопичность буржуазных представлений: великое царство разума установить не удалось. Идеология рационализма всего лишь позволила свергнуть аристократов во главе с королем и уничтожить власть духовенства. Однако никакого равенства после этого так и

не наступило. У руля общества встали те, кто больше всего кричал об отмене всяких привилегий. Теперь же эти люди требовали привилегий для себя и не желали дальнейшего распространения рационализма. Утопией оказалась и эмпирическая теория развития науки и производства как способ обретения всеобщего счастья. Несмотря на то, что развитие техники позволило многократно увеличить производство материальных благ, разрыв между богатством и бедностью не только не уменьшился, но увеличился.

Все это разоблало буржуазные эмпирические и рациональные утопии как идейное оружие определенного социального слоя, который, используя их, обеспечил себе власть в обществе. Обделенными при буржуазном переделе власти и собственности оказались, во-первых, вчерашние аристократы и, во-вторых, простой трудящийся, поверивший в рационалистические эмпирические утопии, которые не принесли ему ни денег, ни власти.

Эти две фигуры – лишившийся статуса аристократ и нищий интеллеktуал – и являются теми субъектами, которые создали философию, именуемую в данной статье философией кинизма. Отличительные черты этой философии определяются выражением интересов этих двух социальных субъектов. Им обоим присуще неверие в возможность разумного преобразования мира, которое проповедуется рационализмом. Киники прекрасно видят и могут продемонстрировать на множестве примеров из жизни общества, что к рационалистической критике существующих порядков люди в обществе призывают лишь до тех пор, пока им не удастся захватить власть самим и установить желательный для них социальный порядок. Достигнув этого, буржуа немедленно начинают преследовать критику, бороться с дальнейшим распространением просветительства в пролетарских кругах и даже пытаются использовать свои буржуазные варианты религиозных доктрин для освящения своей власти.

Следовательно, говорит киник, нет никакой истины и служения ей, нет никаких высоких устремлений разума. Есть только хитрая завуалированная попытка идеологически обосновать захват и передел власти в обществе. Буржуа лицемерит, заявляя о своем стремлении к просвещению. Просвещение нужно ему только для свержения власти феодала.

Следовательно, нет и никаких общечеловеческих ценностей, стремление к которым должно установить кантовский «вечный мир» между народами внутри каждого общества.

Киник является реалистом и в том, то касается распределения богатства в буржуазном обществе. Он не верит в эмпирическую утопию и общество благоденствия. Он может сказать, словами Б. Шоу, что закон, в своей возвышенности одинаковый для всех, равно запрещает беднякам и миллионерам ночевать под мостами. Он опять-таки на множестве примеров может доказать, что развитие науки и техники не пошло на благо всему обществу. Оно баснословно обогатило одних и заставило других почувствовать себя бедняками вдвойне, даже если и принесло этим последним некоторые быто-

вые удобства. Разумеется, паровое отопление и электрическое освещение избавили человека от необходимости колоть дрова и щипать лучину, но стал ли обитатель обычной городской квартиры «с удобствами» чувствовать себя более счастливым, если рядом с его домом, во многом превосходящем средневековое жилище, выросла вилла капиталиста?

Киник разоблачает буржуазную утопию, в соответствии с которой честный труд и смекалка позволяют достигнуть счастья каждому. Киник видит, что на социальное отношение влияет не научно-технический прогресс как таковой, а распределение его результатов между людьми, которое обеспечивается в первую очередь и в основном силой и властью. Отсюда вытекает главный постулат философии кинизма: в общественных отношениях все решает власть и воля к власти.

Разоблачив буржуазные философские утопии рационализма и эмпиризма, киник начинает критиковать реальные недостатки буржуазного общества, построенного по рецептам этих утопий. Он доказывает без особого труда, что распространение машинного, а затем и конвертируемого производства приводит к появлению массовой, стандартной, обезличенной продукции. Стандартизированный вещный мир, начиная с детских игрушек, одинаковых в каждой семье, и заканчивая модой на предметы домашнего обихода, распространяемой агрессивной рекламой, лепит стандартизованных, взаимозаменяемых людей. Эти люди не могут развить в себе творческую индивидуальность и на производстве, где они все более превращаются в придаток к машине, выполняя однообразные машиноподобные операции. Принцип демократии обеспечивает господство в обществе такого стандартного безличия, составляющего массу. Придя к власти посредством всеобщего голосования, точнее, избрав на руководящие посты в обществе себе подобных, человек толпы устанавливает свою диктатуру и в сфере культуры. Низкопробный легкий жанр, «мыльные оперы», массовая культура приходят на смену культуре аристократической. Писатели, художники, композиторы добиваются признания буржуазными средствами – объединяясь в организации, мелко интригуя в них, а также ссылаясь на «голосование народа», выражающееся в раскупаемости их произведений.

Мир, в котором господствует человек массы – потребитель, вызывает глубокое отвращение как у вчерашнего аристократа, так и у аутсайдера капиталистического общества, ремесленника, крестьянина, нищего капиталиста. Отвергая буржуазный мир, эти киники противопоставляют ему утопию идеализированного феодально-аристократического общества либо утопию простой жизни на лоне природы. И то и другое сопровождается язвительным сатирическим смехом, адресованным миру буржуа.

Феномен кинизма как философии бывшего привилегированного слоя, утратившего свой статус, а также как философии нынешних аутсайдеров общества, сознающих невозможность обретения такого статуса, нельзя ограничивать какой-то отдельной строкой или какой-то отдельной эпохой.

Можно говорить о кинических традициях в философии любого века, а следовательно, о киническом направлении в философии, которое начинается с Древней Греции, причем не только с Антисфена и Диогена Синопского, но и с презрительных выходок Гераклита как духовного аристократа, окруженного чернью; продолжается в ересь и карнавалах Средних веков и, далее, в философии Эразма Роттердамского и М. Монтеня, Фридриха Ницше и отчасти А. И. Герцена; позволительно также включить в число киников О. Уайльда, Я. Гашека, Б. Шоу, М. Булгакова, М. Жванецкого, а также представителей всей существующей «панк-культуры», заполонившей современную эстраду, чтобы пародировать и высмеивать культуру массовую.

Итак, рассмотрим проявления неокинизма в философии Ф. Ницше.

Неокинизм XIX–XX вв. дал древнему учению новую жизнь и, взяв за основу форму, дополнил его уже с позиции современной эпохи. Неокиник Ницше, как никто другой, взял от античной традиции все, что он мог хоть как-то воплотить в собственном учении и в жизни. Во-первых, с учением Ницше в лоно западной философии вернулась антихристианская проповедь всего телесного, биологического, витального. Возрождение кинических традиций в ницшеанстве делает тему исследования неокинизма весьма актуальной. Кинизм есть отрицание идеалов, отрицание идеологий, проповедь крайнего прагматического эгоизма, нацеленности индивида на успех в жизни любой ценой. Этот «иммориализм» (термин Ф. Ницше) распространился в XX в. не только в США, но и в Европе. Сегодня он активно насаждается в России. Идея деидеологизации культуры и образования объективно способствует распространению кинизма.

Парадоксально звучит, но Ницше, который открещивался от ярлыка «скептик», с неприкрытым пафосом называл себя «циником». Одно только это сделало его наиболее влиятельным мыслителем нашего столетия. Петер Слотердаjk называет Ницше «неокиником» или «мыслителем амбивалентности». «В цинизме Ницше проявляет себя модифицированное отношение к требованию “говорить правду”»: это нечто такое, в чем слиты воедино стратегия и тактика, подозрительность и раскованность, прагматика и инструментализм – и все это находится в распоряжении набившего себе руку, думающего в первую очередь и в конечном счете о себе политического Я, которое внутренне лавирует, а извне облачено в броню¹.

Итак, кто он есть, Ницше? Парад масок, череда перевоплощений и до ужаса трезвый и холодный взгляд сквозь ткань парадоксов и критики. Первый виток, с которого нельзя не начать, – это признание за Ницше статуса «великого путешественника». В процессе своего творческого и жизненного пути Ницше достиг границ асоциального опыта: вне семьи, вне университетской карьеры и определенного социального круга; его отличали неукорененность в собственной национальной культуре, политическая и гражданская пассивность. В историческом времени своей эпохи Ницше пребывал в положении мигранта – «человека границы».

В. Тернер называл его лиминальным: «Свойства лиминальности или лиминальных *personae* (“пороговых людей”) непременно двойственны, поскольку и сама лиминальность и ее носители увертываются или выскальзывают из сети классификаций, которые обычно размещают “состояния” и положения в культурном пространстве. Лиминальные существа ни здесь ни там, ни то ни се; они – в промежутке между положениями, предписаниями и распределенными законом условностями и церемониалом»². В своем опыте Ницше как лиминальное существо проявил себя свободным от нормативного и культурного опыта и от «ностальгии» по величию в европейской культуре.

Борьба Ницше с «позитивной» европейской культурой и ее отрицание выразились в двух процессах. Первый из них известен в истории философии как «переоценка ценностей». Второй, менее шумевший, но не менее значимый для философии и культуры XX в. – это отрицание жизненной ценности процессов самосознания.

Что стало причиной такой позиции Ф. Ницше?

Когда Ницше занялся изучением филологии, познакомился с историей античного мира, современный мир в сравнении с героическим периодом в Древней Греции показался ему серым и убогим. Там – герои и подвиги, здесь – людская масса и бесконечное стремление рассуждать вместо того, чтобы совершать поступки. В первом случае общество, полное жизненной энергии. Во втором – апатия, безликость массы, уход жизни «в песок». Как и когда свершается подобный переход? Что определяет количество и качество жизни в обществе?

В своем раннем произведении – «Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм» (1872) – Ницше дает ответы на эти вопросы. Он фиксирует глубокий перелом в жизни античной Греции, где на смену героическому периоду пришла посредственность. Все дело – в изменении духа. Такой вывод делает Ницше. Где обитает этот дух эпохи и общества? Наиболее адекватно этот дух схвачен и выражен в искусстве. Героическому периоду соответствует великое искусство трагедии, выражавшей непосредственно полноту жизни. Трагедия возникла из посвященных Дионису хоров.

Но, как известно, на главном празднике в честь Диониса – Великих Дионисиях – трагедии, ставившиеся с VI в. до н. э., сменились в V в. до н. э. комедиями. О последних Ницше говорит как о «греческой веселости» теоретического (сократического) человека: «...она борется с дионисической мудростью и искусством; она стремится разложить миф; она верит в возможность исправить мир при помощи знания, верит в жизнь, руководимую наукой...»³ В обществе распространилось сократовское начало, вытеснившее дионисийское.

Дионисийское начало – это, в понимании Ф. Ницше, воплощение витальности, жизненной силы, которая никак не сковывается разумными ограничениями. Дионисийское начало – это то, что заставляет героя совер-

шать подвиги, художника – творить в экстазе. Это то, что обеспечивает человеку незаурядность поступков.

Смертью для этой жизненной энергии является сократовское начало – размышление, которое не дает свершиться действию, вначале останавливает, а затем и совсем заменяет его. Торжество калькулирующего, мещанского разума приводит к тому, что в обществе захватывают власть моралисты, формирующие мнение толпы. Они способны только на красивые слова, но не на поступок. Вырождается и искусство: трагедия с ее высокими и благородными деяниями заменяется комедией, в которой опошляются и осмеиваются все высокие идеалы. Комедия – это оправдание для тех, кто не может совершить героического поступка сам, а потому объявляет его бессмысленным и призывает к мещанскому благоразумию.

Именно такой поворот и произошел в Греции времен Платона. Как видим, Ницше выражает свое единство с позицией Диогена – одного из первых киников и критика платоновского идеализма. Он кинически издевается над философией идеализма, над вечными идеалами Платона – «эйдосами», которые вечно пребывают «в наднебесье».

Интеллектуальная культура – это отнюдь не достижение человечества, как в том уверяет интеллектуалы. Это признак отсутствия жизни, признак бессилия, признак вырождения, декаданса. Рассуждает тот, кто не может жить и действовать.

Первое, чего Ницше лишает приоритета центра, – самосознание. «Метафизическая» традиция Декарта и Канта подвергается им осмеянию. Понятие субъекта и *cogito* Ницше характеризует как мыслящую вещь, как своего рода гносеологического робота. Бог как гарант освобождает человека от обязанности быть внутри мира, быть живой частью и т. д. Главная претензия Ницше к Декарту и всем предшествующим метафизикам (теоретикам, сократам) состоит в том, что они исключили опыт телесности. Для Ницше в Дионисе находится первоначальный опыт. Какие силы дают жизнь, если «Бог умер», если сознание есть только абстракция? Может быть, говорит и толкует наше тело, наши желания и влечения, наконец, наше «я есть» вместо «я мыслю», лишенное всякой витальности? «Человеческое тело, в котором снова оживает и воплощается как самое отдаленное, так и самое ближайшее прошлое всего органического развития, через которое как бы бесшумно протекает огромный поток, далеко разливаясь за его пределы, – это тело есть идея более поразительная, чем старая “душа”»⁴. Перед телом всякая истина – иллюзия, о которой мы забыли, что она такова, метафора, которая уже истрепалась и стала бессильной. Отдать предпочтение истине разума – наступить вновь на те же «грабли» духа упадка жизни и сократизма в истории.

Проблема состоит в том, что критицизм, оцениваемый Ницше, затронул всю культуру целиком. Он стал следствием предпочтения идеалистической традиции со времен Платона и репрессией кинической традиции. Ницше

вновь говорит о ней уже под новым углом, но с прежним разоблачительным рвением.

Идеал жизни – тело вечного становления, это сугубо материальная структура из плоти и крови, пропитанная образом Диониса. Вечное возвращение того же самого (возрождение Диониса) – одна из самых интересных идей Ницше. Тело, которое противостоит истине разума, идеальному туману, окутывающему сознание. Тело как выражение, а не принуждение и насилие над природой. Тело как источник силы, а не инструмент подавления. В космологическом отношении эта идея не выдерживает критики. Однако она плодотворна с точки зрения морфологии культуры. «Верна и применительно к возвращению кинических мотивов, которые развивались, достигая осознания своего, на закате римской империи, а также, в некоторой степени, и в эпоху возрождения. То же самое: это условный сигнал трезвой, ориентированной на наслаждения жизни, которая научилась считаться с данностями. Быть готовым ко всему – это делает неуязвимо мудрым. Жить вопреки истории (вопреки духу общества жалкой комедии и теории. – *Авт.*); экзистенциальная редукция; “как бы” социализация – социализация понарошку; ирония по отношению к политике; недоверие к “проектам”. Культура нового язычества, которое не верит в жизнь после смерти, а потому вынуждена искать ее до нее»⁵.

Каким образом эта киническая контркультура видела жизнь, а не историю как стереотип и шаблон разума? Представим себе громадную и широчайшую Дорогу, по которой идет и идет несметное число людей. Это – дорога Жизни. Ни один философ, ни один политик, ни один мыслитель не в силах остановить этот поток. Все это Ницше и называет, дополняя и уточняя Шопенгауэра, «волей к мощи».

Зачем же в таком случае обществу философ? Пустой затеей будет руководить им. Здесь потерпит крушение бесконечное множество «идеальных государств» и «утопий». Жизненный поток продолжит свое течение при любой идеологии, при любом режиме. Но раз она существует, значит, она вызвана на свет Жизнью. Какова же биологическая функция философии? Она – в том, чтобы поддерживать народ, человека в его жизненной борьбе. Философия – это «практическое» знание, которое помогает сражаться.

Можно ли говорить об истинности или ложности философии? Разумеется, нет. Критерий тут один. Философия – это не наука. Это – миф, это боевой клич народа. А наука – это лишь одна из разновидностей мифа (Т. Адорно).

Но вот народ, воодушевленный очередным мифом, объявивший его создателя очередным святым и признавший, что есть идеалы, вдруг обнаруживает по прошествии некоторого времени тщетность своих усилий. Кроме того, оказывается, что место провозвестника новых идей занимают бездарные его последователи, создающие свою идеологическую бюрократию, паразитирующие на тех высоких идеалах, над которыми нельзя смеяться; устаревший миф сковывает народ, мешает его духу.

Как от него избавиться? Цинически высмеяв его. Идеал, который исчерпал себя, может быть убит только циническим смехом. Формула последнего известна со времен киника Диогена Синопского и предельно проста. Надо просто приземлить идеал и его святого носителя на плоскость физиологии. Обжирающийся монах у Рабле, святой в постели с дамой, вождь в клозете – вот возвращение идеала на прозаическую плоскость жизни, убивающее этот идеал. Этот процесс называется у Ницше «переоценкой ценностей», причем Ницше описывает процесс «переоценки ценностей» не вообще, а имея в виду христианство.

Против христианства, которое утратило витальные силы, направлена киническая усмешка философа. Некогда величественное учение, способное вести воинов в крестовые походы, поднимать народ на борьбу, выродилось и никого никуда вести не способно. Первыми христианами были воины и мученики; это боевое учение проводили в жизнь и проповедовали сильные и здоровые люди. Сегодня на нем паразитируют калеки, ущербные, убогие телом и умом.

Вывод, который делает Ницше, – высмеять христианскую мораль в ее нынешнем виде. Он рассуждает так: «воля к мощи» свойственна всем, она универсальна, она движет миром. Поэтому есть две возможности. Первая – открыто выразить свою «волю к мощи». Вторая – скрывать ее за ханжескими рассуждениями. Мораль, добродетели – это всего лишь оружие власти слабых. Призывы к равенству и скромности – оружие слабых в борьбе против сильных и достойных.

Философия Ницше, его элитизм стали реакцией на «удушливую моральную атмосферу конца XIX века, когда интернациональные империализмы в облачении идеализма и обветшавшего христианства, пытались подчинить себе остальной мир. Бесчисленные современники втайне желали мировой войны (1914–1918), надеясь, что она станет “моральной очистительной купелью”. Особенно удушливую атмосферу создавала та ложь, которая оправдывала строительство христианизированного империализма. Тот отклик, который Ницше нашел у империалистов, имел свою моральную основу в цинизме самораскрепощения; он впервые позволил соединить утонченную философию и грубую политику»⁶.

Раскрытие изначального мотива и открытие телесности стали взрывом для морализма буржуазии. Ницше явил миру новую эпоху философствования и действия. По сути, он открыл вечную идеологию кинизма и, конечно, цинизма – «цель жизни – сама жизнь». Натурализм и прагматизм с подачи Ницше получили равные права с идеализмом и морализмом. Одни стали откровенным апофеозом современной ситуации, другие – прикрытой борьбой за власть.

Власть стала центральным звеном в желаниях и действиях. Она больше не прячется за ширму морали и добродетели. Она – полноправный участник цинического мирового процесса.

Кинический реализм у Ницше и циничный – у его последователей стал основой для появления такого феномена, как ницшеанство. В рамках горизонта, открытого киническим жестом Ф. Ницше, сформировались прежде всего философские течения, а также иной облик приобрела политика XX в. Цинизм, стряхивание с себя экзистенциальной неоднозначности и двусмысленности всей и всяческой морали – движение, которое сделал современный человек.

Итак, Ф. Ницше дал новый импульс киническому (циническому) реализму. Кроме того, он обнародовал универсальный принцип всех человеческих желаний и изначальных стремлений – «воля к мощи». Следующее достижение, которое также необходимо отметить, Ницше обнаружил априори не в лице сознания, а тела. Сознание и его действия в этом случае – всего лишь работа над созданием образов истины или легитимация власти, которая достигнута или которую хотят достичь, поскольку только истина силы, а не истина сама по себе есть четвертый признак ницшевского «события» – элитизм и признание за сильным права власти над толпой. Философия – прагматический взгляд на реальность, где разворачивается поле битвы.

«Странное дело, но в наш век философия, даже для людей мыслящих, всего лишь пустое слово, которое, в сущности, ничего не означает; она не находит себе применения и не имеет никакой ценности ни в чьих-либо глазах, ни на деле. Полагаю, что причина этого – бесконечные словопрения, в которых она погрязла»⁷. Как ни удивительно, но это сказал не наш современник. Это сказал в XVI в. Мишель Монтень. Из чего следуют, по крайней мере, два вывода.

Во-первых, не надо полагать, что нынешняя эпоха – это эпоха конца философии. Как явствует из приведенной цитаты, времена, когда философия казалась совершенно не нужной обществу, устаревшей формой общественного сознания, на протяжении ее многовековой истории были, и уже не раз. Едва ли стоит доказывать, что после XVI в., о котором вел речь Монтень, она снова расцвела пышным цветом.

Во-вторых, размышляя на эту тему, можно выделить два периодически повторяющихся этапа в развитии философии и, соответственно, в отношении общества к ней. На одном она морализирует, взывает ввысь, к вершинам, стремится изменить человечество к лучшему, рисует образы идеального мира будущего и опьяняется ими. На втором она, наоборот, занимается ниспровержением морали, признает, что морализирующий идеализм был иллюзией, что ничего, кроме социальных потрясений, он не принес, и призывает вернуться на землю, рассматривать человека таким, каков он есть, обрести трезвый взгляд на вещи «по ту сторону добра и зла».

Чередование таких этапов, разумеется, не предполагает, что философы одного типа полностью сменяются философами другого типа. Нет, обе философские традиции продолжают существовать непрерывно. Просто

общество поочередно обращается к представителям то одной, то другой традиции. Когда общественный интерес вызывают писания сторонников морализаторства, их тиражи поднимаются до небес, они находятся в центре всеобщего внимания, питая массовый энтузиазм. В это время их оппоненты отходят в тень и пишут «в стол» либо не могут распродать свои книги. (Прекрасный пример тому – противостояние Гегеля, находившегося в зените славы, и раннего Шопенгауэра.) Однако наступает время, когда роли меняются. Общество, разочаровавшись в идеалах, обращает свое внимание к циникам и прагматикам, начиная испытывать аллергию на морализирование.

Анализ процессов, которые протекают в сфере общественного сознания и социальной психологии, показывает, что существуют определенные универсальные закономерности функционирования морали, проявляющиеся в различных странах и в различные эпохи.

Современные российские интеллектуалы находятся в состоянии некоторой растерянности. Их неоднократные разоблачения аморальности современных нравов не возымели никакого действия и не изменили ничего – ни экономики, ни политики, ни права. Кого-то из них это заставило призывать на помощь церковь с ее «вековыми ценностями», в надежде обуздать таким образом «катящееся к хаосу» общество. Кто-то, наоборот, молчаливо оправдывает прагматизм, который утверждает, что все дозволено в интересах дела.

На наш взгляд, гораздо более достойной позицией философа-исследователя в настоящее время является изучение реальных закономерностей функционирования морали в обществе, в том числе – освоение уроков прошлого.

¹ Sloterdijk P. Kritik der zynischen Vernunft. Fg/M., 1981. S. 3.

² Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 169.

³ Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Соч.: в 2 т. М., 1996. Т. 1. С. 126.

⁴ Ницше Ф. Воля к власти. М., 1910. С. 324.

⁵ Sloterdijk P. Op. cit. S. 11.

⁶ Ibid. S. 104.

⁷ Монтень М. Опыты: В 3 кн. СПб., 1998. Кн. 1. С. 198.

С. Г. Гутова

**ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО В СИСТЕМЕ ВСЕЕДИНСТВА
ВЛ. С. СОЛОВЬЕВА**

Философская система *Владимира Сергеевича Соловьева* (1854–1900) в истории отечественной мысли сыграла ту же роль, что платонизм в античности, христианско-неоплатонический синтез в Средневековье, рационалистический панлогизм в классической философии, т. е. роль универалистского метафизического синтеза. Интересно проследить мотивы соционормативного дискурса в нем, ибо Вл. С. Соловьев систематически разрабатывал одну и ту же идею, получившую в его работах разностороннее раскрытие, а все специфические мотивы у него суть манифестации принципа всеединства, развертываемого по канонам метафизики и применяемого как методологический инструмент.

Это проявляется и в философской теории права. Ей посвящен специальный – хотя и весьма компактный – труд «Право и нравственность». Как явствует из названия, право здесь рассматривается в связи с нравственной проблематикой, а во введении утверждается: «Философия права... есть одна из философских дисциплин, примыкающая к этике или к нравственной философии (в прикладной ее части)»¹. Но, как следует из текста, автор фактически исходит из того, что философия права не только *примыкает* к этике, но и *является* ее «прикладной частью», что сближает его правовую концепцию с кантовской «практической философией».

Есть и другой общий с кантианством мотив – постулирование общечеловеческой *трансцендентальной цели*: «...окончательный фазис исторического развития, составляющий общую цель человечества, выражается в образовании всецелой жизненной организации, долженствующей дать объективное удовлетворение всем коренным потребностям и стремлениям человеческой природы и потому непосредственно определяемой как *summi bonum*»². Более эксплицитно она определяется как «образование всецелой общечеловеческой организации в форме цельного творчества, или свободной теургии, цельного знания или свободной теософии и цельного общества, или свободной теократии. Настоящая объективная нравственность состоит для человека в том, чтобы он служил сознательно и свободно этой общей цели, отождествляя с ней свою личную волю, а это отождествление, которое есть вместе с тем освобождение человека, неизбежно свершится, когда он действительно сознает истинность этой идеи»³.

Одним из компонентов этого процесса является правовое развитие. Определяя право вообще, Соловьев исходит из примата единсущного (всеединого, субстанциального), что проявляется в демаркации уровней права:

«Всякие определенные и положительные права человеческие могут быть сами по себе отняты. Быть гражданином есть само по себе лишь положительное право и как такое может быть отнято без внутреннего противоречия. Но быть человеком есть не условное право, а свойство, по существу неотчуждаемое, и только оно одно, будучи принято за первооснову всяких прав, может сообщать им принципиальную неприкосновенность, или полагать безусловное препятствие их отнятию или произвольному ограничению. Пока определяющий принцип один – права человека, тем самым обеспечены и неприкосновенны права всех, так как нельзя объявить, что люди такой-то расы, такого-то вероисповедания – не люди. Но стоит только рядом с естественной первоосновой всех прав поставить искусственную – гражданство, как открывается широкая возможность, объявляя ту или другую группу людей в исключительном гражданском или, точнее, внегражданском положении, отнимать у них под видом гражданских все человеческие права. Таким образом, возведение “гражданина” в самостоятельный принцип рядом с “человеком” оказывается пагубным именно для всеобщности гражданских прав»⁴.

Говоря о природе естественного («человеческого») права, Соловьев критикует «отвлеченный принцип натурализма». Сама дефиниция начинается с постулата: «Право возникает фактически в истории человечества наряду с другими проявлениями общечеловеческой жизни, каковы язык, религия, искусство и т. д. Все эти формы, в которых живет и действует душа человечества и без которых немислим человек как таковой, очевидно, не могут иметь своего исторического начала в сознательной и произвольной деятельности отдельных лиц, не могут быть произведениями рефлексии, все они являются сперва как непосредственное выражение инстинктивного *родового* разума, действующего в народных массах; для *индивидуального* же разума эти духовные образования являются первоначально не как добытые или придуманные им, а как ему данные»⁵. Но в таком состоянии право пребывает лишь в начале своего развития; затем оно обретает вид обычного права, «в котором начало справедливости действует не как теоретически осознаваемый мотив, а как непосредственное практическое побуждение, облекаясь при том в форму символов»⁶. Все же эти побуждения доступны рефлексии, но не в своей чистой форме, а как явления иных духовно-практических сфер (например, религии).

Далее Соловьев обосновывает исторический характер права, приходя к выводу, что «право в своем определенном существовании... есть, несомненно, произведение истории как собирательного органического процесса»⁷. Отчетливо постулируемая органичность исторического процесса предполагает существенную оговорку: «...несомненно, что история человечества только в начатках своих может быть признана как органический, т. е. родовой безличный процесс, дальнейшее же направление исторического развития знаменуется именно все большим и большим выделением личного нача-

ла»⁸. Это значит, во-первых, что историческое развитие трансформирует родовое бессознательное начало в духовную целостность дифференцированного типа, носителем которой выступает уже личность, а не род. Отсюда очевидно, что «если человеческое общество, как соединение нравственных существ, не может быть только природным организмом, а есть непременно организм духовный, то и развитие общества, т. е. история, не может быть только простым органическим процессом, а необходимо есть также процесс психологически и нравственно свободный, т. е. ряд личных сознательных и ответственных действий»⁹. А во-вторых, это означает, что право есть активность отдельных личностей и выражение особой сознательной воли. Тем самым Соловьев критикует историческую школу права (Г. Гуго, К. Ф. Савиньи), полагавшую, что обычное право уже есть реально действующее и субстанциально первичное, а функция законодателя, юриста сводится лишь к упорядочиванию «органических произведений народного духа».

В логике становления права Соловьев в целом следует гегелевским принципам: так, выделение личности из родовой солидарности и вступление ее во «внешние» социальные отношения порождает *договор* как выражение воли автономных субъектов. Однако, как и прусский теоретик, Соловьев критикует второй «отвлеченный принцип» правопонимания, а именно договорную теорию правовых отношений, т. е. концепцию «общественного договора». Сходным образом понимает он и природу государства: «...собственной целью государства является не интерес как таковой, составляющий собственную цель отдельных лиц и партий, а *разграничение* этих интересов, делающее возможным их совместное существование. Государство имеет дело с интересом каждого, но не с самим по себе... а лишь поскольку он *ограничивается* интересом всех других. Так как это условие одинаково для всех, то все равны перед общей властью, которая, следовательно, определяется не общей пользой, а *равенством*, или равномерностью, или, что то же самое, справедливостью. По общему признанию, первое требование от нормальной власти, нормального государства есть то, чтобы оно возвышалось над всяким частным интересом, чтобы оно было беспристрастно, но беспристрастие есть лишь другое название *справедливости*»¹⁰. В конечном итоге право есть процесс и результат развития начал человеческой природы: «Таким образом, право (и правовое государство) в своей исторической действительности не имеет одного эмпирического источника, а является как изменчивый результат сложного взаимодействия двух противоположных и противодействующих начал, которые... суть лишь видоизменения или первые применения в политико-юридической области тех двух элементарных начал, которые лежат в основе всей человеческой жизни. В самом деле, исторический принцип развития права как непосредственно выражающего общую основу народного духа в его нераздельном единстве прямо соответствует началу общинности, а противоположный механистический принцип, выводящий право из внешнего соглашения между всеми отдельными ато-

мами общества, есть очевидно прямое выражение начала индивидуалистического»¹¹.

Итак, бытие права есть манифестация самой человеческой природы, двух ее взаимодействующих начал. Следовательно, указания на эту основу права недостаточно, чтобы выявить его сущность; Соловьев полагает, что здесь генетический подход бессилён, подобно тому, как, объясняя, «что такое поваренная соль», бессмысленно излагать историю солеварения. Решая вопрос о сущности права, он явно отходит от моделирования его бессознательно-родовой субстанции, придерживаясь гегелевской мысли о том, что основанием и формой бытия права является взаимоотношение *личностей (лиц)*: «Правом прежде всего определяется отношение лиц. То, что не есть лицо, не может быть субъектом права... Лицом же, в отличие от вещи, называется существо, не исчерпывающееся своим бытием для другого, т. е. не могущее по природе своей служить только средством для другого, а существующее как цель в себе и для себя, существо, в котором всякое внешнее на него действие наталкивается на возможность безусловного сопротивления, нечто такое, что этому внешнему воздействию может безусловно не поддаваться, и есть, следовательно, безусловно внутреннее и самобытное – для другого непроницаемое и неустраняемое. А это и есть *свобода* в истинном смысле этого слова, т. е. не в смысле *liberum arbitrium indifferentiae*, а наоборот, в смысле полной определенности и неизменной особенности всякого существа, одинаково проявляющейся во всех его действиях»¹².

Соловьев определяет формальную – для него сущностную – сторону права в духе классической философии: здесь конституируется и принцип личностной автономии, и то, что «в основе права лежит свобода как характеристический признак личности» вместе с признанием того, что «свобода сама по себе, т. е. как свойство лица в отдельности взятого, еще не образует права, ибо здесь свобода проявляется лишь внешним образом, как фактическая принадлежность лица, совпадающая с его *силой*»¹³. Последнее аналогично гегелевской идее абстрактного права: «Личность содержит вообще правоспособность и составляет понятие и саму абстрактную основу абстрактного и потому *формального* права»¹⁴. Гегель, как известно, выводил из этого постулат: «По отношению к *конкретному* поступку, а также к моральным и нравственным отношениям абстрактное право есть по сравнению с их дальнейшим содержанием лишь *возможность*, и определение права поэтому лишь дозволение или полномочие»¹⁵. Принимая это, Соловьев формулирует основное определение права: «...*право есть свобода, обусловленная равенством*. В этом основном определении права индивидуалистическое начало свободы неразрывно связано с общественным началом равенства, так что можно сказать, что право есть не что иное, как *синтез свободы и равенства*»¹⁶.

Несмотря на формальное сходство, с точки зрения содержательной теоретические основания и общий контекст правопонимания у Соловьева от-

нюдь не идентичны гегелевским. Принципиальные отличия отмечаются, во-первых, в самом понимании свободы и индивидуальности человека и, во-вторых, в решении проблемы соотношения права и нравственности.

Второе из этих отличий предьявлено непосредственно. Классическая модель соотношения права и нравственности полагает их тождественными по содержанию, но различными по способу осуществления. Соловьев считает это ошибкой: как раз содержательное сопоставление заставляет «отвергнуть попытку свести различие между юридической и этической областью к различию между положительными и отрицательными заповедями или нормами», ибо «юридический закон допускает некоторую безнравственность в обоих смыслах, т. е. нарушение как положительной, так и отрицательной нравственной заповеди, он не только позволяет иногда оставлять ближних без помощи, но разрешает иногда и вредить им в известной мере»¹⁷.

Соловьев как будто находит разрешение этой проблемы, определяя право в его различии с моралью через интерес: «*право есть норма интересов, подлежащих публичному охранению*»¹⁸, тогда как нравственность есть внутренне переживаемый синтез всеобщего интереса с индивидуальным. Но и такой подход оставляет открытым вопрос о характере индивидуального интереса и не касается его содержания в отношении субъекта. По Соловьеву, охранительным началом индивидуального интереса всегда выступает *презумпция невиновности*. Но именно она создает парадокс права в его отношении к индивидуальной воле: «...охрана закона обеспечена мне против самих охранителей моего интереса, т. е. закон обеспечивает за мной свободу не защищать моего интереса! Настолько несомненно, что его собственный интерес и норма его действия есть только ограждение моей свободы безотносительно к какому бы то ни было определенному интересу»¹⁹. Следовательно, и «чисто деятельный подход» к соотношению права и нравственности оказывается недостаточным.

Преодоление этих односторонних подходов видится не в различении права и нравственности, а в обнаружении их единственности, которая выявляется в сопоставлении понятий «*правда*» и «*закон*». Первое выражает принцип нравственности в его актуальном бытии, второе суть обозначение актуального бытия права; оба вместе составляют понятие существенного единства юридического и этического начал. И это не результат логической рефлексии понятий, а исходное условие их употребления в качестве категорий ценностно-нормативного порядка: «Ибо что такое право, как не выражение правды и как не содержание закона, а с другой стороны, к тому же понятию правды или справедливости, т. е. к тому, что должно или правильно в смысле этическом и что предписывается нравственным законом, сводятся и все добродетели. Тут дело не в случайной одинаковости терминов, а в существенной однородности самих понятий»²⁰. Так, описав диалектический круг, Соловьев приходит к синтетическому тезису о единстве нравственности и права с субстанциальной точки зрения.

Однако это единство предполагает диалектическое (формальное) различие: «Когда мы говорим о *нравственном праве* и нравственной обязанности, то тем самым упраздняется, с одной стороны, всякая мысль о коренной противоположности или несовместимости нравственного и юридического начала, а с другой стороны, указывается и на существенное различие между ними, так как, обозначая какое-нибудь данное право, например, право моего врага на мою любовь, как *нравственное*, мы подразумеваем, что есть право в более узком смысле, которому нравственный характер не принадлежит как его прямое и ближайшее определение»²¹. Указанное различие обусловливается тремя моментами:

1. Право есть просто «низший предел или некий минимум нравственности», равный для всех и общеобязательный.

2. «Существенная цель права есть *обеспеченное осуществление в действительности определенного минимального добра*»²², и эта цель уже, чем цели нравственного порядка; право может обеспечить «минимум добра» только посредством «устранения известной доли зла» и, следовательно, не достигает в действительности даже столь узкой цели.

3. Дихотомия свободы морального выбора и правового принуждения, а значит, не только допущение правом насилия, но и требование его применения к субъектам правонарушения.

Соединение этих аспектов дает определение права в его объективном отношении к нравственности: «*Право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра, или такого порядка, который не допускает известных крайних проявлений зла*»²³. Однако и оно не позволяет исчерпывающе осмыслить сами *нравственные основания права*, что достижимо лишь при выходе теоретической рефлексии за рамки философско-правового и даже этического дискурса. Действительно, оппозиция главного требования нравственности и основного предписания закона этой дефиницией не снимается. Следовательно, анализ взаимоотношений права и нравственности должен получить дополнительный смысловой импульс от более широкой и общезначимой сферы, нежели сфера нормативных отношений. Если Соловьев постулировал, что право есть атрибутивное проявление общечеловеческого духа, то искомый импульс должен обнаружиться в сфере антропологии. Но, учитывая специфику понимания самой природы человека как эволюционно движущейся к трансцендентальной цели, следует искать более сильные основания теории права в историософии и социософии.

Как уже говорилось, здесь первичным основанием дискурсии является утверждение высшей общечеловеческой цели или смысла эволюционного развития. Само это развитие, имея целью положительное удовлетворение «коренных потребностей» человека как духовно-социального существа, есть процесс двойственный: с одной стороны, речь идет об эмансипации личностного начала от «чистого общественного организма»; с другой стороны,

сам характер развития предполагает доминанту объективного эволюционного начала над индивидуальным. Эту особенность социальной метафизики не раз отмечали критики. Так, В. В. Зеньковский полагает, что в ранних произведениях Соловьева основной акцент делается на онтологическую двойственность социально-исторического бытия, вытекающую из онтологической двойственности человека как телесно-духовного существа, с одной стороны, и индивидуально-социального – с другой. Позднее же акцентируется обостренный аксиологический дуализм – стояние человека между добром (перспективой актуального обожения) и злом («темным первобытным хаосом человеческой души»)²⁴. Другие же исследователи, напротив, выделяют монистический взгляд на бытие и историю человечества, сближая мысль Соловьева с органической теорией Конта²⁵.

В действительности социософия и антропология Соловьева дают основания для различных оценок, но противоречивость отдельных мотивов не отменяет последовательности в реализации исходных интуиций соловьевской мысли, отмеченной многими авторами. Как известно, исходным постулатом соловьевской антропологии является утверждение примата целого над частями: «Целое первее своих частей и предполагается ими. Эта великая истина, очевидная в геометрии, сохраняет всю свою силу и в социологии. Соответствие здесь полное. Социологическая точка – единичное лицо, линия – семейство, площадь – народ, трехмерная фигура, или геометрическое тело, – раса, но вполне действительное, физическое тело – только человечество. Нельзя отрицать действительность составных частей, но лишь в связи их с целым, – отдельно взятые, они лишь абстракции»²⁶. И вновь: «Части всегда предполагают свое целое и подчинены ему. И если нам это представляется наоборот, то лишь по исторически обусловленной недостаточности наших понятий и формул, неспособных еще представлять истинную реальность»²⁷. Только «цельное знание», слагающееся на основе органического интуитивизма и завершающее комплексное восхождение от чувственно-эмпирического познания через рационально-логическое к синтетической «свободной теософии», предлагает полноценную основу схватывания «истинной реальности».

Истинная реальность, в свою очередь, есть *органоцентрическая* взаимосвязь абсолютно сущего и истекающего из него конкретного бытия, что не позволяет свести общую схему реальности ни к материально-физическому комплексу, ни к простому отражению Идеи. Особого внимания заслуживает специфически истолкованный Соловьевым принцип эволюции. Признавая в целом эволюционизм Конта, он упрекает его в непонимании истинной позитивности развития: «Основатель “позитивной религии” понимал под человечеством существо, становящееся абсолютным через всеобщий прогресс. И действительно, человечество есть такое существо. Но Конту... не было ясно, что становящееся во времени абсолютное предполагает абсолютное вечно-сущее, так как иначе само это “становление”... абсолютным

(из не-абсолютного) было бы самопревращением меньшего в большее, т. е. возникновением чего-нибудь из ничего, или чистейшей бессмыслицей»²⁸. Преодоление этого возможно только через отождествление центра, истока и смысла прогресса с «истинным человечеством», т. е. с Богочеловечеством: «Человечество есть именно та высшая форма, через которую и в которой все существующее становится абсолютным, – форма соединения материальной природы с божеством... Ясно, что истинное человечество, как всемирная форма соединения материальной природы с божеством, или форма восприятия божества природою, есть по необходимости Богочеловечество и Богоматерия. Оно не может быть просто человечеством, так как это значило бы быть воспринимающим без воспринимаемого, формой без содержания или пустой формой»²⁹.

Из этих утверждений следует ряд значимых выводов:

Во-первых, абсолютность человечества заложена в самой его природе *вневременно*; так что оно, еще становясь, уже есть само в себе и для себя осуществленное. В этом смысле драма истории уже сыграна, а осознание трансцендентальной цели человечества есть нечто предданное, архетипическое.

Во-вторых, истинное содержание человечества есть само абсолютно существующее или божество. Но содержание абсолютно сущего суть его воплощение или материя. Следовательно, и человечество в своем становлении не смещает центр своего бытия из материально-телесной сферы в сферу чистой духовности, но лишь восполняет ущерб полноты телесности.

В-третьих, раз человечество в своем становлении есть «воспринимающее», то Соловьев полагает его совокупно-телесную природу женственной (поддерживая того же Конта); но женственность здесь – не выражение пассивности, а лишь акцентирование объективности прогресса и символ Мировой Души.

В-четвертых, как указывает сам Соловьев, учение о всеедином человечестве или Великом Существе, направленное против церковной догмы (Конт здесь – «нехрист и безбожник», никак не менее!), в действительности точно следует смыслу христианского учения о человеке, его историческом бытии и нравственной цели.

И наконец, из соловьевских рассуждений вытекает вопрос о посреднике и носителе Богочеловеческого начала, ибо «всякое сущее должно иметь свое бытие или обладать им». Здесь мы входим в сферу *софиологии*. Вряд ли есть основания полагать софиологические изыски истинной основой теории всеединства, но их следует признать «центральным звеном» потому, что концепт-образ Софии – не что иное, как скрепляющее начало всей мистико-рационалистической систематики, то «стяженное бытие» или «возможность-бытие», понятие коего было дано Николаем Кузанским. Его неизбежность вырастает как минимум из двух оснований. Первое: если всякое становление есть в действительности становление-в-себе и становле-

ние-из-себя, то должно быть и изначальное, предданное ставшее (ибо абсолютно существе само по себе не есть бытие). Второе: систематика всеединства становится моделью абсолютного отсутствия движения, так сказать, брахманического покоя, если в ней отсутствует носитель самого становления, некое беспокойное и беспокоящее начало «трансрационального единства». В этом смысле София – концентрированное выражение самой интуиции всеединства, динамической онтологии «всего во всем». И неважно, как именно его называют, но такой концепт-образ необходимо сопряжен с опытом всеединой модели реальности.

В софиологии основные интенции всеединства достигают своей предельной манифестации; софийность есть архетипика всеединства – как интуитивно-концептуальный образ и как нормативный эталон мировидения. Софиология достаточно рационально (с известными оговорками) решает одну из сложных проблем христианской догматики – вопрос о способе боговоплощения, хотя это решение оказывается далеко не ортодоксальным.

В этом повороте проблематики всеединства интересна возможность экспликации амбивалентной архетипики телесности (а софийный концепт-образ принципиально амбивалентен как в своих смысловых, так и в инструментальных аспектах)³⁰. За уточнением обратимся к Николаю Кузанскому: «Ясно, что возможность-бытие, рассмотренная в абсолютном смысле... неким загадочным образом ведет тебя ко всемогущему; и там ты видишь все, могущее... быть или возникнуть, превыше всякого имени, каковым то, что может быть именуемо; более того, ты видишь, что оно там превыше самого бытия или небытия, как бы их ни понимать... Поэтому там, где возможность есть бытие, находится всякое творение, которое может быть приведено из небытия в бытие, и там оно есть сама возможность-бытие. Отсюда ты можешь возвыситься и превыше бытия и небытия – невыразимо, но все же в виде некоего образа (aenigmaticae) увидеть все то, что из небытия – через действительное бытие всем – переходит к бытию»³¹. Из приведенного рассуждения ясно: возможность-бытие действительно есть способ видения «непостижимого» или «совпадения противоположностей», то, что ищет философия всеединства. София у Соловьева и его последователей играет ту же роль, что и бытие-возможность у Кузанца: двоякую роль начала онтологического, в свернутом виде несущего весь план, осуществление и смысл мира, и начала гносеологического, предъявляющего свое содержание непосредственным образом («И если что-нибудь может возникнуть из небытия, то, какова бы ни была возможность такого возникновения, она во всяком случае налична в бесконечной возможности в свернутом виде. Следовательно, “не быть” означает там “быть всем”»³²). Софийная тематика неизбежна, учитывая характерное для Соловьева «глубокое отвращение к абстрактно-логическим операциям, которые у многих философов имеют самодовлеющее значение и не завершаются своим воплощением в окружающем инобытии»³³. Ведь софийное постижение суть непосредственное, «свер-

нутое!»! И как таковое обеспечивает непосредственность миропонимания, компенсируя явный недостаток дискурсивно-дескриптивных средств.

Таким образом, если философия всеединства вообще предлагает телесно-органическую миросистемную модель, где всякое становление есть объективно и процесс, и данность, то в софийном смысле грядущее, предвосхищаемое воссоединение человечества (материи, природы, многого) с Богом (единым) есть уже воплощенный факт. Не случайно в «Чтениях о Богочеловечестве» утверждается: «Если в абсолютном вообще мы различаем его как такового, то есть как безусловно сущего, от его содержания, сущности или идеи, то прямое выражение первого мы найдем в Логосе, а второй – в Софии, которая таким образом есть выраженная, осуществленная идея. И как сущий, различаясь от своей идеи, вместе с тем есть одно с нею, так же и Логос, различаясь от Софии, внутренне соединен с нею. София есть тело Божие, материя божества, проникнутая началом божественного единства»³⁴. При этом следует помнить, что материя божества, его становящееся тело, по Соловьеву, и есть человечество. Ergo, София также есть человечество в его возможности-бытии.

Вывод таков: самосознание человечества как его судьба дано ему непосредственно в форме образа самого себя. А этот образ – именно как предданный – суть образ телесности, т. е. горизонт мышления и действия, первопорядковый феномен сознания в интенциональной обращенности его к предметному миру, являющийся эталоном упорядоченности, органической взаимосвязи сущего. В силу этого он есть и архетип правосознания, но не в его деятельно-производной форме (т. е. сознания о праве, формирующегося в опыте интеракции, столкновения с правом и законом) и не в дискурсивно аранжированной форме, а как непосредственная субстанция поступка, отношения, воли, т. е. в том, что именуют «естественным правом», которое так и не было дефинитивно и непротиворечиво выражено. Несмотря на это «трансрациональное» для теоретической и идеологической дискурсии качество, естественное право есть вполне реальный феномен правовой системы, правоотношений, правотворчества, неосознаваемый горизонт, предельное стремление правосознания в собственном смысле этого слова. Гегель, полагавший, что «истина о праве открыто дана в законе», фактически утверждал то же самое. Но речь должна идти не о законе в его узкоюридическом смысле, а о законе как негласно нормативном предписании самого тела – как индивидуального тела, как непроницаемого и неустранимого тела Другого, как отсутствующего, «но дающего о себе знать неким образом» (И. Кант) нормативного тела сообщества.

¹ Соловьев В. С. Право и нравственность. М., 2001. С. 5.

² Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 176.

³ Там же. С. 177.

- ⁴ Соловьев В. С. Идея человечества у Августа Конта // Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 565–566.
- ⁵ Соловьев В. С. Право и нравственность. С. 6.
- ⁶ Там же. С. 7.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Там же. С. 8.
- ⁹ Там же. С. 8 – 9.
- ¹⁰ Там же. С. 12–13.
- ¹¹ Там же. С. 14–15.
- ¹² Там же. С. 17.
- ¹³ Там же. С. 17–18.
- ¹⁴ Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 98.
- ¹⁵ Там же. С. 98–99.
- ¹⁶ Соловьев В. С. Право и нравственность. С. 18.
- ¹⁷ Там же. С. 25.
- ¹⁸ Там же. С. 26.
- ¹⁹ Там же. С. 28.
- ²⁰ Там же. С. 30–31.
- ²¹ Там же. С. 31.
- ²² Там же. С. 34.
- ²³ Там же. С. 35.
- ²⁴ См.: Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 2, ч. 1. С. 49–54.
- ²⁵ См.: Кувакин В. А. Философия В. С. Соловьева. М., 1988.
- ²⁶ Соловьев В. С. Идея человечества у Августа Конта. С. 570.
- ²⁷ Там же. С. 571.
- ²⁸ Там же. С. 577.
- ²⁹ Там же. С. 578.
- ³⁰ См.: Лосев А. Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева // Лосев А. Ф. Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. М., 1990. С. 203–255; этот же текст включен в книгу: Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1991.
- ³¹ Николай Кузанский. О возможности-бытии // Соч.: В 2 т. М., 1980. Т. 2. С. 151–152.
- ³² Там же. С. 152.
- ³³ Лосев А. Ф. Философско-поэтический символ Софии... С. 234.
- ³⁴ Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соч.: В 10 т. СПб., Б. г. Т. 3. С. 115.

Т. Г. Фурман

«РУССКАЯ ИДЕЯ» В ТВОРЧЕСКОМ СОЗНАНИИ АНДРЕЯ БЕЛОГО

Творчество Андрея Белого не получило адекватной аналитической интерпретации. В этом смысле симптоматично, что до сих пор исследователи обходили вниманием так называемую «русскую идею» – важнейшую составляющую духовного мира писателя, определяющую индивидуальный

склад и проблематику его творчества, представления о грядущем преобразении мира и судьбе России. Невостребованность «русской идеи» при изучении творчества Андрея Белого определила и то, что в работах разного рода оно чаще всего предстает раздробленным, фрагментарным, лишенным единой внутренней проблематики. Такое положение дел обусловлено, на наш взгляд, традицией восприятия произведений Белого, заданной еще в статье Ф. Степуна «Памяти Андрея Белого», который фиксировал нестабильность, противоречивость внутреннего мира писателя. Сам Белый не раз возражал против подобной точки зрения, подчеркивая наличие духовного ядра, чей отпечаток несут, по мнению художника, все проявления его творческого дара.

В данной статье публицистические, литературно-критические, художественные произведения Белого «Пепел», «Серебряный голубь», «Петербург» впервые рассматриваются как целостный метатекст, имеющий единую смысловую основу – «русскую идею». «Русская идея», на наш взгляд, предстает в творчестве Белого как христианская идея внутреннего воскрешения личности. Ее изучение позволяет увидеть укорененность писателя в традиции русской литературы и русского философствования. Кроме того, анализ наследия Белого с точки зрения «русской идеи» помогает проследить механизм воплощения положительного идеала в текстах писателя, реализацию общественной установки на преобразование жизни.

«Русская идея» для Белого не идеологема и не философема, а выражение ментальности русской нации. Она является центральной в творчестве писателя. Истина, в понимании Белого, не дана, а задана человеческой душе, устремленной к новым горизонтам бытия. Русская душа, христианская по своей природе, является залогом преобразования мира в грядущем. В художественных произведениях Белый изображает не само рождение нового, а лишь духовный импульс, возникающий в момент слома привычных основ существования.

Осознание внутренней нищеты, обуславливающей движение человеческого духа к поиску неведомого идеала, – важнейшая тема «Пепла». В «Серебряном голубе» Белый показал, что только при условии восстановления целостности личности, осознающей национальную жизнь через бытие собственной души, возможно преодоление раскола между «Востоком» и «Западом» в ментальности русского человека. «Прыжок над историей» Белый связывает в «Петербурге» с откровением человеческого сердца, которое именно в этот момент порождает внутренний ритм бытия, преодолевающий инерцию «вечного возврата» в социальной истории.

Важен вопрос о смысловом наполнении понятия «русская идея» в сознании Андрея Белого, которая была для него не умозрительным силлогизмом, а выражением глубинного средоточия человеческой личности в ее стремлении к «дальнему». В связи с этим мы ссылаемся на работы ряда авторов (З. Гиппиус, Эллиса, Л. Долгополова, Н. Барковской и др.), которые, косвенно затра-

гивая проблему «русской идеи» в творчестве Белого, говорили о динамизме внутреннего мира его героев, о духовном импульсе, пронизывающем художественные произведения писателя. Однако в этих исследованиях не выявлен национальный характер важнейшей установки Белого, не определено ее значение для восприятия писателем будущего и судьбы России.

Соображения, высказанные Белым во многих публицистических статьях, и в частности в статье «Россия», позволили прояснить вопрос о соотношении идеала и реальности в сознании писателя и опровергнуть суждение Н. Бердяева, будто Белому было свойственно представление о непреодолимой бездне, разделяющей существующий мир и подлинную действительность. Белый полагал, что идеальная Россия дана как «предвестие, как давно ожидаемое чаяние, не как реальность». Неуловимая при взгляде на «мрак и хаос» современной жизни Россия будущего, полагал Белый, сосредоточена в душе русского человека, стремящегося к совершенству, к неведомым горизонтам бытия.

Свой взгляд на Россию Белый противопоставлял как позиции славянофилов, так и западников. Неправота первых заключается, по мнению писателя, в убеждении, что идеальная Россия уже существует в действительности, вторые же игнорируют веру русских людей в Россию, отрицают «реализм переживаемого чувства», свидетельствующий, согласно Белому, о возможности осуществления идеала в будущем. Его формула такова: «России нет, но она будет!» В этой фразе ярко отражена специфика мышления художника, который был непримирим по отношению к больной России настоящего, к России – «помойной яме» и который при этом хранил веру в ее грядущее. Соединяющим звеном между настоящим и будущим был для Белого прометеев огонь, горящий в душе русского человека. Таким образом, безотрадная картина современной жизни в произведениях писателя отнюдь не является показателем якобы тотального разочарования. Белый был способен видеть обнадеживающую перспективу именно тогда, когда наблюдал разрушение, смерть и кризисные состояния. «Если все вокруг трещит, – писал он, – это значит, что какой-то глубинный росток, пробиваясь наружу, рвет ее [культуры, жизни, души. – Т. Ф.] умирающие части»¹.

Живое начало в русской душе с особой силой актуализировала революция. Отношение к ней Белого выявляет его способность видеть за внешними формами внутреннюю суть человеческих поступков, их скрытую религиозность, критерием которой для писателя было не догматическое умозрение, а моральный смысл происходящего. На фоне идей русских религиозных мыслителей (Булгакова, Бердяева, Трубецкого), размышлявших о судьбе России в революции, позиция Белого и его единомышленников в этом вопросе (Мережковского, Вяч. Иванова, Блока, Иванова-Разумника) отличалась признанием имманентности живого религиозного духа жизни России, верой в ее будущее, которую не могли поколебать никакие факты действительности.

Вера Белого в Россию не означала его преклонения перед всем национальным как таковым. В русском характере он выделял как безусловно ценное, так и то, что подлежало, с его точки зрения, преодолению. И здесь Белый становился невольным участником процесса переосмысления ценностей национального менталитета, отрафлексированного в философском сознании начала XX в. Это сознание обострило внимание к безоглядному стремлению русского человека к идеалу при игнорировании им насущных задач повседневной действительности. Во время духовного кризиса 1907–1909 гг. Белый понял, что движение к будущему – это длительный и сложный путь, требующий каждодневного творческого труда. В переломный период своей жизни он отдает предпочтение «живому делу», духовной трезвости перед погружением в созерцательную бездну и умозрительным решением «мировых вопросов». Во многих статьях Белый скептически высказывается о мечте, которая пленяет русского человека, заставляя его забыть о действительности. Однако если большинство мыслителей начала XX в. считали ущербностью русского человека беспомощность в сфере «относительного и среднего», то Белый видел изъян русской мечтательности в ее отношении к абсолютному. Он полагал, что мечта способна внушить иллюзию, будто истина открыта, а идеал обрел несомненную определенность и стал данностью. Но для Белого устремление к идеалу и представление о нем как данности – два различных принципа мироотношений и два разных способа жизнестроительства. Недаром «русская идея» существовала в сознании писателя как особого рода экзистенция, которой любое представление о будущем результате наносит непоправимый ущерб.

Полемика Белого с Вяч. Ивановым объясняет, почему автора «Петербурга» так страшило свойственное русскому человеку представление образов совершенного мира в настоящем. Картина мира Вячеслава Иванова, мыслящего бытие как статичное и законченное целое, с которым должен соотносить себя человеческий мир, хорошо оттеняет особенность взглядов Белого. Для последнего импульс к творению новой действительности заложен внутри личности, которая созидает свое подлинное «я» в непрерывном диалоге с окружающей жизнью. На первый план для Белого выходят отдельный человек и уникальные ситуации его внутреннего самоопределения, из которых складывается не только собственная судьба индивида, но и судьба мира. Неподвижная форма идеала и чувство, что он уже осуществлен в действительности, опасны с точки зрения писателя потому, что подобная установка становится препятствием для духовного напряжения личности, для раскрытия истины в самом человеке и в конечном счете – для творческого созидания будущего.

Важным моментом является так называемая «тоска о воле» в сборнике «Пепел». Тягостный образ действительности не исключает убеждения автора, что в глубине жизни совершается незаметный процесс преобразования, о котором свидетельствует художественная логика произведения. Залогом

будущего оказывается живая душа героя, претерпевающая существенные изменения в кризисную эпоху.

Этот подтекст у Андрея Белого выражает представление автора о сроках и условиях наступления новой жизни. Современная эпоха, по его мнению, не стоит на пороге, приход ее нельзя почувствовать в ближайшее время, «увидеть впереди». Современная эпоха – это эпоха погружения дня в «хмурый сумрак». И лишь пройдя через болезненный и сложный период, человек сможет выйти к новым перспективам.

Сопоставление редакций «Пепла» 1909 и 1923 гг. выявляет, что от первого издания к последующим ощущение безотрадности русской и, шире, человеческой жизни становится все сильнее. Особую смысловую нагрузку в тексте 1923 г. несет отмеченный Н. Скатовым образ рокового колеса-кольца, определяющего движение смысла в каждой из поэм «Пепла». Все надежды героя, все его попытки как-то изменить качество своей жизни неизменно подавляются косностью и враждебностью окружающего мира. Но возникает парадоксальное впечатление, что чем отчаяннее становится ситуация, тем явственней ощущается в страннике присутствие жизни. Оно обусловлено не полнотой и избытком сил, а пронзительным чувством боли, возникающей при созерцании кризиса внутри и вокруг себя. Странник остро осознает пустоту и бессмысленность собственного существования, горечь своей доли, что и оберегает его от растворения в мертвенном пространстве. Безотрадная ситуация, на которую обречен герой, при взгляде на нее не с бытовой, а с бытийной точки зрения, оказывается внутренне плодотворной. Человеку, утратившему смысл и цель прежней жизни, открывается неведомый доселе духовный опыт.

Многие стихотворения «Пепла» содержат в своей основе знаменитые евангельские изречения. С нашей точки зрения, библейский контекст нужен Белому, чтобы показать метаморфозу, происходящую с современным человеком, который в момент слома привычных основ бытия способен изнутри воспринять слово Божье, не услышанное людьми в момент пришествия Христа. «Я постигаю не иконописный Лик Христов, – писал Белый, – а Лик, встающий в середине своего собственного сердца»².

Суть нового откровения состоит в осознании человеком своей внутренней нищеты, открывающей путь духовного роста, обуславливающей напряженность внутреннего порыва к неведомым горизонтам жизни, который был назван Белым «тоской о воле». У героев Белого отсутствует реальный объект стремлений, они «не знают, чего ищут». Но данный факт не умаляет значимости внутренних процессов, показанных в «Пепле». Цель героя лежит не вне, а внутри «я», которое перевоплощается, обретая новое качество. Человек показан Белым в той ситуации, когда он ушел от одного типа существования, но не пришел к другому и все усилия духа сосредоточил в поиске.

На фоне статичного, закоряченного в однообразии бесконечных повторений мира обыденности (темы вокзального буфета, дачницы «в кисейной

нежной шали») неблагополучный герой «Пепла» изображен «в непрестанном движении». В «Пепле» очевиден контраст между бытием тела, которое предстает безжизненным, бессильным, тождественным мертвенному пространству, и бытием духа, откуда исходит активный внутренний импульс, переданный благодаря обилию глаголов, используемых при характеристике героя. В связи с этим нам кажется не вполне справедливым распространенное мнение о наличии внутренней жизни лишь в лирическом герое сборника. Безмолвный жест странника оказывается в «Пепле» подчас более красноречивым, чем какие бы то ни было словесные излияния.

Самоубийство и убийство персонажей «Пепла» – это внерассудочная отчаянная реакция человека на безысходность существования и отсутствие отклика страдающей душе. И важно отметить, что Андрей Белый, осмысляя тему преступления, ориентируется прежде всего на опыт Достоевского и Вяч. Иванова («Эллинская религия страдающего бога»). В поступках героя, почти лишенных бытовой мотивировки, обнаруживается религиозная потребность подлинного и всеобъемлющего единения с бытием. Но ни иступление во время убийства (Вяч. Иванов), ни покаяние (Достоевский) не несут для него положительного исхода, не освобождают душу от тоски и «горькой боли». На наш взгляд, Белому важно показать, что ни один из вариантов решения конфликта в рамках настоящего не может удовлетворить человека, так как все привычные варианты взаимодействия с миром уже исчерпаны, а новый еще не обретен. Ситуация, нарисованная Белым в «Пепле», оказывается трагически неразрешимой, ее исходом каждый раз становится смерть героя, в момент которой, как это ни парадоксально, наиболее ярко выявляется его духовное начало.

Для автора «Пепла», несомненно, существует вера в будущее, которая находит опору во внутреннем самоощущении героя, в его духовной жажде, вспыхивающей в момент слома косных основ привычного существования. В усилиях противостояния героя действительности, в его нежелании играть заданную жизнью роль, в непризнании им очевидности факта формируется и крепнет внутренняя свобода личности. Мир заново становящейся души оказывается, по Белому, залогом преображенного мира будущего.

Мы, следовательно, пытаемся оспорить распространенное мнение о том, что автор «Серебряного голубя» якобы не дает положительного ответа на вопрос о сущности спасительного для России пути, а лишь пытается «художественно изобразить опасности, угрожающие ей»³. Исследование творчества Белого показывает, что в сознании писателя была жива вера в преображение России, возможность которого он связывал с внутренними процессами становления человеческой души. Подход к наследию Белого с позиции «русской идеи» позволяет увидеть способ воплощения и сосредоточие идеала в художественном творчестве писателя, где изображается не само рождение нового, а лишь духовный импульс, исток преображения мира, эмбрион его будущего качества. В сборнике «Пепел», романах «Серебряный

голубь» и «Петербург» последовательно углубляется представление Белого о пути к совершенному бытию. В «Пепле» страстный импульс, руководящий всеми поступками героя, осознается писателем как зерно новой духовности, которое может стать основой возрождения человеческой души. В «Серебряном голубе» определяется направление духовного пути к подлинной действительности. Он лежит через жертву узкоиндивидуального начала в человеке ради воскресения его подлинного «я», находящего себя в «другом». В «Петербурге» же дан намек на начало преобразования жизни, происходящего в глубине человеческого сердца. «Прыжок над историей» – это и есть верность сокровенной основе личности, преодоление веками заложенной установки на высшую объективную истину, внеположную человеку, и внешний социальный авторитет. Но и в «Петербурге» о безусловном положительном итоге говорить пока рано. Возникающие между героями «Петербурга» минуты взаимопонимания, сострадания, любви, а также способность некоторых персонажей к внутреннему выбору не есть еще восход «последнего» Солнца, окончательное преобразование человеческой природы, а всего лишь обещание его. Для того чтобы в человеке возобладала его светлая сущность, необходима постоянная борьба за свое «я», начало которой уже положено в судьбах героев произведений Белого.

Таким образом, «“смысловый центр” творчества Белого – в оригинальном развитии “русской идеи”, ее художественном осмыслении как особой ментальности русского человека, как “третьего” пути, преодолевающего раздробленность современного мира»⁴.

¹ *Белый А.* Начало века. Воспоминания: В 3 кн. М., 1990. Кн. 2.

² Цит. по: *Лавров А. В.* Андрей Белый в 1900-е годы. М., 1995. С. 125.

³ Там же. С. 126.

⁴ *Макшеева Н. В.* Русская идея в начале XX века: (А. Белый и русские религиозные философы) // Гуманитарные исследования: Ежегодник. Омск, 1999. Вып. 4, кн. 1. С. 67.

Т. И. Шемонаев

ПОЛОЖЕНИЕ ВЕЩЕЙ И «САМИ ВЕЩИ» В РАННЕЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ И В «ГЕРМЕНЕВТИКЕ ФАКТИЧНОСТИ»: ХРОНО-ЛОГИКА ПОНИМАНИЯ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Понятие положения вещей, как и «самих вещей», Гуссерль приводит во введении ко второму тому «Логических исследований». Естественно, что понятие «положение вещей» (или «положение дел» – *Sachverhalt*¹) широко используют представители и других школ ранней феноменологии, поми-

мо гуссерлевской. Это, с одной стороны, А. Райнах (к некоторым идеям которого мы здесь обратимся) и А. Пфендер из мюнхенской школы, а с другой – А. Майнонг, А. Марти (у которых аналогом данного понятия является «Objektiv»), представляющие австрийское направление. Однако же именно в § 2 введения в «Логические исследования» мы находим методологический принцип, выраженный фразой «мы хотим вернуться к “самим вещам”»; и в том же § 2 (введения) обнаруживается различие «предметов» и «положения дел»: «...все мышление и познание устремлено к предметам, или положениям дел...»²

И далее, в § 28 «Особое исследование положения дел в случае суждения», Гуссерль проводит следующее различие предметов восприятия и положения вещей:

«В суждении “является” нам, или, скажем более точно, существует для нас, интенционально-предметно *положение дел* (Sachverhalt). Положение дел, даже если оно касается чувственно воспринимаемого, не есть, однако, предмет, который мог бы явиться нам чувственно в модусе воспринятого (безразлично, во “внешней” или “внутренней” чувственности)»³.

Именно положение дел в случае *суждения* нас здесь и интересует. И именно этот случай анализирует А. Райнах в работе «К вопросу о теории негативного суждения». Правда, у Райнаха понятие «положение дел» имеет отношение прежде всего к акту познания и только потом к суждению о нем (положении дел), в отличие от предметов, которые как таковые познаваться не могут, но только воспринимаются: «предметы видятся или рассматриваются, положения дел, напротив, познаются»⁴.

Положение дел, согласно Райнаху, является совершенно иной предметностью, нежели любые предметы и вещи:

«Так как вещи никогда не могут утверждаться или служить предметом веры, и так как, с другой стороны, в суждении “роза красная” бытие красным розы функционирует в качестве предметного коррелята [этого суждения], то этот коррелят должен быть чем-то иным, нежели сама красная роза – эта вещь внешнего мира. Впредь мы будем называть этот коррелят положением дел. Это наименование уже и до этого совершенно непринужденно и естественно использовалось нами; и действительно – оно наилучшим образом подходит для предметного образования, имеющего форму “b-бытие А” [“b-sein des A”]. Таким образом, от предметов в узком смысле – будь то предметы реальной природы, как вещи, звуки, переживания, или идейной, как числа, или предложения, или понятия – мы должны отличать положения дел как предметность совершенно иной природы. До сих пор нам известна лишь одна особенность положений дел: в противоположность предметам они суть то, во что верится в суждении или что утверждается в суждении»⁵.

Далее в тексте следует анализ еще нескольких сущностных признаков положений вещей. Прежде всего, в отличие от вещей, процессов и состояний мира вещей, положения вещей могут выступать в качестве основания и

следования. Предметы и их отношения могут быть причинами и действиями других. Но:

«Вещь, или переживание, или число не могут ничего обосновывать, из них не может ничего следовать. Существование вещи или переживания может правда служить основанием. Но существование предмета – это, очевидно, не сам предмет, а положение дел. Положения дел и только положения дел могут быть основанием и следованием. То, что дела обстоят так-то и так-то, есть основание для другого положения дел, которое отсюда следует; из того, что все люди смертны, следует смертность человека Кая»⁶.

Другой сущностный признак – это наличие взаимосвязей между положениями вещей, которые (т. е. взаимосвязи) являются всем тем, что в науке и повседневной жизни встречается нам в качестве взаимосвязей обоснования. К последним относятся и все виды умозаключений, выделяемых традиционной логикой. И прежде всего положения вещей, в соответствии с подразделением умозаключений, различаются по модальности. Например, наряду с простым положением вещей, выражающимся в форме «b-бытие А», есть также «вероятное b-бытие А» и «возможное b-бытие А». Райнах пишет:

«Предмет решительно не может быть вероятным, такая предикация не имела бы для него никакого смысла, и там, где все же говорят о такого рода вероятности, например о вероятности каких-то вещей, за этим не стоит ничего, кроме неадекватного выражения. Имеют в виду вероятность существования вещей, или вероятность существования определенных событий мира вещей, т. е. не что иное, как вероятность положения дел»⁷.

Иными словами, «вероятное дерево» или «невероятное число» невозможно потому, что форма предмета (Gegenstandsform) исключает модальность как таковую, а форма положения вещей (Sachverhaltsform) допускает ее сущностным образом.

Еще один сущностный признак заключается в том, что каждое положение вещей необходимо предполагает наличие контрадикторно ему противоположного. Что, в свою очередь, невозможно в случае вещей из любой другой области предметности и их (вещей) отношений, т. е. в случае любого конкретного проявления сущего как такового. Красный цвет не имеет своей онтологической противоположности, так же как и какой-либо звук определенного тона: имеет противоположности только то, что можно назвать его (цвета и звука) существованием. А это опять-таки положение вещей. Последние же не существуют, но только наличествуют, ибо само существование чего-либо есть положение вещей:

«Красная роза существует, роза красная, красный цвет присущ розе, роза не белая, не желтая и т. д. Красная роза – этот единый вещный комплекс – является фактическим составом [Tatbestand], лежащим в основании всех этих положений дел. В случае этого фактического состава мы предпочитаем говорить о существо-

вании [Existenz], в случае же положений дел, основывающихся на нем, – о наличии [Bestand]»⁸.

Ну и естественно, что сущностным признаком положения вещей становится их познаваемость и то, что они являются предметным коррелятом суждений. Последние бывают убеждениями и утверждениями. Но познание как таковое нетождественно ни тому, ни другому:

«Познание не является живым представлением; само собой разумеется, оно не является и утверждением положения дел. Для познания существенно, что в нем коррелятивное положение дел есть для нас “вот здесь” в точном смысле слова, в случае же утверждения положение дел только подразумевается [vermeint]. Познание является зрячим, утверждение, как таковое – слепо. Deskриптивное различие этих двух актов непосредственно очевидно...»⁹

В силу всех приведенных выше сущностных признаков того, что называется положениями вещей, очевидно, что, в отличие от любой другой предметности и конкретного проявления сущего, положения вещей не существуют, но наличествуют; они познаются, их можно утверждать или быть в них убежденными, в них можно сомневаться или предполагать их, они могут иметь свою противоположность и взаимосвязи, которые являются для нас умозаклчениями из области научной или повседневной жизни.

Таким образом, относительно любой другой предметности возможны только deskриптивные высказывания и положения. И только относительно положений вещей возможна интерпретация, так как любое интерпретативное положение – это суждение либо в качестве убеждения, либо в качестве утверждения. А убеждаться или утверждать нечто можно только по поводу положений вещей. Положения вещей, как и их фактический состав (Tatbestand), подлежат и deskрипции, но интерпретация на этот состав распространяться не может, так как он дан только в опыте, и самым первичным образом – в чистом опыте различения сознания. Фактический состав не вызывает каких-либо интерпретаций, ибо относительно чистого опыта сознания они невозможны. Интерпретация предполагает суждение, ведь «в основе превращения опыта в конструкцию, а также в основе любой конструкции лежит суждение и синтез»¹⁰. Даже в случае исследованных Райнахом негативных суждений, которые выражают негативные положения вещей. А «deskрипция основана на различии»¹¹. При этом, следуя концепции В. И. Молчанова, изложенной в его работе «Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания», можно утверждать, что различение – это прежде всего опыт сознания. И наоборот, сознание как таковое, в чистом виде, еще до всякой интенции – это опыт различения. Ведь прежде чем нечто (вещь или нечто сущее, цвет, звук, воспоминание) станет нашим интенциональным объектом, границы этого нечто, отделяющие его от другого нечто, должны быть различены сознанием среди всего многообразия данности.

Впрочем, и в самом опыте различения наблюдается иерархия. Этот опыт может распространяться и на различение самих положений вещей и их интерпретаций. То есть того, что не дано непосредственно в опыте восприятия. Мы можем различать и то, что подлежит только дескрипции, и то, что подлежит также и интерпретации:

«Различая опыт и понятия, различение и синтез, мы различаем тем самым дескриптивное и недескриптивное. Само это различение исходит из дескрипции, ибо недескриптивное не имеет доступа к одному из различенных, т. е. к опыту (понятийные различия исходят из тождеств, из того, что за пределами опыта). Дескриптивное и недескриптивное – корреляты, передний и задний планы этой корреляции могут меняться местами, однако само различие между ними можно провести только тогда, когда на переднем плане – дескрипция. Аналогично: различие “сильней”, чем синтез, ибо можно различить различие и синтез, но нельзя их “синтезировать”. Различие опыта и понятия также говорит нам о том, что опыт и понятие мы различаем на основе опыта, но не наоборот. Понятия и синтетическая деятельность вообще недоступны непосредственной дескрипции, они могут быть причастны дескрипции только косвенно, через дескрипции результатов»¹².

Очевидно, что чистая дескрипция не предполагает какого-либо изменения или модификации опыта сознания, тем более его деформации. В отличие от интерпретации, которая связана либо с обычным понятийным синтезом, в случае «корректной» интерпретации, либо с синтезом, деформирующим опыт различений, приостанавливающим его, или вовсе его «забывающим» – в случае «некорректной» интерпретации:

«И все же дескрипция ориентируется на опыт, ибо аномалия – это нехватка различений, зафиксировать которую возможно лишь при обращении к опыту, в котором эти различения “наличествуют”. Деформации опыта, так сказать, полудескриптивны; над аномалиями господствует идентификация (например, *idée fixe*); деформация или аномалия – на границе дескриптивного и недескриптивного, они причастны дескрипции, но все же выходят за пределы дескриптивного опыта. Тем не менее мы будем говорить о дескрипции деформации, подразумевая ее косвенный характер. Различая опыт и понятия, мы характеризуем опыт различения как неагрессивное начало сознания, а понятийный синтез – как агрессивное. Иначе говоря, речь идет не о понятии силы и агрессивности, но о силе и агрессивности понятий»¹³.

И в то же время сам феномен подобной агрессии можно описать как опыт: «Речь идет о дескрипции агрессии как опыта, т. е. о дескриптивном положении дел в такой деформации опыта, как агрессивность»¹⁴.

Но каково все же то феноменологическое основание, которое позволяет осуществляться приостановке различений и прогрессировать, в терминологии В. И. Молчанова, болезни-к-единству-за-пределами-опыта, о которой еще в 1935 г. предупреждал Гуссерль в своем докладе о «Кризисе европейских наук...»? В силу чего сознание забывает об опыте различений (т. е., по сути дела, о себе самом), увлекаясь синтетическими конструкциями и,

как показывает история европейских наук и философии, «некорректными» интерпретациями?

В самом начале статьи упоминалось не только рассмотрение понятия положения вещей во втором томе «Логических исследований», но и знаменитый методологический принцип феноменологии: «вернуться к самим вещам». Вернуться, потому что «значения, которые оживлены только достаточно удаленными, расплывчатыми, несобственными – если вообще какими-либо – созерцаниями, не могут нас удовлетворить»¹⁵. Чуть выше в этом абзаце Гуссерль говорит о том, что «мы не хотим удовлетвориться “просто словами”, т. е. просто символическим пониманием слов»¹⁶.

Противопоставление Гуссерлем «самих вещей» и «просто слов» опять же напоминает противоположность аналитики опыта различения сознания и понятийного синтеза у Молчанова. Особенно учитывая то, что в «Логических исследованиях» была реализована тенденция именно к дескриптивной аналитике, в отличие от «Идей к чистой феноменологии...», где преобладает методологическая проблематика феноменологии:

«В Идеях I рассматриваются не столько сами поставленные вопросы, сколько сущность феноменологии – как она должна решать эти проблемы. Реальный опыт и его дескрипция, из которых могли вырасти “правила метода” *Идей I* и прежде всего основа основ феноменологического метода – феноменологическая редукция, – содержатся как раз в *ЛИ* и в анализе внутреннего сознания времени (лекции 1905–1907 гг.)»¹⁷.

Итак, здесь можно говорить о том, что «сами вещи» в *ЛИ*, к которым нужно вернуться, – это либо действительно вещи, подлежащие восприятию в опыте различения и его дескриптивному описанию, либо положения вещей (ведь речь-то у Гуссерля идет о значениях, которые имеют отношение к понятиям, а в понятиях познаются именно положения вещей, если следовать выводам А. Райнаха). Но положения вещей, «фактический состав» которых (Tatbestand – предметные элементы положения вещей) является именно вещами (однозначными и точными референциями понятий), а не «просто словами». Причем опыт различения этого «фактического состава» не должен быть деформирован. Следовательно, здесь для Гуссерля неприемлемо доверие к традиции истории философии и науки: быть уверенными в том, что опыт различения не был деформирован, мы можем только в нашем собственном случае. Это в определенном смысле проясняет и общую антиисторическую тенденцию Гуссерля, и его первоначальную полемику с Дильтеем. И это же иллюстрирует приведенный Гуссерлем в «Идеях I» «принцип всех принципов»:

«Любое дающее из самого первоисточника созерцание (originär gebende anschauung) есть законный источник познания (Rechetsquelle), и все, что предлагается нам в “интуиции” и самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой действительности) (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit), нужно прини-

мать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает»¹⁸.

В наброске дополнительного предисловия ко второму изданию *ЛИ* Гуссерль несколько разворачивает этот принцип:

«Не гнаться дедуктивно за конструкциями, не имеющими отношения к предмету данного вопроса (*sachfremd*), но выводить все знание из его первичного источника... не отвлекаться ни на какие предрассудки, ни на какие словесные противоречия или вообще на что бы то ни было во всем мире, даже на то, что называют “точной наукой”, но взамен отдавать должное всему тому, что представляется ясным и что тем самым составляет “подлинное”, или предшествует всем теориям, или устанавливает предельные нормы»¹⁹.

Это отношение Гуссерля к интуитивному восприятию феноменов предполагает такое понятие, как «само-данность» (*Selbstgegebenheit*), – то, что является решающим для того, чтобы некие данные нам феномены можно было бы назвать «самими вещами»:

«Итак, “принцип всех принципов” отсылает к аутентичной реальности (*leibhaftige Wirklichkeit*), характеризующей данные первичного созерцательного интуирования, как если бы они представляли себя “телесно” или лично, насколько позволяет судить об этом немецкое выражение. Гуссерль приписывает такую аутентичную само-данность (*leibhaftige Selbstgegebenheit*), в частности, данным подлинного восприятия»²⁰.

Иными словами, «сами вещи» как некая само-данность (*Selbstgegebenheit*) первоначально не предполагают никакого иного отношения, кроме как аналитической дескрипции. А коль скоро суждениям, в том числе и дескриптивного характера, подлежат именно положения вещей, то «сами вещи» в первую очередь являются положениями вещей, дескриптивно проанализированными и, возможно (но необязательно), корректно проинтерпретированными. Но это и вещи «фактического состава» этих положений вещей, вещи, относительно которых был осуществлен опыт различения «неагрессивного сознания».

Впрочем, есть вероятность того, что понятие «сами вещи», как и их противоположность – «просто слова», является чисто техническим термином, заимствованным Гуссерлем из текстов, относящихся к логической проблематике начала XX в., в частности из «Системы логики» Дж. Ст. Милля. К такому выводу приходит переводчик собрания сочинений Райнаха – В. Куренной в своей статье «“Сами вещи” Мартина Хайдеггера»:

«Если наше предположение верно, можно сказать, что появление оборота “к самим вещам” в “Логических исследованиях” Гуссерля является в известной мере контингентным и инспирировано чтением “логики” Милля, которая была у Гуссерля на столе при написании “Введения” ко второму тому “Логических исследований”, – и не представляет собой нарочито выдвинутого девиза нового направления. Последующие рефлексии над содержанием лозунга “назад к са-

ним вещам”, в том числе и у Гуссерля, имеют *вторичный* характер и в значительной мере обязаны его популярности у представителей раннего феноменологического движения. Стоящий за этими словами в приведенной цитате из “Логических исследований” смысл этого требования может быть развернут в краткий абрис того сугубо *технического* значения, который мог придавать Гуссерль обороту “сами вещи” в терминах достаточно сложно формулируемой концепции очевидности: очевидное совпадение “подразумеваемого” значения выражений (интенции значения) с соответствующим наглядным “созерцанием” (наполнением интенции значения) достигается – в данном случае применительно к выражениям логики – путем идеирующей абстракции, осуществляющей идентификацию того же самого значения. Достигаемая таким образом однозначность позволяет разводить “смешанные” значения, стоящие за одним словесным выражением, что позволяет избегать эквивокаций, т. е. достигать однозначности языковой фиксации»²¹.

То есть даже в силу только лишь технического значения методологического принципа «к самим вещам», такой его технический характер не противоречит возможности осуществления цели феноменологического метода: достижению очевидной однозначности значений выражений и выявлению априорных структур чистой логики сознания.

Как мы видим, цель феноменологического метода у Гуссерля, заключающаяся в предельном очищении значений выражений посредством удаления эквивокаций, не сопоставима с возможностью интерпретации, а значит, и идеи герменевтики:

«Достаточно обратиться к первому Логическому исследованию, чтобы увидеть, что в феноменологии Гуссерля *нет никакой герменевтической проблемы*, поскольку сам а-исторический подход Гуссерля в этой работе исключает (если не прибегать к дополнительным расширенным толкованиям) саму постановку герменевтической проблемы. Герменевтика вырастает из того, что выражение должно истолковываться, поскольку ему приписывается тот или иной смысл. Но поскольку “смысл” для Гуссерля есть определенный акт – акт придания значения, – то альтернативный акт может быть с ним связан исключительно в силу эквивокации: “То, о чем говорит это высказывание [“три высоты треугольника пересекаются в одной точке”. – В. К.], является тем же самым, независимо от того, кто его, утверждая, высказывал и при каких бы обстоятельствах и в какое бы время он это ни делал: и само оно есть именно то, что *три высоты треугольника пересекаются в одной точке* – не больше и не меньше”»²².

И эта невозможность герменевтической проблематики в «Логических исследованиях» Гуссерля является тем, против чего направлена, по выражению В. Куренного, хайдеггеровская «семантико-герменевтическая критика феноменологии как науки»:

«Таким образом, первоначальное расхождение между Хайдеггером и феноменологией Гуссерля связано с языком, а именно с научной претензией феноменологии на формулирование однозначной системы понятий и высказываний, понимаемой как коррелят предметных образований. Здесь неявно присутствуют две про-

блемы, которые можно было бы развести, задавшись вопросом о том, что является определяющим в феноменологии Гуссерля: однозначность или же предметная семантика?»²³

Однако же и область предметной семантики проблематизируется Хайдеггером в его, опять же по выражению В. Куренного, «имманентной критике феноменологии». Ведь Хайдеггер предпринял уже в марбургском лекционном курсе 1923/24 г. то, что позднее, в курсе «Пролегомены к истории понятия времени», он назовет деструкцией предшествующего тематического поля феноменологии. Эта деструкция приводит к выводу о невозможности для феноменологии указать преимущественную тему ее исследования. А значит, если выделение константного методического элемента приемлемо, то достигнутый вывод допустимо применить и к любой последующей тематизации, т. е. и к хайдеггеровской тоже. И вроде бы такая ситуация действительно создается в «Пролегоменах...»: Хайдеггер говорит, что предыдущая феноменология задалась вопросом о том, что такое интенциональное, о его структуре и функциях, но она упустила вопрос о бытии самого этого интенционального. Нужно вопрошать не о том, что есть интенциональное, а о том, *как* оно существует, как проявляется его бытие:

«“Как” в таком случае понимается в качестве *способа бытия* самого исследования: всякое исследование является феноменологией. Постольку, поскольку оно есть исследование. В таком понимании феноменология опять же сводится к требованию “к самим вещам”, исполнение которого и является способом бытия исследования. Феноменологическое требование “к самим вещам” получает в таком случае статус “максимы”: принцип, поскольку от него зависит реализация той или иной возможности существования Dasein, но ведь и сама наука, исследование чего-то, по своему бытийному смыслу представляет собой не что иное, как определенную возможность человеческого бытия. Таким образом, смысл требования “к самим вещам”... является определенным практическим требованием, определяющим одну из возможностей существования, в данном случае – способ существования исследователя как такового»²⁴.

Таким образом, сохранение темы интенциональности в том виде, в каком она сложилась в предыдущей феноменологии, позволяет Хайдеггеру соединить вопрос о бытии (сущего как такового) с конкретным проявлением сущего, которое опрашивается на счет бытия. А именно с вопросом о бытии интенционального сущего.

И так как «герменевтика фактичности», исследуемая Хайдеггером в одноименном летнем лекционном курсе 1923 г., оказывается прежде всего герменевтикой той фактичности (Faktizität), которой к нам обращается мир (Welt) в нашей «фактической жизни» (Faktischeleben), или, что почти то же самое, в нашем «бытии-в-мире» (In-der-Welt-Sein), она же является и герменевтикой нашего способа существования, герменевтикой Dasein, т. е. истолкованием того, как обстоят дела с нами в той или иной ситуации нашей «фактической жизни». «Герменевтику фактичности» можно еще назвать

«герменевтикой нашего положения вещей» или «герменевтикой положений вещей с нами». Другими словами – герменевтикой положения вещей с той фактичностью, которая и является нашим существованием. Именно *герменевтикой, истолкованием*, потому что объясняющие методы изучения и познания, принятые в научном мире для обращения с предметной фактичностью, как считал Хайдеггер, а еще ранее – Дильтей, совершенно не подходят для выяснения такого особого положения вещей, как наше существование, и способа такого существования – Dasein. При наложении научных (особенно естественно-научных) методов на изучение собственно человеческого способа существования как раз и происходит самая большая деформация опыта различения и его дескрипции. Именно в этой ситуации «агрессивное» сознание проявляет себя наиболее отчетливо. Подтверждением этому являются многочисленные теории (как позитивистского, так и идеалистического толка) в психологии, социологии и других «науках о духе»:

«Намеренно парадоксальным образом данная герменевтика имеет своим предметом неопредмечиваемое вот-бытие человека. Ее задача состоит в том, чтобы деструктурировать трактовку человека как объекта индифферентной теории и на ее месте учредить бытие человека как специально принимаемое на себя умение-быть»²⁵.

И прежде всего, естественно, эта герменевтика, как пишет Хайдеггер в «Онтологии. Герменевтике фактичности», обращена на собственную фактическую жизнь каждого конкретного Dasein:

«Фактичность есть обозначение для бытийного характера “нашего” “собственного” вот-бытия. Точнее, выражение означает: *каждый раз* (jewelig) это вот-бытие <...> поскольку оно в меру бытия имеет “место” (ist da) в своем бытийном характере. Иметь место (dasein) *в меру бытия* означает: первоначально, никогда не в качестве *предмета* созерцания <...>, но для себя самого вот-бытие имеет *место* (ist da) в **как** своего собственнейшего бытия. <...> Будучи всегда собственным, вот-бытие не означает изолирующего ограничения рассматриваемым извне одиночкой и, следовательно, одиночками (solus ipse), но “собственность” (Eigenheit) – это как бытия, указание пути возможного бодрствования (Wachsein)»²⁶.

Таким образом, фактичность нуждается в истолковании, поскольку в ней идет речь о колеблемом «бодрствовании», которое чаще всего упускается или скрывается и только посредством герменевтического осмысления способно всплыть на поверхность сознания, «неагрессивного» сознания, в смысле В. И. Молчанова. И все же эта герменевтика имеет дело с положениями вещей, которые постигаются именно в познании. Ведь «*герменевтика фактичности сама разрабатывает теорию, претензия которой состоит в том, чтобы быть не конкретно фактичной, а исключительно всеобщей и понятийной. Философски характеризовать вот-бытие как возможное бодрствование и заботу – не то же самое, что находиться в конкретной ситуации фактичной заботы о вот-бытии* [курсив мой. – Т. Ш.]»²⁷.

Там же, где мы имеем дело с интерпретацией положения вещей, всегда легко выйти за пределы корректной интерпретации, исходящей из «самих вещей», в область той, что исходит из заранее предрешенных синтетических тождеств и конструкций:

«Истолкование может черпать принадлежащую истолковываемому существу понятность из него самого или же втискивать его в понятия, которым сущее, свойственным ему способом бытия, противится. Как всегда – истолкование всегда уже имеет себя для некоей определенной понятности окончательно или заранее определенным; оно основано в некоем *предрешении*»²⁸.

Тенденция к подобным же предрешениям впоследствии проявилась и у самого Хайдеггера (особенно в поздний период написания таких текстов, как «Что такое метафизика?», «Время и бытие»), когда он пришел к тому, что такую «предметность», как сознание, необходимо «растематизировать» (хотя подобная тенденция проявлялась уже и в раннем периоде, начиная с «Пролегомен...»), поставив на его место само бытие, и когда всякое подлинное наше вопрошание относительно какого-либо положения вещей интерпретировалось им как вопрошание самого бытия и слушание голоса этого бытия в ответ на вопрошание. А так как мы сами есть бытие – правда, бытие-в-мире, – то опосредование в общении с бытием, посредством сознания, просто элиминируется. Однако могут оставаться причины тематизировать сознание даже и сегодня:

«Сегодня не столько бытие, сколько сознание пришло в забвение. И если о бытии опять-таки “просто” забыли, то в отношении сознания вырабатываются многочисленные концепции его активного забвения...Сознание неустранимо из любого человеческого опыта, и даже опыта “разочарования в сознании”, ибо это разочарование так или иначе содержит в себе определенное понимание сознания, а само разочарование есть модус сознания... Сознание неустранимо из любого вопроса о человеческом сознании и из вопроса о человеческом бытии. Вопрос вопрошание – это также модус сознания. И когда утверждают, что само бытие, сам предмет или сама ситуация нас спрашивают, то забывают (а забвение – это также модус сознания), что в этом вопросе бытие, предмет, ситуация уже различены – “бытие от сущего”, предмет и ситуация от другого предмета и другой ситуации. И, если даже (принимая определенный язык) полагать, что бытие нас спрашивает, то понимание вопроса бытия есть также модус сознания, первичной “субстанцией” которого является различие, различение»²⁹.

Но поскольку тематизация сознания как опыта различения неизбежна, то нам все-таки придется прояснить ту причину, которая переводит сознание из его естественного модуса в качестве опыта различения в модус «агрессивный». Для этого следует обратиться к § 33 «Бытия и времени», где речь идет о греческой традиции понимания единства различения и синтеза. Хайдеггер говорит, что экзистенциально-герменевтический феномен «Als», т. е. «как», стал предметом рассмотрения в связи с прогрессирующим познанием структуры λόγος³⁰:

«Для философского рассмотрения λόγος сам есть некое сущее и, согласно ориентации античной онтологии, наличное. Прежде всего, являются наличными, т. е. обнаруживаемыми наподобие вещей, слова и бытие наличной взаимосвязи последовательности различных слов, как та, в которой оно высказывается. Что основывает единство этой совместности? Она лежит, что осознал Платон, в том, что λόγος всегда есть λόγος τινός. Ввиду очевидного в λόγος'е сущего слова становятся неким единым словесным целым. Аристотель смотрел радикальнее: каждый λόγος есть σύνθεσις и διαίρεσις одновременно, не одно некое – так называемое “положительное суждение” – либо другое – «отрицательное суждение». Всякое высказывание, утвердительное или отрицательное, истинное или ложное, равнозначально σύνθεσις и διαίρεσις. Указывание есть связь и разъединение. Правда, Аристотель не привел аналитический вопрос далее к проблеме: какой феномен внутри структуры λόγος'а позволяет и требует характеризовать всякое высказывание как сунтесис и диайресис?»³⁰

Хайдеггер отвечает на это, что именно экзистенциально-герменевтический феномен «как» позволяет осуществляться истолкованию одновременно с пониманием. Впрочем, понимание и истолкование в «Бытии и времени» в определенном смысле неразличимы. И здесь нам необходимо прояснить ситуацию с этим «определенным смыслом» одновременности или последовательности понимания и истолкования. Для этого мы снова обратимся к тексту § 32 «Бытия и времени»:

«В истолковании понимание становится не чем-то иным, но самим собой. Истолкование существенно основано в понимании, а не последнее происходит через то [первое]. Из значимости, открытой в понимании мира, усматривающее³¹ бытие дает себе понять, какое дело оно всякий раз может иметь со встречаемым. *Осмотрительность обнаруживает – это значит, что уже понимаемый мир истолковывается*»³².

Далее в этом же параграфе Хайдеггер пишет о «*подручном*» как о том «*внутимировом сущем*», которое доступно пониманию-истолкованию еще до осуществления «как-структуры» (Als-Struktur) самого этого истолкования.

Но это все именно так при условии, что «*встречаемым внутимировым сущим*» является подручное (das Zuhandene). В ситуации с просто наличным (неподручным) сущим, несообразным самому Dasein, дело несколько осложняется. Ибо здесь суждение может быть получено на основе понимания, доверившегося «болтовне» или «молве» (das Gerede). Иными словами, истолкование совершается без понимания действительно имеющегося положения вещей, без обращения к собственному опыту сознания и его дескрипции. Да и в случае с самим «подручным» понимание положения вещей возможно на основании чистой дескрипции собственного опыта. И уже на основании этой дескрипции и осуществленного понимания возможно истолкование, вероятно, приводящее к более лучшему пониманию положения вещей, чем понимание первоначальное.

Итак, положение вещей, выраженное дескриптивно, можно называть *очевидным* до тех пор, пока в дескрипцию нашего опыта сознания не вмешивается интерпретация. С этого момента необходимо различать интерпретацию, которая способствует лучшему и более ясному пониманию положения вещей (которая исходит из «самих вещей»), и интерпретацию, которая приводит к его искажению. Например, к «забвению бытия» или «забвению сознания». Об этом писал и Хайдеггер в приводившемся выше фрагменте из того же § 32 «Бытия и времени», где речь идет о «втискивании» сущего в некую не свойственную ему понятийность в процессе истолкования.

Для различения и дальнейшего определения последовательности феноменов понимания и истолкования нужно обратиться к фрагменту § 33 «*Sein und Zeit*», где Хайдеггер как раз и анализирует соотношение этих феноменов:

«В утверждении “Молоток слишком тяжелый” открытое для видения не является смыслом, но неким сущим, в способе его подручности... Без проверки, как “смысл” предложения уже предположено: вещь молоток имеет свойство тяжести. В усматривающем предвидении “сначала” не дается подобных утверждений. Но, пожалуй, оно имеет свои специфические способы истолкования. Способы истолкования, которые в отношении к названному теоретическому суждению могут гласить: “молоток слишком тяжелый”, или даже скорее: “слишком тяжелый”, “другой молоток!”. Изначальный акт толкования лежит не в теоретическом утверждении, но в предвидяще-присматривающем отодвигании, соответственно, замене непригодного орудия, “при этом, без того чтобы нужно было тратить какие-либо слова”. Из отсутствия слов нельзя судить об отсутствии истолкования»³³.

Очевидно, что «открытое для видения», которое «не является смыслом» и все же уже нами истолковано, – это приведенный к пониманию, чистый опыт различений сознания. Истолкование при отсутствии слов, «об отсутствии которого не нужно делать преждевременный вывод», – это уже осуществленный синтез некоего различенного (того, что различено в границах своей данности) и заранее уже имеющегося понятия об этом различенном. Ведь для того, чтобы осуществить такой «способ истолкования», который будет «гласить» относительно теоретического суждения, что «молоток слишком тяжелый», «слишком тяжелый» или «другой молоток!», я должен пережить в сознании опыт целого ряда различений. Например, придя в мастерскую или находясь у себя дома, я оказался в ситуации, когда мне необходим молоток. Сознание сразу производит различение всего многообразия вещей или инструментов, чтобы вычленил то, что наиболее применимо в этой ситуации. Иными словами, если мне понадобился молоток еще до того, как я его увидел в мастерской и взял в руку, то в этом случае осуществляется интенция моего сознания, правда, на такое уже (до интенции) имеющееся различенное, как «молоток». Прежде всего, именно во всем многообразии содержания моего сознания среди интенциональных объектов должно произойти различение молотка и не-молотка. То есть обозначение границы

такой вещи, как молоток, среди всех остальных феноменов сознания. Если же я случайно увидел в мастерской молоток, то сознание производит различение во всем внешнем многообразии вещей опять же на молоток и на то, что им не является.

А если так, то выражение «молоток слишком тяжел» – это, во-первых, выражение моего личного опыта. И во-вторых, уже не следуя Хайдеггеру, это суждение является выражением продолжающегося вслед за опознаванием «просто» молотка дальнейшего опыта различений. Или опыта дальнейших различений. Ведь после того, как я понял, что передо мной молоток, я беру его в руку. И тут же сознание спонтанно производит ряд различений: тяжелое/легкое, холодное/теплое, шершавое/гладкое, при последующей интенции сознания на уже различные феномены: тяжелое, холодное, гладкое.

Итак, понимание положения вещей – это спонтанный процесс синтеза понятия и некоего различного феномена из опыта различения сознания. Спонтанность синтеза обусловлена у нас такой же спонтанностью интенции. Именно той, которую Гуссерль называл «интенцией значения». Гуссерлевскому же «осуществлению значения» в нашем случае как раз и соответствует осуществление понимания. Понимания как вышеописанного синтеза различного феномена и понятия.

Таким образом, последовательность феноменов проявления сознания, а именно: различение/различенность/«интенция значения»/спонтанный синтез (т. е. «осуществление значения») различного феномена и понятия (уже имевшегося в силу более ранних различений, а также таких экзистенциалов, как «речь» и «слышание»)/понимание положения вещей/описание – интерпретация (аутентичная положению вещей либо не таковая), достаточно органично их описывает.

Как видно из этой последовательности, различение вещей и предметностей и познание положения вещей предшествует всякому истолкованию и интерпретации. И сам Хайдеггер утверждает вслед за Аристотелем, что возможность понимания заложена в том, что называется логосом. Логос заставляет нечто являться как феномен, т. е. как то «что себя показывает, себяпоказывающее, очевидное»³⁴. «В конкретном исполнении речь (возможность видения) имеет характер языка, голосового озвучивания в словах. *Λόγος* есть *φωνή μετὰ φαντασίας* – голосовое озвучивание, в котором нечто всегда является увиденным [курсив мой. – Т. III.]»³⁵.

То есть логос, прежде всего, является основанием понимания положения вещей, после которого (понимания) возможна любая интерпретация. Конечно, возможна интерпретация без понимания, а следовательно, без собственного опыта различения. Но подобная интерпретация изначально не будет претендовать на то, что она исходит из «самих вещей».

Теперь нам стоит вернуться к вышеприведенному на странице 14 фрагменту из § 33 «Бытия и времени», где речь идет о том феномене внутри

структуры λόγος'а, что позволяет последнему быть одновременно сунтесисом (σύντεσις) и диайресисом (διαίρεσις). Хайдеггер приходит к тому, что этим экзистенциально-герменевтическим феноменом является структура «Als» («как»). Но выше мы уже выяснили, что истолкование, сущностным образом предполагающее этот феномен «Als», возможно только после осуществления понимания. Последнее же, в свою очередь, уже содержит в себе и σύντεσις, и διαίρεσις (и синтез, и различие). Поэтому феномен «Als» не может быть тем, что является основанием бытия логоса в качестве одновременно сунтесиса и диайресиса. Но тогда хайдеггеровский вопрос об основании бытия логоса в качестве последних двух феноменов остается открытым. Однако здесь можно сделать некоторое предположение.

Если логос является возможностью понимания, то он же является и его предельной возможностью. То есть уже самым осуществленным пониманием. Об этом же свидетельствует и то, что греческое понятие «λόγος» одновременно является выражением того, о чем ведется речь, и самым содержанием, и референцией речевого выражения (что свойственно греческому языку вообще). Любое же понимание конкретного происходящего у нас сопрягается со временем и возможно как таковое только во времени. Время, как писал Хайдеггер, – это «горизонт любой понятности бытия». И именно оно, вместе с логосом, осуществляет любую конкретную понятность, если она относится к миру становления или происходящего (впрочем, другого мира нам и не дано). И именно время задает любую множественность различий. Оно, собственно, и есть само различие, т. е. диайресис.

А так как διαίρεσις и σύνθεσις составляют, согласно Аристотелю и Хайдеггеру, равноисходное единство, то последнее не задается чем-то «внутри» структуры логоса. Оно определяется тем, что вместе с логосом. И поскольку мы выяснили, что синтез понятия и некоего различенного (таковой синтез и есть акт понимания), как результата опыта различения сознания, возможен именно благодаря логосу, то именно *диайресис* составляет единый феномен вместе с логосом, ибо мы уже определили время как само различие – диайресис.

Таким образом, этот единый феномен является временем-логосом, или хроно-логосом. То, что и задает хронологический порядок всей данности нам сущего в его становлении. То есть данности происходящего или мира как всего того, «что происходит».

Теперь видно, что наше сознание как опыт различения и последующего понятийного синтеза имеет хроно-логический характер (слово «структура» относительно сознания опять же наводило бы на коннотации, связанные с возможной субстантивацией сознания). То есть осуществление опыта различения и синтеза можно назвать хроно-логикой. Именно хроно-логика имеет дело с любой фактичностью жизни или, иными словами, со всем, что происходит. В отличие от чистой или формальной логики, имеющей дело с

такими сущностными взаимосвязями, которые выражены в форме научных и формально-логических законов.

В хроно-логическом характере нашего сознания (если проводить анализ опыта различения самого опыта) могут наличествовать такие положения вещей, которые вполне можно описать как преобладание тенденции проявления одной из двух составляющих хроно-логики сознания. Речь идет о преобладании проявления либо логоса, либо хроноса (если данную составляющую называть просто временем, то утратится тот смысловой оттенок, который придает понятию хроноса семантически близкое ему понятие диайресиса).

Нетрудно проследить, что преобладание проявления логоса, т. е. логической составляющей, ведет к деформации и смещению опыта различения и его дескрипции в сторону синтеза понятийных конструкторов и тождеств. Что в европейской философии и науке чревато той кризисной ситуацией, которой Гуссерль противопоставил методологический принцип «к самим вещам». Соответственно, можно проследить те философские и научные системы (классические и неклассические системы онтологии, гносеологии, этики и эстетики) и направления, которые стали следствием такой преобладающей тенденции логоса.

Впрочем, на примере постнеклассических тенденций в философском и научном дискурсе, тяготеющих к разного рода множественности, ризоматичности, децентрации смысла и к сингулярностям фрактального характера (концепции последних, например, имеют место в текстах Делеза), также заметна и другая деформация хроно-логики сознания того, что называется бытием-в-мире (*In-der-Welt-Sein*). Здесь в хроно-логике преобладает тенденция «усиления» ее, так сказать, хронической составляющей.

Для подобных логоцентричных либо антилогоцентричных типов дискурса характерны именно такие аналитические и диалектические методы *истолкования* опыта сознания и положения вещей, которые в свое время граф Йорк фон Вартенбург противопоставлял переживанию и познанию феномена «жизни», укорененным в «первоначальной связи всякого полагаения», обозначенной им греческим понятием «σύνδεσμος» (сюндесмос):

«Шлейермахер обозначает и использует диалектику как научную форму представления. Способ доступа к последней определен абстрактным способом представления. Однако диалектика разделения, выделения происходит из психического ограничения, разрыва σύνδεσμος, исключения целостного субъекта из всех обуславливающих взаимосвязей, намеренное абсолютизирование сочленения с преформированной противоположностью»³⁶.

Понятие σύνδεσμος графа Йорка противоположно понятию синтеза как некоей искусственной процедуры соединения того, что также искусственно было расчленено (проанализировано) в процессе познания и производства смысла в рамках классической субъект-объектной структуры. Такой искус-

ственный понятийный синтез на определенном этапе становится необратимым в тот опыт различения, который первоначально находится в основании этого синтеза. Или становится, как сказал бы Бодрийяр, «необратимостью производства и пролиферацией смысловых конструкторов».

Такая необратимость производства-синтеза смысла, постоянно возобновляемая диалектикой анализа-синтеза (благодаря которой в производство вписывается и его трансгрессия), как раз и есть то, что еще в начале прошлого века пытался преодолеть граф Йорк в своем проекте пересмотра отношения мышления и философской рефлексии к «жизни» (*das Leben*). Между тем его понятие «*σύνδεσμος*» совершенно естественным образом коррелирует с понятиями дескрипции опыта различения сознания и иерархии различений: пока мы не приостанавливаем чистый опыт различений, деформируя его синтезом и единствами тождества смыслов, до тех пор мы воспринимаем фактичность (*das Faktizität*) мира посредством первоначальной связи всякого полагания – «*σύνδεσμος*» и в качестве такового единства, или, как писал Хайдеггер еще в «Прологоменах к истории понятия времени», в качестве «замкнутости целокупности отсылок»³⁷. Так как в силу этого единства полагания нам, собственно, и дан мир в его фактичности, которую мы различаем в опыте различения.

Как следствие такой редукции опыта различения и расчленений и синтезов действительности, в «местах» расчленения-анализа образуются уже такие метастазы смысловых конструкций, которые создают ситуацию необратимости их в опыт различения и их непрозрачности для этого опыта.

«Происходит обратное тому, что предполагает психоаналитическое различение явного и скрытого дискурсов. Ведь скрытый дискурс уводит явный дискурс к его истине, а не *от* нее. Он принуждает его высказать то, чего говорить не хотелось, он вскрывает глубинную обусловленность – или необусловленность – произнесенного явно. Всегда за пробелом маячит глубина, и смысл – за чертой отрицания. Явный дискурс наделен статусом видимости, которая проникнута, пронизана наступающим наружу смыслом. Задача истолкования – устранить видимости, разрушить игру явного дискурса и затем вызволить смысл, восстановив связь со скрытым дискурсом»³⁸.

Здесь Бодрийяр употребляет понятие «скрытого дискурса» относительно всех явных дискурсов, имеющих в основе своей производство, – производство товаров, желаний, смыслов, знания, власти. И его понятие «производства» весьма удачно находит свою параллель, если не тождественность, с тем, что пишет о понятии синтеза Молчанов в работе «Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания». Хотя это понятие в феноменологической традиции относится к текстам Гуссерля, но именно у В. И. Молчанова «синтез» приобретает такую негативную семантику, в отличие от аналитики и дескрипции опыта различения. Это синтез смысловых тождеств, собственно, и являющийся их производством. И этот синтез-производство имеет в разных видах этого производства (экономическое, политическое,

эротическое, смысловое) одно и то же основание – доминацию логоса в «скрытом дискурсе» хроно-логики дискурса-производства. Иными словами, скрытое стремление хроно-логики дискурса-производства или дискурса-синтеза к сохранению самой себя за счет порождения разрастающегося глубинного смысла.

При этом трансгрессия такого дискурса производства, этой экономии смысла, продолжает то же самое производство, прочерчивая прямую линию необратимости этого смысла, только уже якобы за пределами логоцентристского дискурса (научного, философского, политического, религиозного). Поэтому и такая попытка трансгрессии дискурса смыслопроизводства, синтеза тождеств и субстантиваций, как деконструкция, остается все в тех же рамках производства законов диалектики. Состояние дискурсов знания, мировоззрения, власти, религии в эпоху постмодернизма как раз и подтверждает логику общности производства и его трансгрессии, которые вместе подвержены метастазам разрастания неких смысловых и/или бессмысленных конструктов, пролиферации и одновременному разложению, как в сфере производства, так и его «деконструкции», фрактализации и ризоматическому «размножению». Последнее, в свою очередь, уже подчиняется доминации различающей («хронической») составляющей (хроноса) хроно-логики дискурса. Что, впрочем, не позволяет покинуть сферу «логического» производства как такового. Просто логос здесь приобретает несколько иной характер³⁹. При этом производство смысла-логоса становится хроническим, в том значении этого слова, которое указывает на продолжительность и неизбежность.

¹ Перевод немецкого понятия «Sachverhalt» в равной степени допускает оба его русских эквивалента: «положение вещей» и «положение дел». В настоящей статье, за исключением цитат, используется перевод «положение вещей», так как именно в таком варианте переводилось понятие «Sachverhalt» и в других работах автора, связанных с этой проблематикой.

² Гуссерль Э. Логические исследования. М., 2001. Т. 2 (1). С. 17. В этом цитированном фрагменте запятая после слова «предметы», по всей видимости, была случайно оставлена переводчиком. В тексте на языке оригинала, в отличие от перевода, запятая, будучи поставленной перед немецким словом «bezweihungsweise» (нем. – соответственно, или), не привносит в предложение семантики отождествления предметов и положений вещей, но наоборот – их различие. См.: Husserl E. Logische Untersuchungen. Tübingen, 1980. Bd. 2. S. 8.

³ Там же. С. 415–416.

⁴ Райнах А. К вопросу о теории негативного суждения // Собр. соч. М., 2001. С. 124.

⁵ Там же. С. 119–120.

⁶ Там же. С. 120–121.

⁷ Там же. С. 121.

⁸ Там же. С. 122.

⁹ Там же. С. 126–127.

¹⁰ Молчанов В. И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М., 2004. С. 98.

- ¹¹ Там же. С. 69.
- ¹² Там же. С. 312.
- ¹³ Там же. С. 313.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Гуссерль Э. Логические исследования. С. 17.
- ¹⁶ Там же. С. 17.
- ¹⁷ Молчанов В. И. Указ. соч. С. 203.
- ¹⁸ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999. С. 60.
- ¹⁹ Цит. по: Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. М., 2002. С. 134.
- ²⁰ Там же. С. 135.
- ²¹ Куренной В. «Сами вещи» Мартина Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск, 2001. С. 9.
- ²² Там же. С. 33.
- ²³ Там же. С. 34–35.
- ²⁴ Там же. С. 26.
- ²⁵ Гронден Ж. Герменевтика фактичности как онтологическая деструкция и критика идеологии: К актуальности герменевтики Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. С. 49.
- ²⁶ Цит. по: Там же. С. 47.
- ²⁷ Там же. С. 51–50.
- ²⁸ Heidegger M. Sein und zeit. Tübingen, 1986. S. 148–150.
- ²⁹ Молчанов В. И. Указ. соч. С. 52.
- ³⁰ Heidegger M. Op. cit. S. 159.
- ³¹ В данном случае причастие «besorgende» было переведено как «усматривающее», в отличие от перевода В. В. Библихина («озаботившееся»). Так как вторым значением глагола «besorgen», наряду со значением «заботиться», является еще и «смотреть (за кем-л., чем-л.)». Поэтому и одно из основных понятий Хайдеггера – «Besorgen» можно переводить как «усмотрение», «присматривание», «небезразличие», в отличие от значения «забота», затемняющего излишними коннотациями семантику понятия «Besorgen» в общем строю текста «Sein und Zeit». Соответственно, понятие «Umsicht», переведенное у В. В. Библихина как «усмотрение», можно переводить в его прямом и основном значении – «осмотрительность».
- ³² Heidegger M. Op. cit. S. 148.
- ³³ Ibid. S. 154–157.
- ³⁴ Ibid. S. 28.
- ³⁵ Ibid. S. 32–33.
- ³⁶ Wartenburg P. von. Bewußtseinstellug und Geschichte. Hamburg, 1991. S. 82.
- ³⁷ См.: Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 194–195.
- ³⁸ Бодрийяр Ж. Соблазн. М., 2000. С. 105.
- ³⁹ См.: Суслов Н. В. Герменевтичность логоса // Эпистемы. Екатеринбург, 1998. Вып. 1.

А. С. Жирова

РЕЛИГИОЗНЫЕ ИСКАНИЯ М. ХАЙДЕГГЕРА

Философия М. Хайдеггера, заметно повлиявшая на общественную и культурную жизнь Германии XX в., вполне актуальна и для современной России. Укажем лишь на некоторые ее аспекты, интересные сегодняшнему российскому читателю: а) М. Хайдеггер пытался спроектировать для Германии «немецкую национальную идею»; б) он выступал против глобалистских тенденций, отстаивая не просто право немецкой национальной культуры на уникальность, но и право немцев на уникальную национальную философию; в) М. Хайдеггер стремился усмотреть специфику подлинно немецкого в своеобразном «почвенничестве», в ценностях так называемого традиционного общества, что в какой-то мере сближает его с российскими мастерами «деревенской прозы» и их современными последователями.

Этот список смысловых точек соприкосновения можно было бы продолжить. Но наиболее важной и интересной из них все же является проблема существования религии времен традиционного общества в индустриальном и постиндустриальном обществах. М. Хайдеггер, один из самых непримиримых критиков индустриализма, избежал заведомо проигрышного противопоставления средневековой религии реалиям Германии XX в. Он противопоставил «обществу технической сделанности» философию бытия, идеализирующую менталитет ремесленника и крестьянина «догуттенберговой эры». Но как же соотносится эта философия М. Хайдеггера и религия? «Рыцарь веры» протестантского толка С. Кьеркегор, атеист Ж.-П. Сартр, приверженец «философской веры» в Трансценденцию, в Объемлющее К. Ясперс – все эти представители экзистенциалистской традиции достаточно внятно и однозначно определили свое отношение к религии. М. Хайдеггер являет собой исключение из этого ряда: его позиция почти никогда не просматривается с полной ясностью в работах. В историко-философской науке по сей день остается открытым вопрос: действительно ли философия М. Хайдеггера исключительно светская, секуляризованная либо же это всего лишь переведенные на специфический философский язык некоторые стандартные ходы мысли теологов?

Поиски ответа на этот вопрос осложняются еще и тем, что на протяжении долгого времени М. Хайдеггер находился в финансовой зависимости от Римско-католической церкви, которая выплачивала ему стипендию для обучения, а стало быть, вполне оправданы сомнения в абсолютной свободе вероизъявления.

История внутренней религиозности М. Хайдеггера полна драматизма. Представляется, что путь духовных исканий философа может быть выра-

жен следующей формулой: *католицизм – протестантизм – атеизм – мистика – католицизм*. Такое выделение этапов не противоречит суждениям немецкого литературоведа Рюдигера Сафрански, который выпустил фундаментальную биографию М. Хайдеггера, ныне опубликованную в серии «Жизнь замечательных людей»¹. Исследователи творчества М. Хайдеггера Т. Шихан, Дж. Д. Капуто, Х. Отт также убедительно показали, что философская мысль М. Хайдеггера всегда была тесно переплетена с религиозной и теологической проблематикой. Однако они рассматривали в основном отдельные этапы религиозного пути М. Хайдеггера, не ставя вопрос о его религиозной эволюции и ее причинах.

В настоящей статье мы последовательно рассмотрим религиозные взгляды М. Хайдеггера в различные периоды его жизни, выделим основные события в ней, связанные с теологией, проанализируем теологические изыскания, предпринятые философом. Мы уделим внимание профессорам-теологам, которые были учителями М. Хайдеггера на протяжении длительного времени, с 1903 по 1916 г., а также выясним, как именно «теологическое» окружение философа влияло на содержание и способ подачи его философии, и в том числе – на манеру преподавания.

Этап первый. Католицизм. Семья Мартина Хайдеггера издавна была привержена к ультраконсервативному течению в католицизме. В Мескирхе, небольшом городке на юге Германии, в Швабии, где 26 сентября 1889 г. родился Мартин Хайдеггер, представителей его семьи всегда считали ортодоксальными, или «консервативными», католиками. Отец философа Фридрих Хайдеггер был ремесленником и, кроме того, служил в Мескирхе причетником в церкви. Сыновья Мартин и Фриц часто помогали ему: собирали цветы для церковной службы, ставили свечи в храме, звонили в колокола. На основе детских воспоминаний написан очерк М. Хайдеггера «О тайне башни со звоном». Жизненный уклад семьи строился на католицизме – самой древней и наиболее ригоричной из всех ветвей христианства.

В детстве М. Хайдеггер столкнулся с религиозной нетерпимостью, которая задела его семью. После Первого Ватиканского собора (1870) католический Мескирх разделился на два религиозных лагеря – «модернистов» и «консерваторов». Больше половины горожан Мескирха причисляли себя к «модернистам», ратовавшим за нововведения в католической церкви. За сохранение догматов и чистоту веры выступали «консерваторы» – сторонники римского католицизма. Семья Хайдеггеров принадлежала к числу последних. К модернистам, как правило, примыкали образованные люди с высоким достатком и либеральными взглядами – верхушка общества, которая не хотела быть слишком «римско-католической». Они считали ортодоксальных «римских католиков» ретроgrадами, отсталыми обывателями, цеплявшимися за отжившие обычаи. В свою очередь, представители римского католицизма, в том числе отец М. Хайдеггера, смотрели на «мо-

дернистов» как на раскольников и вероотступников. Церковь Святого Мартина в Мескирхе стала предметом спора между верующими. На некоторое время семье Хайдеггеров, занимавшей дом на Церковной площади, где традиционно жила семья причетника, даже пришлось покинуть свое жилье. С тех пор М. Хайдеггер никогда не рассматривал теологические вопросы как исключительно теоретические: они были непосредственно связаны для него с опытом жизни.

«Пострадавшие за веру» Хайдеггеры были на хорошем счету у Римско-католической церкви. Нет ничего удивительного, что она долгое время помогала получать образование Мартину, одаренному мальчику из небогатой семьи. Пастор Камилло Брандхубер предложил родителям Мартина отправить способного к учебе сына в католическую семинарию в Констанце. Он сам занимался с Мартином латынью и помог ему получить стипендию от местного благотворительного фонда Вайсса. В 1903 г. Мартин Хайдеггер отправился в Констанц (тот самый город, где в XV в. был казнен Ян Гус), в семинарию для будущих священников – «Дом Конрада».

С этого момента благотворительные церковные фонды финансировали образование М. Хайдеггера. За стипендией Вайсса последовала стипендия Элинера (теолога из Мескирха), предназначенная для помощи одаренным молодым людям, которые решили посвятить свою жизнь служению Богу и людям. А с 1911 г. – уже во Фрайбургском университете – М. Хайдеггер стал получать стипендию Шецлера, которая присуждалась изучающим наследие Фомы Аквинского. Финансовая зависимость от Церкви растянулась на 13 лет, до 1916 г. Но М. Хайдеггер отнюдь не тяготился получением этой финансовой помощи, считая, что вскоре он вернет больше, чем Церковь дала ему.

Закончив обучение в Констанце, М. Хайдеггер поступил в семинарию-интернат Святого Георга во Фрайбурге, после чего продолжил образование на теологическом факультете Фрайбургского университета. Его путь был вполне последовательным для человека, который искренне готовил себя к служению Церкви, а намерения его вызвали полное доверие стипендиального комитета при Римско-католической церкви.

Именно в католических журналах появились первые публикации будущего философа. В 1910 г. М. Хайдеггер отправил свою статью в журнал «Allgemeine Rundschau», посвятив ее защите устоев католической веры. Затем, в 1910–1912 гг., он публиковался в «Der Akademiker», ежемесячном журнале католического Союза выпускников вузов. Религиозные статьи молодого М. Хайдеггера не содержат неожиданных поворотов мысли. Он выступает с осуждением «модернистов», разоблачает бездуховность времени, массовую культуру, невозможность заняться серьезными духовными делами при столь стремительном темпе жизни. Стремление к новизне любой ценой, мимолетные соблазны – вот отличительные черты декаданса, характерного для эпохи. Как видим, молодой М. Хайдеггер всего лишь тира-

жирует клише критиков культуры². Впрочем, именно так и должен был вести себя будущий священник, обращающий взоры паствы от неподлинного посястороннего к подлинному потустороннему миру.

Получив воспитание в семье ревностных католиков, Мартин Хайдеггер считал служение Церкви своим жизненным призванием. Он успешно учился на теологическом факультете Фрайбургского университета, и его окружение видело в нем прилежного ученика и добросовестного католического священника в будущем. Вряд ли можно было назвать его в это время душой компании – мешает провинциальность манер. Но тем проще ему будет находить общий язык с прихожанами какой-нибудь сельской общины, куда направит его Церковь.

Расставание Хайдеггера с католицизмом, являющее собой первый жизненный поворот, случившийся задолго до 1930-х гг., произошло в непосредственной связи с несколькими внешними событиями, благодаря которым Хайдеггер-священник превратился в Хайдеггера-философа.

К 1911 г. стезя теолога и священника перестала увлекать М. Хайдеггера. Однако молодой человек понимал, что, прервав обучение на теологическом факультете Фрайбургского университета, он отказался бы от ясной перспективы – стать священником и преподавать католическую философию. Теологическое образование давало гарантированный заработок и позволило бы оправдать возложенные на него католической церковью надежды: ведь стипендию от нее М. Хайдеггер получал в общей сложности тринадцать лет – с 1903 по 1916 г.

Летом 1911 г. он взял отпуск и уехал к родителям в Мескирх, где не читал и не занимался, а совершал пешие прогулки по окрестностям, раздумывая о будущем. В это время он написал несколько стихотворений, в которых отразилась терзающая его неопределенность. (К поэзии он вернется только через тридцать 30 лет, когда станет анализировать произведения Гельдерлина и других немецких поэтов.) В результате было принято такое решение: не оставлять изучение теологии совсем, но идти дальше, расширяя свой кругозор, чтобы обрести самое главное в жизни. Представляется, что в это время М. Хайдеггер еще не знал, чем именно он воспользуется впоследствии, но решил на всякий случай «набрать в корзину» побольше всякой всячины – вдруг пригодится.

М. Хайдеггер записался на естественно-научный факультет, где занимался математикой, логикой, физикой, химией. Под влиянием проф. Генриха Риккерта он начал изучать философию, понимая ее в неокантианском духе – как методологию частных наук. Это объясняет, почему его так заинтересовала логика. К разработке ее как всеобщего основания М. Хайдеггер вернется в конце своего философского пути: в работе «Положение об основании» 1955–1956 гг. А пока первая его философская работа, представленная на соискание степени доктора философии, называлась «Учение о суждении в психологизме». М. Хайдеггер получил за ее защиту высший балл.

В течение продолжительного времени М. Хайдеггер не мог определиться с выбором будущей профессии. С одной стороны, он уже определенно тяготел к философии, которую осваивал под руководством Г. Риккерта. С другой стороны, формально он еще принадлежал к теологическому факультету. Разумеется, дело было вовсе не в том, что он боялся потерять стабильный доход и статус, расставшись с теологией. Просто М. Хайдеггер, трудолюбивый и упрямый, до последнего момента не хотел сворачивать с пути, который однажды выбрал, что называется, раз и навсегда, со всей немецкой основательностью. Уже тогда М. Хайдеггер был фундаменталистом, в том смысле, что хотел изучить область своего профессионального приложения *фундаментально*: знать действующие там законы и, сообразуясь с ними, определять свою стратегию жизни. Кроме того, теологии уж было отдано слишком много сил и времени. Университетское окружение, не догадываясь о метаниях молодого коллеги, воспринимало М. Хайдеггера только как молодого католического теолога, подающего большие надежды.

Будущий философ долгое время уклонялся от решительных действий. Приблизительно в одно время М. Хайдеггер штудировал «Логические исследования» Э. Гуссерля, изучал схоластическую философию и подавал прошение с целью получить очередную стипендию от Фонда Св. Фомы Аквинского. (С 1870 г. именно этот средневековый философ и богослов был определен римским папой на роль главного католического мыслителя, а его учение – томизм – было объявлено официальной философской доктриной католической церкви.) Просьба была удовлетворена. Получение от фонда тысячи рейхсмарок в семестр, естественно, накладывало определенные обязательства на стипендиата. Формально М. Хайдеггер оставался приверженцем томистской философии.

Католический фонд был готов субсидировать исследование строго очерченного круга проблем. Хотя М. Хайдеггера интересовала проблема логической сущности числа (это было вызвано чтением Э. Гуссерля и Г. Риккерта), ему, согласно условиям получения стипендии, пришлось взять тему диссертации, связанную с философией Средневековья. Он выбрал тему «Категории и значения у Дунса Скота», которая позволила ему познакомиться с едва ли не самым независимым умом Средневековья, предтечей феноменологии. В 1915 г. М. Хайдеггер успешно защитил диссертацию на избранную тему. Справившись с метаниями, развив в себе усидчивость, он теперь полагал, что вполне мог бы построить карьеру, связанную с церковью, но, конечно, не в качестве священника, а в качестве ученого-теолога и преподавателя теологии.

Атака Ватикана на религиозный модернизм тем временем затронула и университетские круги. Некоторым католическим профессорам пришлось принести публичное покаяние, а всем остальным – еще раз присягнуть на верность традиционным положениям католической церкви. М. Хайдеггер сохранял верность католической церкви, но политика отказа от всяких ин-

новаций, подавление всех новых веяний вызывала у него все большее недовольство. В собственноручно написанном *Currículum Vitae*, представленном факультету, он изложил свои планы на будущее, соединив обязательный томизм с феноменологией. Молодой ученый подчеркнул, что его «основные философские убеждения ориентированы на аристотелевско-схоластическую философию», однако его работа будет связана с «всесторонним представлением средневековой логики и психологии в свете современной феноменологии». В личной переписке того времени М. Хайдеггер критиковал политику Церкви³.

М. Хайдеггер приступил к преподаванию на кафедре католической философии Фрайбургского университета, специализируясь на средневековой схоластике. Однако реальных возможностей для продвижения по карьерной лестнице не намечалось. Кафедру теологии, занять которую он рассчитывал, отдали Юзефу Гейзеру, второразрядному теологу-неосхоласту из университета Мюнстера. Хайдеггер был очень расстроен таким началом своей карьеры: он осознал, что оказался в среде, где авторитет приходит с возрастом, а не завоевывается трудом. Это дало дополнительный повод для недовольства католицизмом.

Впрочем, такой поворот событий М. Хайдеггер умело использовал себе на пользу. Он уже отдавал себе отчет в том, что в католической теологии его привлекает не теология сама по себе, а ее философский аспект, столь основательно разработанный «ангельским доктором» Фомой Аквинским. Однако порвать с католическими теологами, которые воспринимали его как «своего», и заявить о переходе в стан философов М. Хайдеггер не решался, исключительно по теоретическим соображениям. Ему казалось, что гораздо меньшим злом сочтут уход из стана теологов по чисто личным причинам – от обиды, что его обошли. С этого момента занятия теологией перестали быть для М. Хайдеггера профессией. Он пришел к философии как своей конечной цели и главному занятию в жизни – чтобы в итоге стать одним из крупнейших философов XX в. Однако дверь в теологию М. Хайдеггер держал открытой до конца своей жизни, время от времени пользуясь ею...

Этап второй. Протестантизм. Летом 1917 г. М. Хайдеггер принялся за изучение протестантских теологов, отложив католические труды на дальнюю полку. Он читал протестантского теолога Фридриха Шлейермахера, а затем занимался изучением трудов Мартина Лютера и Серена Кьеркегора.

Немалое влияние на религиозные убеждения М. Хайдеггера оказал Э. Гуссерль, выдающийся философ и математик. Их личное знакомство состоялось летом 1916 г. Но М. Хайдеггеру и до личной встречи с Э. Гуссерлем было известно, какую позицию тот занимает в вопросе о церковном влиянии на философские исследования. Э. Гуссерль называл себя «свободным христианином», а также «недогматичным протестантом». Понача-

ду он относился к М. Хайдеггеру враждебно, рассматривая его как католического философа: Э. Гуссерль полагал, что католическая почва принципиально чужда феноменологии. Узнав, насколько радикально изменилось отношение М. Хайдеггера к католицизму, Э. Гуссерль стал не в пример более благожелательным к молодому человеку.

В 1917 г. Хайдеггер женился на своей студентке Эльфриде Петри. Это был «смешанный» брак: он – католик, она – лютеранка. Родители Мартина проигнорировали свадьбу сына, несмотря на то, что венчание состоялось по всем католическим канонам. Обряд проводил коллега М. Хайдеггера по кафедре католической теологии Энгельберт Кребс. Что именно хотел продемонстрировать М. Хайдеггер, настоявший на католическом обряде, осталось непонятным. Возможно, он хотел лишний раз предстать верным католиком в глазах университетских католических теологов, чтобы те не рассматривали его занятия протестантскими авторами и философами как измену.

Однако философия вовсе не была у Хайдеггера отделена от теологии непреодолимой стеной. Изменения в теологических предпочтениях неизбежно повлекли за собой изменения в философских интересах. Католицизм выдвигал на передний план незыблемый мирострой, который был чужд истории. Для постижения этого рационального божественного миростроя требовалась в первую очередь логика. Поворот Хайдеггера к протестантизму, наоборот, выдвинул для него на передний план вопросы истории. Чистая (гуссерлевская) феноменология сменилась на «герменевтику фактичности», на интерес к повседневности, а догматическая теология – на теологию Нового Завета. «Он пошел не за схоластическими теологами типа Фомы Аквинского, Скота и Суареса, а за Лютером, Паскалем и Кьеркегором, которые в свою очередь привели его назад к бл. Августину и св. Павлу... Не будет преувеличением сказать, что попытка Хайдеггера сформулировать “герменевтику фактичности”, или то, что названо в “Бытии и времени” “экзистенциальной аналитикой”, которая зафиксировала бы отличительные черты “фактической жизни” – “Dasein`а”, – была осуществлена под воздействием критики средневековой метафизики теологии Лютером и гегельянского умозрительного христианства Кьеркегором»⁴. В это время М. Хайдеггер занимался теологией креста Лютера. Он полагал, что сущность христианской теологии – «христианскость», под которой должен подразумеваться фактический модус существования верующего христианина – его существование в истории, которое приведено в движение крестом, Распятым, Христом на кресте.

Окончательный разрыв с католицизмом произошел, когда супруги Хайдеггеры решили не крестить своего первого сына по католическому обряду. М. Хайдеггер извещает отца Э. Кребса, что он отказывается от следования догматическому католицизму как в сфере философии, так и в личной жизни. Письмо было написано самым любезным тоном: Хайдеггер сообщает,

что хочет сохранить с Кребсом «бесценную дружбу». Однако он твердо заявляет о принципиальном изменении теологической позиции: «Углубление в себя, переходящее в теорию исторического знания, сделало *систему* католицизма проблематичной и неприемлемой для меня – но это не относится к христианству и метафизике, хотя я стал понимать последнюю в новом, нетрадиционном смысле»⁵.

Лекции по метафизике 1929–1930 гг., в которых М. Хайдеггер отнюдь не торопился завершать систему, выстроенную в «Бытии и времени» (1927), точно так же несут на себе след перемен в религиозных воззрениях. Ведь в них анализируются понятия «ужас», «скука», «ничто», «пустота», которые отнюдь не представляют собой структурных понятий феноменологии как строгой науки – это скорее экзистенциалы, максимально близкие к христианским.

Если в «Бытии и времени» огромную роль играл план книги, тщательно расписанный до мелочей и методично приводимый в исполнение, то «Лекции по метафизике» отличает совершенно иной стиль. Это, в сущности, проповеди лютеранского толка – и по стилю, и по тематике, созданные не без заметного влияния теолога Рудольфа Отто.

Примеры влияния со стороны теологов мы видим на протяжении всей академической карьеры М. Хайдеггера. Во Фрайбурге М. Хайдеггер был дружен с Э. Кребсом, в Марбурге – с теологом Р. Бультманом, в обществе которых он учился мыслить на начальном этапе своей философской работы. В статье «Мой путь в феноменологию» философ отдает дань уважения профессору теологии Карлу Брайгу. М. Хайдеггер продолжал посещать его занятия уже после того, как расстался с теологическим факультетом и «всецело посвятил себя философии». Именно от К. Брайга, по собственному признанию М. Хайдеггера, он впервые услышал о значении Шеллинга и Гегеля для спекулятивной теологии.

Знаменитая манера преподавания, которая, наравне с оригинальными идеями, сделала М. Хайдеггера популярным лектором, была перенята философом от его учителей-теологов. Ведь преподаватель теологии, даже читая лекции с университетской кафедры, остается священником и старается затронуть души слушателей. Он, в отличие от ученого, который стремится оставаться беспристрастным и объективным, не стесняется предстать перед студентами заинтересованным лицом, которое просто не может быть объективным. Это облегчало эмоциональный контакт преподавателя и студентов, обеспечивало личностный диалог между ними. М. Хайдеггер знал по своему опыту, насколько харизматичным может быть убежденный человек.

Обилие вопросов и «вопрошания» в лекциях М. Хайдеггера постоянно заставляло студентов напряженно и самостоятельно мыслить. Это также вполне соответствовало традициям теологического преподавания и общения с пастырем: обратившийся в веру должен был идти навстречу Богу сам, хотя и под руководством пастыря. Такова его позиция – активная и

пассивная одновременно. Она далека от позитивистской схемы, разделяющей мир на субъект и объект, но гораздо более близка к феноменологической «направленности, настроенности на объект» и к концепции истины как алетей («непотаянности»), которая принесла М. Хайдеггеру всемирный успех.

Используя перенятую от наставников-теологов манеру преподавания, которая, в свою очередь, опиралась на многовековой опыт воздействия христианских проповедников на большую аудиторию, М. Хайдеггер научился не бесстрастно излагать тезисы, а провоцировать студентов на включение в процесс философствования. Вопросы, адресуемые студентам, вылились позже в тезис о процессе постоянного вопрошания, который лежит в основе всего философского учения М. Хайдеггера.

Этап третий. Атеизм. Исследователи характеризуют этот этап как «самый темный период в жизни Хайдеггера»⁶. Именно в это время была написана одна из последних марбургских лекций – «Феноменология и теология» (1927), в которой М. Хайдеггер подчеркивает радикальную разницу между мышлением и верой. Дж. Д. Капуто пишет: «“Феноменология и теология” явилась произведением, в котором Хайдеггер распрощался с христианской теологией как предметом открытого личного интереса»⁷. Очередное изменение отношения к религии совпадает с изменением круга чтения: Кьеркегор, Лютер, Аристотель отходят задний план. На передний выходит Ф. Ницше, который, по мнению М. Хайдеггера, «почти» преодолел европейскую метафизику. Ницше надолго увлекает М. Хайдеггера и, возможно, это обуславливает его иллюзии, связанные с национал-социализмом. Волонтаризм, вера в народный дух, чуждый смирения, отказ от любви к ближнему в пользу сурового единения ради победы – все эти мотивы звучат не только у Ницше, но и у Хайдеггера, который становится при нацистах ректором университета.

В ректорской речи «Самоопределение немецкого университета» (1933) М. Хайдеггер, выражая согласие с Ф. Ницше, говорит: «Бог умер». В работе «Слова Ницше» М. Хайдеггер цитирует отрывок 125 из книги Ф. Ницше «Веселая наука»: «Что же такое теперь все эти церкви, если не усыпальницы и не надгробия Божии?»⁸ В период атеизма М. Хайдеггер переосмыслил христианское основоположение о ненасилии, черпая вдохновение в философии древних греков, у Гераклита, который говорил о борьбе как «отце всего», а также у Платона. По Хайдеггеру, противостояние («Auseinandersetzung») служит необходимым условием для высвобождения внутренних ресурсов. Освобождение человека не приходит как дар. Оно дается только благодаря внутренним усилиям, преодолению и борьбе. Доказывая благотворность противостояния и освобождения, М. Хайдеггер размышляет над сюжетом знаменитого платоновского мифа о пещере: философ, увидевший свет, насильственно принуждает последовать за собой

людей, сидящих в пещере и видящих лишь тени на ее стенах. Миф Платона о пещере, по мнению М. Хайдеггера, дает философу полномочия освободителя, даже если освобождение совершается насильственно. Такое понимание, благодаря которому национал-социализм вписывался для Хайдеггера в какой-то иллюзорный культурный контекст, заставило его видеть в ложном свете всю вакханалию насилия, связанную с ним.

Желание философски истолковать современные исторические реалии побудило М. Хайдеггера включиться в политику Третьего рейха в Германии. Необходимо, чтобы философия «владела своим временем», а не оставалась в башне из слоновой кости, писал М. Хайдеггер в письме Адольфу Гриму, политику с философским образованием, тоже ученику Э. Гуссерля. В философии древних греков М. Хайдеггер искал, по его собственному выражению, «дорожку для разбега», после которой должен последовать прыжок в современность 1933 г.

Несколько месяцев философ занимался перестройкой структуры высшей школы, занимая пост ректора Фрайбургского университета, одного из крупнейших в Европе. Включившись в исторические реалии Германии начала 1930-х гг., М. Хайдеггер проводил политику «фюрерства» в университете. Он истолковывал национал-социализм как переломный исторический миг, в котором Бытие вплотную приблизилось к истории. По его мнению, политика в это время перестала быть миром неподлинности, сферой обезличенности и «толков» (*Gerede*). Она приблизилась к истине, открыла эту истину. Заметим, однако, что величие момента для М. Хайдеггера основывалось вовсе не на содержании нацистской программы, а лишь на факте глобального переворота в истории. Нацизм представлялся ему каким-то случайным воплощением общей исторической необходимости, всего лишь формой проявления общих фундаментальных законов, которая, в принципе, могла бы быть совершенно другой. Понятно, что такая точка зрения была несовместимой с нацистской идеологией. М. Хайдеггер верно оценил масштаб переворота, произошедшего в Германии, но совершенно недооценил нацизм и неверно истолковал его.

В ректорской речи М. Хайдеггер высокопарно и торжественно связал современный миг с греческой цивилизацией, призывая слушателей осознать величие момента. Это – опять-таки был подход, характерный для священника, причем священника, который, подобно Лютеру, требует обновления, реформы, подразумевая под этим возвращение к истокам веры, к ее первоначальному состоянию. Р. Сафрански, комментируя ректорскую речь М. Хайдеггера, назвал его «священником без небесного послания»⁹.

В конце апреля 1934 г. М. Хайдеггер ушел с поста ректора. «Постепенно Хайдеггер приходит к выводу, что национал-социализм предал свою внутреннюю истину и величие и стал проводником технологического раскрытия вещей»¹⁰. Мир в условиях национал-социализма показал себя как всего лишь сырье и набор инструментов для его переработки, т. е. пред-

стал техническим в самой основе своей. От великого исторического мига не осталось и следа. Войной стал руководить «*Gestell*», мир «технической сделанности», экономические и политические коллизии, к великому сожалению философа, так и не вышли на уровень Бытия и Ничто.

Таким образом, в период атеизма философ порывает с институциональной религиозностью, подчеркивая вслед за Ф. Ницше принципиальное отличие между философией и теологией. С другой стороны, «священник без небесного послания» пытается вмешаться в ход мировой истории. Находясь на посту ректора Фрайбургского университета, он интерпретировал происходящее в Германии в начале 1930-х гг. как встречу Бытия и Ничто.

Этап четвертый. Мистика. Католик, протестант, противник христианства в военные годы – теперь становится мистиком. Тон его философии в очередной раз меняется. Разочаровавшись в политике, М. Хайдеггер уходит от мирских дел, становясь отшельником. На этом пути его сопровождают немецкие средневековые мистики – Майстер Экхарт, Ангелиус Силезиус и Якоб Бёме.

Мистика в Средние века – так же, как и в последующие времена, – противостояла рационалистической схоластике. Мистическое мышление направлено не столько к Богу, сколько к Бытию, которое провозглашается как открытость. «Земля», «небо», «смертные» и «боги» – вот набор понятий М. Хайдеггера типичных для этого периода. Мы видим, насколько изменилась философия М. Хайдеггера, и как далеко он ушел от феноменологии Гуссерля, понимавшего феноменологию как строгую науку.

После 1946 г. М. Хайдеггер открыл для себя буддизм и восточную философию. Известно, что летом 1946 г. он вместе со своим китайским учеником Ши Исяо переводит частями «Дао дэ цзин»¹¹. Бог и религия оказываются на разных полюсах. Причем М. Хайдеггер предпочитает использовать слово «божественное», говоря о Боге, указывая на растворенность того, что могло бы быть названо «божественной благодатью», в мире. Религия перемещается в сферу культуры, становясь одним из столпов родины, языка и укорененности в них. М. Хайдеггер стремится не рационализировать, но поэтизировать свой философский текст. Рациональное отошло на второй план, уступив место молчаливому любованию миром. Вперед выдвинулось божественное, потеряв свод догматических правил, присущих европейскому рационализму, которые неизбежно сопровождают любую религию до тех пор, пока она выполняет функцию социального института. Бог – уже не строгая и неумолимая «причина самого себя», а «танцующий Бог».

Место *Da-sein*, отвечающего за проблеск Бытия, заняла *вещь*. «И если центральным понятием первого периода был *Da-sein* – пусть как просвет для вещи, но определяющий проявление вещи, то поздний Хайдеггер сме-

щает акцент на вещь и говорит, что просвет конституируется вещью, и мир конституируется спонтанным согласованием явлений, возникающих без причин»¹². Вокруг *вещи* складывается мир, она организует пространство, ближайший мир, о котором М. Хайдеггер говорил в «Бытии и времени».

Вещь в этот период понимается М. Хайдеггером как нечто мистическое, поскольку она показывает себя как самостоятельное *нечто*. Ее можно увидеть, однако нельзя рационально осмыслить, так как она не исчерпывается набором функций и положением в пространстве. Вещи не познаваемы рационально. Они мистически чудесны. Именно такова позиция философа в цикле докладов под общим названием «Прозрение в то, что есть» («Вещь», «Постав», «Опасность», «Поворот» – все работы 1949 г.).

В работе «Положение об основании» (на материале лекций 1955–1956 гг.) М. Хайдеггер противопоставляет мистиков и рационалистов. Разбирая закон достаточного основания *Nihil est sine ratione* («Ничего нет без основания»), сформулированный в XVII в. Лейбницем, философ заявляет, что на этом «незаметном» утверждении покоится способ функционирования всего современного западного мира. Это не столько закон логики, сколько парадигма, призванная «доставлять» основание всякой вещи или явлению. Сегодня человечество теряется перед тем, что не может обосновать. В Новое время Бог стал предметом в ряду других предметов, имеющих основание, и с того момента перестало существовать божественное. Эту утраченную парадигму, по мнению М. Хайдеггера, необходимо вернуть.

Опираясь на труды М. Экхарта и А. Силезиуса, М. Хайдеггер реконструирует альтернативный подход, утраченный с приходом Нового времени: бережное отношение к таинственным сущностям, какими являются Бог и божественное. Мистика, как и поэзия¹³, согласно Хайдеггеру, находятся не в мышлении, но расположены *перед* мышлением. Следовательно, всякое мышление – это искра Божья, или божественный ответ миру.

Этап пятый. Католицизм. Исследователи говорят о католическом догматизме позднего Хайдеггера. К старости М. Хайдеггер стал более «религиозен», он понял силу религии и позаимствовал у нее эту силу для своих произведений. К концу 1950-х – началу 1960-х относятся доклады «Гегель и греки», «Язык и родина», «Земля и небо Гельдерлина». В этих работах Хайдеггер вещает, как оракул. Он далек от самокритичности и бескомпромиссен. Он видит в себе спасителя заблудших и ослепших. Распевные псалмы «Welt weltet» («Мир мирует») и «Sprache spricht» («Язык говорит») наилучшим образом демонстрируют его философскую особенность данного времени.

В 1976 г., в год смерти философа, еженедельник «Шпигель» опубликовал материал, подготовленный ранее: интервью с Хайдеггером под заголовком «И только Бог может нас спасти». Так философ отвечает на вопрос журналистов о будущем современной цивилизации. М. Хайдеггер похоро-

нен на католическом кладбище Мескирха, между его матерью и отцом. Таково было его желание – точно так же, как и похороны по католическому обряду.

¹ Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время / Пер. с нем. Т. А. Баскаковой при участии В. А. Брун-Цеховского; Вступ. ст. В. В. Библихина. 2-е изд. М., 2005.

² Там же. С. 125.

³ См.: Там же.

⁴ Дорощев Д. Ю. Хронология жизни М. Хайдеггера // Мартин Хайдеггер: Сб. ст. СПб., 2004. С. 461–462.

⁵ Цит. по: Там же. С. 27.

⁶ Там же. С. 446.

⁷ Капуто Д. Хайдеггер и теология // Мартин Хайдеггер: Сб. статей. СПб., 2004. С. 458.

⁸ Хайдеггер М. Положение об основании: Ст. и фрагменты. СПб., 2000. С. 4.

⁹ Сафрански Р. Указ. соч. С. 310.

¹⁰ Фрид Г. Хайдеггер. М., 2006. С. 7.

¹¹ Дорощев Д. Ю. Указ. соч. С. 563.

¹² Фрид Г. Указ. соч. С. 9.

¹³ Froment-Meurice M. That is to say. Heidegger's poetics. Stanford California, 1998.

Н. В. Шихардин

ВКУС ЖИЗНИ БЕЗ ОТЧУЖДЕНИЯ: МАЙ 1968 г. СКВОЗЬ ПРИЗМУ ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ ФРАНЦУЗСКОГО НЕОМАРКСИЗМА

Казалось, что единственным поводом вернуться к событиям, потрясшим Францию в мае 1968 г., может стать их приближающаяся сороковая годовщина, однако массовые акции студентов в начале 2006 г. высветили не только их историческую значимость, но и непреходящую актуальность. Хроника событий того далекого мая хорошо известна и представлена в исторической и политической литературе¹. Куда важнее понять социальные изменения, сформировавшие контекст «красного мая», философские идеи, которые его воодушевили, и те оценки, что были даны ему во французской общественной, в первую очередь философской, мысли. В фокусе нашего анализа будут, с одной стороны, взгляды А. Лефевра – крупнейшего из французских неомарксистов, который, выступив против «материалистического постулата», объявил основной проблемой философии отчуждение человека в современном мире, с другой – философские идеи Ж.-П. Сартра, для которого гуманистическая парадигма конструируется вокруг человека как субъекта, центра исторической драмы, обретающего в ней свободу и

ответственность. Из всех французских экзистенциалистов Сартр оказал наибольшее влияние на неомарксизм своим стремлением «переоткрыть человека» в марксизме.

Неомарксизм возник не только на почве марксизма, но и вобрал в себя умонастроения, характерные для других философских школ, прежде всего, вписывающихся в парадигму гуманистического осмысления судьбы человека и человечества и обращающихся на этом пути, в частности, и к гуманизму марксистскому. На базе этого синтеза, катализатором которого стала социально-политическая ситуация 60-х гг. XX в., происходит становление неомарксизма во Франции. Даже те мыслители, которые, как Альтюссер, в качестве отправной точки выбирали сциентистские концепции, делали это для того, чтобы определить свое отношение к гуманистической парадигме в целом.

За рамками данной статьи остались публицистические и политические оценки майских событий от правореформистского до троцкистско-маоистского толка, а также работы теоретиков маркузеанской концепции «нерепрессивной» цивилизации.

В 50–60-е гг. прошлого века экономические и политические перемены, связанные со становлением постиндустриального общества, трансформируют все сферы его жизни, в том числе и социальную структуру. В 1959 г. журнал «Аргументы», чья философская ориентация была близка к экзистенциальному марксизму, начинает дискуссию о «новом» рабочем классе, во многом подготовившую теоретический базис для альянса между студентами и рабочими, который начал практически реализовываться в 1968 г.

Среди заметных участников дискуссии был Андре Горц – политический редактор «Les Temps Modernes» в 60-е гг., последователь и ученик Ж.-П. Сартра. По мнению Горца, современный рабочий класс не может быть консолидирован вокруг проблем бедности или эксплуатации, которые более не представляют угрозы капитализму. Только концепция отчуждения способна стать инструментом объединения «новых» рабочих (связанных с новейшей техникой и технологиями, имеющих специальное образование) и менее подверженной изменениям части рабочего класса вокруг радикальной программы структурных реформ, способных «разоружить» капиталистический мир и положить конец отчуждению. Для Горца реформы и революция не антиномичны, но являются сторонами одного и того же процесса.

Другим активным участником дискуссии был Серж Малле ориентированный на экзистенциальный марксизм Сартра и на Лefевра, чье исследование влияния постиндустриального общества на сферы досуга, потребления, масс-медиа он активно поддерживал. В работе «Новый рабочий класс» («La nouvelle classe ouvrière») он писал, что высококвалифицированные рабочие – наиболее радикальная часть рабочего класса. Если в XIX в. доминировали те слои пролетариата, которые сохраняли свои навыки и умения

в условиях технического перевооружения предприятий, то новая эпоха заинтересована в труженике, способном к качественному изменению характера труда.

В целом к достижениям дискуссии можно отнести актуализацию понятия «самоуправление» и конкретизацию содержания отчуждения применительно к новым историческим реалиям. Кроме того, Горц одним из первых привлек внимание к возрастающей роли студентов в постиндустриальном обществе, их месту в процессе воспроизводства рабочей силы и к пониманию обучения как подготовки к роли пролетариата в экономической жизни.

Теоретический фундамент союза между студентами и рабочими был во многом создан представителями экзистенциального марксизма, полагавшими, что они нашли, по крайней мере потенциально, «новый» пролетариат, который не только оценит их теорию, но и проверит ее практически. Они же определили проблему, в связи с которой возможно найти союзников, – это проблема отчуждения. «В современном обществе классовое движение проявляет себя прямой политической борьбой и отрицанием отчуждения: бунтом против системы интеграции и манипуляции. Это не рабочее движение эпохи либерального капитализма: его участники куда больше говорят о власти, о человеке, о свободе, чем о зарплате, безработице или собственности»².

Если говорить об интеллектуалах, связанных с коммунистическим движением, то те из них, кто обратился к анализу новой социальной силы, способной стать авангардом политической борьбы, достаточно быстро обрели ярлык «ревизионистов». Это касается в первую очередь Р. Гароди.

По мнению Роже Гароди, при рассмотрении отчуждения нельзя следовать «букве» анализа, предпринятого Марксом в «Капитале». В эпоху научно-технической революции возникают новые формы отчуждения: оно все меньше ассоциируется с бедностью и все больше с потерей индивидуальности, неумолимой манипуляцией со стороны бюрократических структур, которые осуждают человека на анонимность и за функционирование которых он не несет ответственности в качестве творца. Но самой существенной по своим последствиям становится инверсия субъекта и объекта. «Мы присутствуем, – пишет Гароди, – при изменении отношений субъекта и объекта по сравнению с другими индустриальными обществами, в которых субъект, человек, был рабом объекта»³.

Научно-техническая революция, преодолевая антиномию между физическим и умственным трудом, «утверждает в человеке, наперекор пагубному дуализму прошлого, его целостность и полноту»⁴. Если прежде специфические человеческие измерения субъективности развивали искусство и религию, то теперь «мы присутствуем при развитии новой субъективности не в индивидуалистическом и метафизическом смысле экзистенциализма Сартра, не в абстрактном смысле старых гуманистов... а в смысле способности человека к созиданию, условия для которого созданы самой историей

путем нового развития производительных сил, делающих объективно необходимым развитие созидательных способностей человека»⁵.

В инверсиях, порожденных НТР, Гароди видит истоки появления «нового исторического блока». В него входят те слои интеллигенции, которые особенно чувствительны к отчуждению и принимают оппозиционную сторону не только из-за того, что их все больше эксплуатируют, но и потому, что они отказываются быть интегрированными в систему, чьи цели отвергают.

Таким образом, на флангах гуманистической парадигмы – в экзистенциальном марксизме и в неомарксизме, более или менее ортодоксальном, но не принимаемом в коммунистическом движении в качестве официальной линии, ставился вопрос о возможности союза студенчества и рабочего класса. Для одних генератором социальных изменений виделось студенчество, которое могло «спровоцировать» к действиям отряды «нового рабочего класса», для других, еще недавно организационно связанных с Французской коммунистической партией (ФКП), студенчество было лишь ожидаемым союзником, который может обрести свое место в «новом историческом блоке». Появление на политической сцене новой социальной силы с уверенностью прогнозировалось, и все-таки то, что произошло в мае, оказалось неожиданным.

По словам А. Турэна, это было как удар молнии, предвещавший грозу, разрушивший иллюзии о том, что рост производства и потребления позволяет забыть о конфликтах и революциях. В бюрократическом обществе, где контроль полностью охватил повседневную жизнь, оказалось достаточно искры, чтобы вспыхнуло пламя революции.

Диапазон реакции интеллектуалов на развернувшиеся события был весьма широк: одни увидели в них симптом гибели цивилизации под натиском варварства, другие оптимистически фантазировали о драме человеческой самореализации. Р. Арон назвал происходящее нигилистической психодрамой, видя в нем угрозу демократии, поскольку во главе движения стояли, по его мнению, фашиствующие лидеры⁶. Эпиграфом для своей книги о майском движении он взял слова Прудона, относящиеся к революции 1848 года: «Сделали революцию без идеи. Французская нация – нация комедиантов»⁷.

Структуралисты сохраняли молчание почти месяц, не оказывая поддержки восставшей Франции. Люсьен Гольдман оценил происходящее как апокалипсис, окончательное разрушение субъекта и объекта, свободы и общества. Леви-Стросс оплакивал смерть своих идей: структурализм вышел из моды, молодым куда ближе Сартр. Альтюссер отправился в Латинский квартал вместе с Луи Арагоном, активным членом ФКП, только для того, чтобы сказать: «Фу!» Лакан покинул Ecole Normale Supérieure после того, как в отношении ряда преподавателей студенты предприняли символически оскорбительные действия.

Внутри экзистенциалистского лагеря полностью поддержала студентов группа «Аргументы», представители которой участвовали в одном из студенческих комитетов действия. Наконец, некоторые из либералов, например А. Турэн, услышали в протесте студентов и рабочих требование реформ, способствующих дальнейшей модернизации и рационализации общества, но не заметили в нем выражение и воплощение качественно новых потребностей. Главным направлением майского движения Турэн считал борьбу за контроль над правом решать, оказывать влияние, управлять, а это означает, что индустриальное общество преобразуется в постиндустриальное, где единственно революционной силой является интеллигенция и студенчество. Он увидел в лозунгах студенческого движения зарождение идей утопического коммунизма⁸.

Даже самые умеренные критики голлистского режима были вынуждены констатировать всеобщность протеста против растущей и все более трудно переносимой зависимости от бюрократии, олигархии, урезанной и фальсифицированной информации⁹.

Газета «Юманите» выступила с обвинениями студентов в авантюризме, в развязывании гражданской войны. Для ФКП это был бесплодный, хотя и разрушительный бунт мелкобуржуазной стихии. Более объективным был анализ кризиса французских университетов, который на страницах «Юманите» представлял Ж.-М. Катала¹⁰.

Среди тех, кто «запалил бикфордов шнур студенческого протеста», наиболее значительной фигурой был студент-социолог Д. Кон-Бендит, тесно связанный с анархистской группой «Красное и черное». Когда студенты исторического факультета в Нантере 22 марта 1968 г. захватили административное здание университета и объявили о создании «движения 22 марта», он стал его лидером. Впервые в истории постиндустриального общества рутина повседневной жизни была целиком взорвана диссидентствующими группами. Третьего мая в Сорбонне группа анархистов выступила против действий администрации, изменившей правила посещения общежитий. Была вызвана полиция, произведены аресты. Университет продемонстрировал, что он плоть от плоти репрессивного государства, и это только усилило противостояние: на улицах Латинского квартала появились баррикады.

Начавшись как спектакль, события мгновенно создали угрозу многим социальным институтам. Авторитет власти начал рушиться не только в учебных заведениях, но и на заводах. 10 млн рабочих вышли на забастовку, а затем взяли контроль на своих рабочих местах. К 17 мая уже сотни предприятий были заняты трудящимися¹¹.

Рабочие видели в студентах такую же жертву иерархических, отчуждающих институтов, как и они сами. Весной 2006 г. эта ситуация зеркально повторилась: студенты увидели в молодых рабочих, которых наниматель по новому законодательству приобретал право увольнять без всякого

объяснения, свой завтрашний день, причем имелись в виду работники различных сфер постиндустриального общества, а отнюдь не только сферы производительной. Их протест был направлен против государства, которое инициировало принятие «контракта первого найма», означающего отказ от «социального протекционизма».

Новым аспектом всеобщей забастовки 1968 г. стал состав ее участников: не только рабочие, но и технические служащие (авиадиспетчеры, работники почт, типографий, операторы телевидения), представители интеллектуальных профессий сыграли в ней существенную роль. А. Турэн писал, что железнодорожные рабочие, докеры, шахтеры оказались менее радикальными, чем группы, связанные с новыми видами деятельности, требующими специальной подготовки, но не слишком престижными в глазах индустриального общества. Прежде они не воспринимали себя как часть рабочего класса¹². Политическую активность эти социальные группы проявили и в событиях 2006 г.

Интеллектуальный авангард студентов рассматривал самих студентов не в качестве мелких буржуа, но как подмастерьев в развитом индустриальном обществе. Они утверждали, что университеты стали орудием капитала, а студенты превратились в товар, поставляемый на рынок в соответствии с его потребностями. Критическая и культурная функция университетов снизилась, сжалась под прессом массовой подготовки обученных работников. Симптоматично, что в 2006 г. первые забастовки начались не с пригородов и неблагополучных кварталов, а с провинциальных университетов в городах Ренн, Пуатье, Марсель, Тулуза, где уровень жизни выше средне-статистического. Однако учащиеся рядовых вузов чаще других сталкиваются с рынком, не способным предложить им рабочие места. События начала 2006 г. продемонстрировали, что дегуманизация, усиление чисто прагматических критериев подбора кадров, отсутствие социальных гарантий для молодежи – устойчивая тенденция развития постиндустриального общества.

Массовые акции студентов требовали организационных форм, и они были найдены в «комитетах действия». Их особенностью стало сочетание исключительной демократичности со способностью заменить бюрократические институты. Вместо презентации программ для нового общества комитеты действия стали самим этим обществом. Возникла такая форма организации, которая не стремилась выработать систематизированную теоретическую, идеологическую, политическую платформу, но обеспечивала ее представителям творческую, неотчужденную деятельность. Пролетарские революции, утверждали ораторы Латинского квартала, будут праздником или их совсем не будет, они должны нести жизнь без скуки, радость без ограничения¹³.

Комитеты действия стали успешным инструментом преодоления политического отчуждения, которое определялось А. Лефевром как отчуждение

в государстве и при помощи государства¹⁴. Его суть – разрушение целостности, фрагментация человека, его раздвоение на индивидуума и гражданина. Последний перестает интересоваться делами государства, не обнаруживает стремления контролировать его институты, принимать участие в их формировании. Лефевр констатировал: гражданин умирает, а вместе с ним умирает и демократия.

В Нантере, где было свергнуто городское правительство, комитеты доставляли почту, организовывали досуг детей, обеспечивали функционирование медицинских учреждений. Появились комитеты, объединявшие рабочих и студентов, на некоторых предприятиях рабочие брали производство под контроль. При этом задача взять политическую власть в свои руки не ставилась, главной целью было стремление преодолеть отчужденный характер труда.

Не все участники движения одинаково отнеслись к деятельности комитетов действия. Если прошедшие почти во все комитеты троцкисты разделяли стремление придать движению организованные формы, то анархисты отвергали необходимость организации в любой форме. Маоисты и альтюссеррианцы интересовались только их рабочей составляющей. Национальный союз студентов встал на сторону администрации университетов, а коммунисты вообще не дали оценки новой формы организации, поскольку в нее входили «мелкобуржуазные элементы» и она вряд ли могла перерасти в партию, способную консолидировать движение до широкого национального фронта.

Новыми оказались не только социальные силы этих событий, формы их организации, но и идеи, принципы реорганизации общества. Освобождаясь от рутины повседневной жизни, Франция «начала говорить», спектакль бессмысленного труда, абсурдной жизни, пассивного потребления сменился радостным праздником коллективного творчества. Эффект собственного присутствия на сцене мирового театра, ощущение исключительности переживаемых перемен требовали художественного воплощения. И стены домов покрыли листовки, плакаты, многочисленные надписи, многие из них были сделаны студентами художественных факультетов. Здесь выразилось смешение идей Р. Люксембург, А. Бретона, В. Райха, К. Маркса, В. Ленина, Л. Троцкого, Ж.-П. Сартра, Г. Маркузе, Мао и Че Гевары. В мае 1968 г. «стены стали теоретичны»:

- Власть воображению!
- Голлизм – инверсия жизни.
- Революция, которая началась, – вызов не только индивидуалистическому обществу, но и индивидуалистической цивилизации.
- Потребительское общество должно умереть насильственной смертью.
- Мы хотим нового мира. Мы отвергаем безопасное общество, в котором есть риск умереть от скуки.
- Мы ведем здесь великолепную жизнь. Мы спим, едим, творим, нам не

нужны деньги, мы не думаем о них. Именно такое общество мы хотели создать!

– Я осуществляю свои желания, потому что верю в их реальность!

– В каждом из нас живет полицейский. Убей его сам!

– Запрещено запрещать!

– Человечество не освободится, пока последнего бюрократа не повесят на кишках последнего капиталиста!

– Действие должно быть не репродукцией, но творчеством!

– Осторожность обманывает удовольствие. Удовольствие в том, чтобы жить без осторожности!

– Революция должна быть непрерывной, чтобы существовать¹⁵.

Эти знаменитые граффити отражали бунтарский дух студентов: изменение структуры и культуры, объекта и субъекта, общества и индивида. Как писал позднее один из участников «красного мая», «это движение против какой-либо политической эстетики, формулы, какой-либо догмы, будь она правой или левой. Это отказ от образа жизни и способов мышления, включающих в себя одновременно марксизм, голлизм, центризм и т. д. Это острейшая потребность в новом языке, новой вере, новых увлечениях... это потребность по-новому мыслить, говорить, слушать, видеть, есть, любить, умирать»¹⁶.

В граффити, несмотря на их пестроту и эпатажную заостренность формулировок, можно выделить несколько стержневых тем: это тема культуры как репрессивного феномена, извращения жизни; тема революционного экстаза и насилия как наиболее всесторонней его реализации; тема гедонистическая – мы хотим получать от жизни не боль, а радость. «Каждое из этих заявлений, – пишет К. Мяло, – декларированных в безусловной лозунговой форме, как бы претендует на то, что в нем сообщается некое откровение. И вместе с тем внутри каждого из них можно обнаружить символ или образ, уже запечатленные в столь ненавистной для левого сознания объективированной, отчужденной культуре»¹⁷. Это был утопический призыв к немедленной социальной трансформации.

Надо признать, что написанное на стенах не было отражением утопии коммунистической, но было проникнуто в первую очередь духом экзистенциального марксизма, понятиями левофрейдистской или, точнее, маркузеанской концепции¹⁸. Само майское движение весьма критично относилось к тому социализму, который ассоциировался со сталинизмом. Оно воодушевлялось качественными изменениями культуры, социальной организации, экономики, оно требовало культурной революции, отвергало авторитет признанных интеллектуалов. Тем не менее это не исключает возможности выделить некоторые теоретические концепции, которые не просто соответствовали умонастроениям бунтующих, но и во многом взрастили эти настроения.

По словам Кон-Бендита, «некоторые хотели навязать нам силою Маркузе как нашего учителя. Глупая шутка. Никто из нас не читал Маркузе.

Некоторые читали Маркса, вероятно, Бакунина, а из современников – Альтюссера, Мао, Че Гевару, Лefевра, почти все читали Сартра. Но ни один из этих авторов не может рассматриваться как вдохновитель движения»¹⁹. Тем не менее интеллектуальные корни движения можно достаточно точно зафиксировать.

Весьма активная студенческая группа «Situationistes», оформившаяся на филологическом факультете в Страсбурге, организовала в университете широкую дискуссию, опубликовав ставший весьма популярным памфлет «De la misère en milieu étudiant» («О нищете в студенческой среде»), который представлял собой экстраполяцию теории группы «Аргументы» на студенческую жизнь. Один из основателей журнала «Аргументы» – Франсуа Фейто называл себя ревизионистом, признавая, что теоретически он находится вне марксизма и вместе с тем все еще марксист, в том смысле, что марксизм как теория и практика остается для него «системой референций, базой дискуссий»²⁰.

Лefевр в 1968 г. читал лекции в том университете, где все начиналось, – в Нантере. Его брошюра о мае «Взрыв» перевела надежды мая на язык неомарксизма. Можно напомнить, что совсем молодым человеком в 1928 г. Лefевр вступил в коммунистическую партию, активно занимался пропагандистской деятельностью. Но уже в ранних работах он обнаружил симптомы инакомыслия: собственное видение проблем соотношения теории и практики, философии и политики, науки и идеологии. В 1958 г. Лefевра исключают из ФКП за ряд политических оценок, которые не совпали с «мнением партии».

Май представлялся Лefевру видом социального протеста, который имеет смысл только в отношении новой стадии капитализма. Май не был конфликтом поколений, проявлением «эдипова комплекса», выступлением «нового» пролетариата против «старого».

Анализом общества, пришедшего к маю, Лefевр занимался задолго до событий, потрясших Францию. Общество это представлялось ему бездушным, бездуховным и, как следствие, – дегуманизированным, а потому постоянно воспроизводящим и усиливающим отчуждение во всех его проявлениях.

Главное противоречие современности, по Лefевру, – это, с одной стороны, технологический процесс, который меняет все формы социализации, а с другой – усиливающаяся стагнация, приватизация современности массами. Современный человек вынужден существовать в мире артефактов, чуждых ему социальных институтов, навязанных ценностных ориентиров. Массовая культура разрушает целостность, порождая человеческие существа, лишённые индивидуальности, конформные и стереотипные.

В обществе присутствует тонкий элитарный технократический слой, однако большинство существует в условиях отчуждения, бесцельной активности и пустоты теории²¹. Лefевр считал закономерным альянс между сту-

дентами и рабочими. Он пишет, что студентам «нечего продавать кроме своей рабочей силы. Разумеется, речь идет о резервной рабочей силе, которой студент обладает лишь потенциально. Что из этого следует? То, что многие студенты чувствуют свою солидарность с рабочим классом, воспринимая в то же время лучше, чем отдельный пролетарий, общество в целом, его функционирование, его механизм угнетения»²².

Студенты подвергли критике все сферы существования: обучение, построенное на авторитарных отношениях; искусство, оторванное от жизни; планирование, оторванное от трудовой активности... Лефевр утверждал, что только его теория урбанизации способна указать на центральные темы новых противоречий²³. Философ с большим пониманием отнесся к лозунгу «культурной революции», выдвинутому французскими маоистами в первые дни студенческих волнений, увидев в них «глобальную революцию», выступление «коллективного субъекта» против политизированной культуры, олицетворяющей отчуждение. Смысл студенческой культурной революции он видел в разрушении фетишизма специализации, в создании единой культуры, трансцендентной по отношению к разделению труда.

Выдвинутая студентами культурная программа, отрицающая культуру и идеологию капиталистического общества, была культурой взрыва. Правда, взрыв выразился, как признает Лефевр, главным образом во взрыве речи. Говорить на площади, в большой аудитории мог каждый, но множество поставленных вопросов остались без ответа, культурная революция вылилась в словесный психоз²⁴.

Приговор Лефевра достаточно категоричен и не вполне справедлив: участники мая действительно говорили много, захлеб, стремясь к этому способу самовыражения и коммуникации, но они оказались способны и к организационному оформлению своего бунта. Однако Лефевр наиболее негативной характеристикой майского движения считал именно политическую направленность: «вместо того, чтобы отвернуться от государства, культурная революция угрожает ему»²⁵. Борьба против государства бессмысленна, поскольку кризисы его лишь укрепляют, активизируют стремление к самосохранению. Следует отметить, что события весны 2006 г. еще более четко обнаружили претензии студентов к государству как персонифицированной власти капитала.

Лефевр увидел в происходящем протест против тотальности повседневной жизни, а не против безработицы, парламента, администрации университетов. Это был протест против манипуляций со стороны буржуазного общества, отказ от различных форм отчуждения, от того, чтобы быть кооптированным системой²⁶. Человек может стать подлинным человеком только тогда, когда повседневная жизнь превращается в праздник, отбрасываются репрессивные нормы, действует принцип *tout est permit* – позволено все, что не мешает жить другим. Повседневная жизнь должна включать гармонию желаний и удовольствий, игру и поэзию. Студенты

объединили городскую партизанскую войну с городским праздником, насилье с фестивалем²⁷. Такое уже было в истории Франции, когда в 1789 г. на месте за один день разрушенной Бастилии появилась площадь для танцев.

С точки зрения традиционного марксизма, анализ Лефевра во многом уязвим: он не учитывал, что у студентов не было продуманной стратегии действий, взрыв носил спонтанный характер, отсутствовало авторитетное руководство, политическая партия. Но для Лефевра, представителя экзистенциального марксизма, все, что организуется в систему, попадает в руки бюрократии, в итоге противоречит природе изначальных идеалов²⁸.

Лефевр констатирует, что реформирование системы образования, осуществленное после студенческого бунта, привело к окончательному превращению «либеральных и гуманных» университетов, формировавших умы оригинальные и в то же время маргинальные, в «гетто критической мысли», в резерв «мелких кадров», подчиненных потребностям рынка, в «источник утилизируемого знания»²⁹. Именно в ходе этих реформ экзамены в высших учебных заведениях заменяются во Франции тестированием, проверяющим не столько способность к самостоятельному мышлению, сколько способность к обучению. Лефевр признает, что государственная гегемония «обыденно и механически» реализует то, что тотальные государства осуществляли путем грубого насилия.

Философ ставит под сомнение саму парадигму индустриальной цивилизации, в которой утрачено подлинное богатство личности. Речь идет о принципиальном изобличении той формы прогресса, которая выступает в качестве враждебной, античеловеческой силы, делая человека объектом «калькуляции и манипуляции».

Ж.-П. Сартр, пожалуй, с еще большей прозорливостью, чем Лефевр, сумел увидеть май в исторической перспективе, а не как исключительно французский феномен. Еще в ранней работе «Бытие и ничто» (1943) он формулирует тезис: человек осужден быть свободным, идея неизменной человеческой природы есть оскорбление человеческого достоинства. Попытки Сартра ввести экзистенциальную феноменологию в марксизм относятся к концу 40-х гг. «После того как марксизм привлек нас к себе, как луна притягивает морские волны, после того как он изменил все наши представления, после того как он освободил нас от категории буржуазной мысли, он внезапно покинул нас; он не удовлетворял нашу потребность понять то особое положение, в котором мы находились, он не мог научить нас ничему новому, потому что он остановился...»³⁰

По мнению философа, май 1968 г. – «великую французскую культурную революцию» нельзя уложить в рамки существующих идеологических схем, поскольку на смену «старому мотору революций», который раньше состоял в экономической необходимости, пришли новые требования – «требования свободы»³¹.

Бурные 60-е – апогей популярности Сартра. Пожалуй, никто не уделял так много внимания критике социальных институтов, как он. Любое социальное установление, по Сартру, – всегда посягательство на человека, любая норма – нивелировка личности. «Долой нормы!» – писали студенты на стенах Парижа. Подлинно человеческим может быть лишь спонтанный протест против всякой социальности, причем протест разовый, одноактный, не выливающийся ни в какое организованное движение, в партию с программой и уставом.

В одном из интервью 1969 г. Сартра спросили, каким образом его «Критика» могла предчувствовать майский взрыв. Сартр ответил, что основанием стали уроки войны во Вьетнаме. То, что бедное крестьянское общество смогло оказать достойное сопротивление могущественной Америке, обнаружило уязвимость развитого капиталистического общества, расширение сферы возможностей революционного действия. В терминах «Критики» проект революции требовал субъективного улавливания этих возможностей. А бюрократические профсоюзные организации делали массовые действия невозможными: левые потеряли силу отрицания, подражая инертному правящему классу в своих структурах.

Развитие понимается Сартром как переход от «серии» к «группе». Различие между ними не в фиксируемых, наблюдаемых характеристиках, а в уровне отношения к общим целям. В серийном коллективе каждый чужд другому и самому себе. Плоды деятельности членов «серии» отчуждаются во имя формирования общего результата их действий. Данная общность возникает стихийно, независимо от желаний ее членов, в свойственном для нее «практико-инертном поле» люди полностью поработаны непредвиденным воздействием на них «обработанной материи». «Практико-инертное поле, – пишет Сартр, – есть поле нашего рабства... реальное поработание “естественными” силами, “машинными” силами и “антисоциальными” аппаратами»³².

Антитезой «серии» служит «группа», которая имеет цель и стремится к ликвидации отчуждения; это творческая общность людей, которая не подавляет индивидуальности, а, напротив, дает ей простор. Группа конституируется исходя из общей потребности или опасности и определяется через общую цель, которая детерминирует ее общую практику³³.

В «Критике» Сартр рассмотрел процесс образования «группы» на примере событий Великой французской революции. Начиная с 12 июля 1789 г. народ Парижа находился в состоянии восстания и представлял собой «группу», которая действовала во имя общей цели. Но еще несколькими днями раньше этой группы не существовало. Когда парижане узнали, что к городу подтягиваются войска, ими овладели гнев, опасение репрессий, чувство тревоги. Именно в этих условиях происходит то, что Сартр называет «реинтеграцией обоюдности, растворением “серии” в сплавливающейся “группе”»³⁴. Наличие угрозы со стороны уже сформировавшегося объединения является условием образования «группы».

Университеты образца 1968 г. служили хорошей иллюстрацией для концепции Сартра: студенты были «сериализованы» институтами, которые обнаруживались как отчужденный друг, они были не только резко отделены от преподавателей, но и чужды друг другу, поскольку изолирование есть историческое и социальное поведение человека среди скопления других людей³⁵. Однако когда 3 мая студенты стали свидетелями того, как их сокурсников избивают полицейские, они впервые увидели в других самих себя, и это привело к формированию «groups-in-fusion», разрушив атомизированную «серию», входившую в структуру повседневной жизни.

Что Сартр не учел в «Критике», так это способность отдельного действия стимулировать скрытое насилие правящих политических институтов и провоцировать внешнюю угрозу. Но бунт, восстание, революция могут вспыхнуть в результате осознания угнетения самих себя и не требуют объективного катаклизма, как, например, экономическая депрессия или агрессивные действия со стороны правящих социальных групп. Трансцендирующая свобода коллективных действий вполне может стать достаточным условием для революционных событий.

Согласно Сартру, когда «группа» готова к оформлению в организацию, в ней появляются свои ритуалы, а затем она продуцирует террор и «ресериализуется» в институтах. Действительно, в мае 1968 г. обнаружилась тенденция к возрождению политических микроорганизаций бланкистского типа, провозглашающих приоритет насилия и свое безусловное право обращаться к нему, обосновывая это величием подлежащей решению задачи.

Более массовые «комитеты действия», однако, оставались демократическими организациями, в них клятвы не приносились даже символически, они не породили террора. Комитеты действия не относились к противникам так, как должны были это делать, по мысли Сартра. Они не стали преследовать с угрозами прежние авторитеты, подобно Робеспьеру. Бунт против «серии» и проявления творчества оказались не двумя различными фазами, но моментами одного диалектического процесса. Майское движение смогло соединить отрицание авторитетов и строительство новых структур общественной жизни. Это была способность направить себя против врагов без поиска этих врагов в своих структурах. Что касается Сартра, то для него «серии» врагов и «группы» неизбежно становятся врагами друг для друга и могут восприниматься исключительно как противники.

В процессе построения данной концепции Сартр настойчиво ищет внешний источник солидарности между людьми. Такой источник, несомненно, существовал весной 1968 г., но вряд ли правомерно все свести только к нему. В непосредственном анализе событий Сартр более точно определяет причины восстания и его динамику. 10 мая в «Le Monde» появился Манифест, подписанный Сартром, Горцом, Лефевром, Лаканом и другими интеллектуалами, характеризующий движение как стремление избежать отчуж-

дающего общественного порядка, а не как выступление против существующего проекта университетских реформ. «Возмутительно также не понимать, что насилие, которое с неодобрением усматривают в некоторых формах этого движения, – писали авторы, – представляет собой ответ на то всеобъемлющее насилие, которое служит большинству современных обществ прибежищем для самосохранения, что полицейская дикость есть разоблачение этого насилия»³⁶.

Особенно вдохновлял философа лозунг бунтующих студентов «Вся власть воображению!». Ведь воображение, по Сартру, – самая характерная и самая драгоценная особенность человеческого бытия. Он начал свои психологические изыскания с работы по феноменологии воображения, набросок которой был опубликован еще в 1936 г., и ею же закончил, исследуя мир воображения Флобера. 20 мая 1968 г., выступая в Сорбонне, он предложил новую концепцию общества, базирующуюся на полной демократии, «браке» между социализмом и свободой. В интервью после мая Сартр говорил, что студенты стихийно пришли к пониманию единства теории и действия, и их требования реформ университетов, которые Р. Арон назвал варварством, были полностью поддержаны Сартром. Он отмечал, что студенты выражали требования нового рабочего класса о самоуправлении во всех сферах существования индивида.

Предчувствие (теоретическое) майских событий было присуще не только гуманистической парадигме в интеллектуальной мысли Франции. Для многих аналитиков становилось все более очевидно, что пролетаризация части прежнего среднего класса готовит появление групп, идентифицирующих свое положение с положением студентов. Май показал необходимость нового типа политики, которая могла бы объединить отдельные действия в единое движение.

Что касается позиции ФКП, то стремление ее представителей рассмотреть события с традиционных позиций анализа классовой борьбы обернулось их недооценкой: майские события нельзя было ассоциировать исключительно с Латинским кварталом, Сорбонной, это искусственно сужало их масштаб. Движение набрало значительную силу за счет поддержки широких слоев населения, отнюдь не только пролетарских в классическом понимании этого термина. Это было политическое движение новой эпохи, и оно требовало для своего понимания не только исходных гуманистических постулатов, но и обновленной методологии. Только после мая левая коалиция, в которую вошли коммунисты и социалисты, внесла в свою программу требование рабочего самоуправления, и это был симптом понимания того, что трансформация постиндустриального общества будет иметь мало общего с моделями, испытанными якобинцами во Франции и большевиками в России. Новая революция вырастала из революции культурной, революции без террора. При этом интеллектуалы, связанные с компартией признавали, что майское движение не имеет шансов на успех в силу ряда причин. Это

чувствовали и многие из повстанцев, но они были более оптимистичны, утверждая, что «это только начало».

Экзистенциальные марксисты, вписывающиеся в диапазон гуманистической парадигмы, оказались не способны достаточно глубоко проанализировать социальную природу мая, но они смогли понять его эмоциональную природу.

Особенностью мая стало его праздничное настроение, атмосфера открытости в общении. Другие перестали быть адом. Прямая коммуникация даже с незнакомыми людьми выглядела альтернативой политесу буржуазного общества. Все стены между людьми, казалось, рухнули, унося с собой прежние привычки, страхи, стереотипы. Речь приобрела метафорическое значение, казалось, что реальность можно изменить не столько делом, сколько словом. На короткий миг Франция почувствовала вкус жизни без отчуждения.

С точки зрения экзистенциальной перспективы, события мая были успешны в том, что показали возможность неатомизированных социальных отношений, подтвердили, что эти отношения могут стать следствием новой интересубъективной практики. Сартр призвал интеллектуалов отложить книги и пойти к рабочим. Он сам вышел на улицу, продавая маоистские газеты, запрещенные властями, но ненадолго, ибо вскоре начал работу над книгой о мире воображения Флобера, которую вряд ли будут читать рабочие. Повзрослевшие студенты, однако, не забудут его протянутой руки с листовками. Незадолго до смерти Сартр попросил, чтобы официальных похорон не было, но когда траурная процессия, состоящая исключительно из близких людей, двигалась мимо Латинского квартала, к ней присоединились более 50 тыс. человек.

Что касается Луи Альтюссера, то его теоретический антигуманизм стал преградой для достижения взаимопонимания с бунтующим поколением. Хотя он и признавал превосходство массовых движений над интеллектом, утверждая, что «если мы питаем надежду повлиять на ход истории, то это произойдет только в такой перспективе»³⁷. И значительная часть студентов, вдохновленная альтюссеровской интерпретацией марксизма, испытала глубокое разочарование, не увидев его в своих рядах. На стенах Латинского квартала они написали: «На что годится Альтюссер? Ни на что».

Теоретический анализ, предшествующий маю, оценки мая, попытки осмыслить его уроки, показали, что приверженность гуманистической парадигме не является гарантией научности, адекватности исследования, но эта парадигма, видя в отчуждении главного расхитителя достоинства, свободы, уникальности, творчества, помогает понять бунтующего человека и дает ему шанс понять самого себя. Феномен протестующего молодежного сознания нашел адекватную ему философскую традицию во французской философской мысли.

- ¹ См.: *Bénéton Ph., Touchard I.* Les interprétations de la crise de mai-juin 1968 // *Revue française de science politique.* 1970. № 3; *Dansette A.* Mai 1968. Paris, 1971; *Wylil L., Chu F., Terrall M.* France: Events of May – June, 1968: Critical bibliography. Pittsburgh, 1973; *Кретьева Т. М.* Французская буржуазная историография молодежного движения страны (конец 60 – начало 70-х гг.) // Актуальные вопросы историографии международного молодежного движения. М., 1971; *Посконин В. С.* Французская публицистика и историография «красного мая» 1968 г. М., 1982.
- ² *Fouraine A.* La Société post-industrielle. Paris, 1964. P. 74.
- ³ *Garaudy R.* Appel aux vivants. Paris, 1979. P. 23.
- ⁴ *Гароду Р.* Большой поворот социализма. М., 1970. С. 23.
- ⁵ *Гароду Р.* Структурализм и «смерть человека» // *Философия и общество.* 1998. № 2. С. 251.
- ⁶ *Aron R.* The Elusive Revolution: Anatomy of a Student Revolt. N. Y., 1969.
- ⁷ *Aron R.* La révolution introuvable. Paris, 1968.
- ⁸ *Tourain A.* Le mouvement de mai ou le communisme utopique. Paris, 1968. P. 11.
- ⁹ Club Jean Moulin. Que faire de la révolution de mai. Paris, 1968. P. 10.
- ¹⁰ L' Humanité. 1968. 8, 9 mai.
- ¹¹ *Егоров Ю. В.* Рабочее движение во Франции в 1968 г. // *Борьба классов и современный мир.* М., 1970; *Коломыйцев В. Ф.* Рабочий класс и «красный май» // *Вопр. истории.* 1973. № 2.
- ¹² *Tourain A.* La Société post-industrielle. Paris, 1969. P. 18.
- ¹³ *Poster M.* Existential Marxism in post-war France: from Sartre to Althusser. N. Y., 1975. P. 375.
- ¹⁴ *Lefebvre H.* La somme et le reste. Paris, 1959. Vol. 2. P. 117.
- ¹⁵ Affiches. Mai 1968. Paris, 1968; Les citations de la révolution de mai. Paris, 1968; Les murs ont la parole. Journal mural mai 1968. Paris, 1968.
- ¹⁶ *Rabignant P.* L' Odéon est ouvert. Paris, 1968. P. 30.
- ¹⁷ *Мяло К. Г.* Идеология «тотальной свободы» // *Вопр. философии.* 1973. № 2. С. 103.
- ¹⁸ *Ôàì æå. Ñ.* 102.
- ¹⁹ *Cohn-Bendit D.* The French Student Revolt. N. Y., 1968. P. 58.
- ²⁰ Arguments. 1959. ¹ 14. P. 12–13.
- ²¹ *Lefebvre H.* The Explosion. Marxism and the French Upheaval. N. Y.; Paris, 1969. P. 97.
- ²² *Lefebvre H.* L'irruption de Nanterre au sommet. Paris, 1968. P. 144–145.
- ²³ Ibid. P. 98.
- ²⁴ Ibid. P. 131.
- ²⁵ Ibid.
- ²⁶ Ibid. P. 67.
- ²⁷ *Lefebvre H.* The Explosion. P. 115.
- ²⁸ *Lefebvre H.* L'irruption de Nanterre au sommet. P. 155.
- ²⁹ *Lefebvre H.* L'Etat. Paris, 1978. P. 240.
- ³⁰ *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique. (Précède de méthode). T. 1.: Théorie des ensembles pratiques. Paris, 1960. P. 25.
- ³¹ *Sartre J.-P.* Situations. Paris, 1968. P. 203.
- ³² Ibid. P. 369.
- ³³ Ibid. P. 385.
- ³⁴ Ibid. P. 391.
- ³⁵ Ibid. P. 310.
- ³⁶ Le Monde. 1968. 10 mai.
- ³⁷ *Althusser L.* The Future Lasts Forever. N. Y., 1993. P. 226.

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

И. В. Красавин

ЖЕЛАНИЕ КАК СПОСОБ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ

Постклассическое представление о желании связано с появлением гетерологических ориентаций в современном общественном сознании, кризисом модели единого подчиняющего смыслового центра, или основания, в толковании бытия. Данный контекст выводит понятие желания в сферу онтологии. Интерпретация понятия желания, учитывая толкование бытия как бытия-вместе, позволяет сделать акцент на его многомерности, нелинейности и событийности.

Подобное толкование понятия желания как центральной человеческой характеристики проясняет специфику существования желания в структурировании социальности. Онтологическое понимание желания предполагает, что оно, желание, совершается не на уровне сознания, выступая в качестве результата познания, а укоренено в самом бытии человека, являясь его сущностной чертой. Такова исходная посылка онтологического обоснования желания: желание есть естественный и единственный способ социального бытия человека.

Понимание желания как онтологической модальности социального бытия позволяет избежать сугубо эмпирического истолкования социальной природы желания, нередко отождествляемого в литературе с проявлением «психики» отдельного индивида. Именно благодаря такому подходу возможно представить желание как богатое по своему содержанию социальное явление.

Адекватное описание желания требует признания множественности сущего. Бытие такого сущего несамостоятельно, поскольку выражает все изменения последнего. Признание несамостоятельности сущего и бытия

позволяет снять вопрос об иерархии между ними. То есть, «высказываясь многообразно», бытие сущего высказывается однозначно¹. Понятие однозначности предполагает, что любые проявления сущего высказывают одно бытие и в равной степени ему принадлежат. Равенство в принадлежности различных проявлений сущего одному бытию предполагает отсутствие иерархии как между бытием и сущим, так и между различными видами сущего, а также между различными толкованиями бытия. Ни один из видов сущего не содержит большего смысла бытия по сравнению с другим и не может претендовать на большее выражение его смысла.

Множественность – это прежде всего «монадическое распределение» фундаментально неиерархического бытия. Множественное бытие гетерархично, поскольку его различные аспекты образуют связи как «внутри» отдельной системы, так и «вне» ее. Любой элемент любой системы в таком случае сам оказывается при определенных условиях рассмотрения системой, и наоборот, участвует в разнопорядковых системах организации сущего, подчиняя и подчиняясь, будучи, таким образом, нетождественным самому себе, пребывая здесь и везде, сейчас и тогда и утверждая нескончаемую игру различия. Иерархия здесь оказывается частным случаем гетерархии. Множественность в таком случае должна пониматься в качестве неотъемлемого свойства бытия, не выводимого из некоего изначального единства. Наоборот, единое является одной из форм множественности.

Для объяснения формы осуществления множественности Ж. Делез предложил модель ризомы. Ризома – это сетевидная структура, не имеющая центра, отличная от иерархической линейной структуры. Она является самодостаточной в любой точке и распространяется по всем направлениям вширь. Можно сказать, что ризома не просто растет вширь в пространстве, а создает само это пространство, и каждая точка сети взаимодействуют с потенциально неопишваемым количеством других точек².

Понятие множественности сущего указывает на конституированность сущего, на то, что бытие сущего всегда является со-бытием. Со-бытие не может реализоваться в одиночном (или едином) существе, в любой своей точке равно самому себе, тотальном и замкнутом. Бытие как со-бытие реализуется только в совместности, в которой встречаются разные аспекты бытия сущего. Благодаря различию между собой они получают возможность существовать. Тогда мы по-новому воспринимаем, насколько неразрывно связаны между собой утверждение социальности как игры множественности и различия и невозможность универсальной репрезентации социальности: «В такой онтологии, которая не является “онтологией общества” в смысле “региональной онтологии”, но онтологией как “социальностью” или как “социацией”, более изначальной, чем любое общество, чем любая “индивидуальность” и чем любая “сущность бытия”, в этой онтологии бытие есть *вместе*, оно есть в *качестве со-* самого бытия (со-бытие бытия), хотя бытие и не идентифицируется как *такое* (как бытие бы-

тия), но ставит себя, дается или происходит, дис-позиционирует себя – создает событие, историю, мир – как свое собственное единичное множественное *вместе*»³. «Социация бытия» требует другой онтологии бытия, гетерологии, для которой принципиально важной оказывается идея различия.

Гетерологическая интерпретация социального бытия позволяет использовать понятие желания для описания процессов структурирования социальности. При этом необходимо учитывать, что желание в данном контексте может пониматься двояко: желание как отрицательность и желание как позитивность. Даже самый беглый ретроспективный взгляд на использование понятия желания в философии обнаружит, что желание, принимая различные формы или имена: Eros, epithumia, hormè, appetitus, libido, cupiditas, concupiscentia, conatus, endeavour, appetite, lust, Sehnsucht, Wunsch, Wille, Begierde, inclination, souhait, élan и т. д., всегда предполагает отрицательный опыт нехватки субъекта по отношению к объекту, в общих чертах обнаруживаемый уже у Платона⁴.

Необходимо сразу оговориться, что мы уходим от подобной парадигмы в исследовании желания и пытаемся рассматривать его как особое динамичное состояние бытия, предполагающее его содержательный прирост. В этом заключается понимание желания как позитивности. Задача состоит не в технологическом описании действия желания – его исполнении, удовлетворении и т. д., но в описании его адекватности динамичности и разнородности сущего, образуемого со-бытием. Следуя гетерологике, мы могли бы сказать, что конституируемое различием со-бытие всегда пребывает в некоем «движении». Это движение есть движение различия.

Воспроизводство и соединение/разъединение различий осуществляется тем же самым образом, каким осуществляется желание. Классическая мысль определяла желание в качестве некоей интенции субъекта в отношении внешнего объекта. Мы же утверждаем, что желание само себе и субъект, и объект, поскольку выделение субъекта и объекта до множественности различий невозможно; они рождаются из этой множественности. То есть желание проявляет объект, а вместе с ним и субъект в качестве таковых – они конституируются желанием. Желание – это позитивная производительная сила, превосходящая свой объект, безо всякой нужды в фундаментальной нехватке – кастрации, которая служила бы его основанием. В таком случае под желанием и производством желания мы будем понимать серийное распространение различий, их взаимодействие и отторжение⁵. То, каким образом желание осуществляется, будучи не тождественным самому себе, мы называем экономией⁶.

В данном случае мы считаем уместным обозначить экономию как процесс осуществления систем различий, их складывание и различение с другими различиями. Следовательно, экономия желания – это процесс образования и взаимодействия множественных желаний. Экономия описывает отношения различных частей целого, причем таким образом, что эти части

не тождественны ни целому, ни самим себе, ни их сумме, а само целое также оказывается несамотождественным. Отношения экономии находятся вне статики и динамики, так как желание делает оба эти понятия призрачными.

Описывая желание, Делез указывал, что один его полюс образует власть, а другой – творчество. В сообществе это свойство желания находит выражение в параноидальном (фашистском) и шизофреническом аспектах. Паранойя и шизофрения здесь не тождественны клиническим заболеваниям, а выражают крайние формы организации общества. Параноидальный аспект экономии желания предполагает идентичность объекта. Понятие паранойи становится метафорой власти, благодаря которой образуются структуры различий. Отличным от параноидального является шизофренический аспект, который предполагает уклонение от любого производства, в том числе и производства желания, поскольку не дает ему проявиться в качестве такового, избегая любой идентичности. Шизофрения делает желание несамотождественным, различает желание с другими и с самим собой. Но это лишь крайние точки значений, и они не исчерпывают всех различий и всех возможностей организации желания.

Желание выводит социальность в размерность бытия как со-бытия, удерживая его множественный и гетерогенный характер. Тем не менее утверждение множественности и игры различия недостаточно для понимания той роли, которую исполняет желание в конституировании и структурировании сообщества. Гетерологическая интерпретация понятия желания уходит от понимания сообщества как суммы различий, удерживая их в несамотождественной целостности и позволяя воспроизводиться сообществу как такому в каждое следующее мгновение своего бытия. Желание в данном случае является тем модусом социального бытия, который параноидально удерживает сообщество от распада на отдельные фрагменты различий и шизофренически воспроизводит единство сообщества в различии к самому себе.

¹ Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 53–62.

² Deleuze G., Guattari F. A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia. L.; N.Y., 2003. P. 3–25.

³ Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск, 2004. С. 68.

⁴ Разумеется, мы в определенной мере упрощаем ситуацию: далеко не все описания согласуются между собой, и чаще всего принципы оценки у разных авторов существенно расходятся. Например, если бы мы захотели вычленить понимание желания у Платона, мы столкнулись бы с тем, что одним и тем же понятием обозначаются совершенно разнородные реальности: *erithumia* в «Филебе», отличное от толкования того же понятия в «Федоне», *thumos* в «Государстве», *phiestai* в «Федре», *Eros* в «Пире».

⁵ См. также: Желание // Современный философский словарь. М., 2004. С. 128.

⁶ См. также: Экономия // Там же. С. 654.

И. В. Григорьев

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ КРИТЕРИИ ВМЕНЯЕМОСТИ

Понятие вменяемости сегодня используется не только юристами, несмотря на то, что создано было именно ими для решения проблем, с которыми столкнулось уголовное право в конце XIX в. Термин «вменяемость» широко применяется в повседневности, но в научной литературе он рассматривается узкоюридически и описывает те моменты, которые связаны с осуществлением медицинского освидетельствования индивида. Юриспруденция прибегла в свое время к помощи медицины, чтобы та сформулировала основные критерии вменяемости. Для медицины это оказалось весьма сложной задачей, которая не могла быть решена одномоментно. Итогом совместной работы юриспруденции и медицины стал очень востребованный, но весьма нескладный терминологический «кентавр». Статья 21 УК РФ дает следующее определение вменяемости: «Вменяемость лица означает способность осознавать фактический характер и общественную опасность своего поведения или способность руководить своими действиями, т. е. положительную характеристику его психологического состояния»¹.

Юриспруденция сегодня уже не удовлетворена этим определением вменяемости, так как оно не позволяет решать возникающие проблемы. Последние десятилетия активно разрабатывается понятие «ограниченной», «уменьшенной» вменяемости, однако стремление юриспруденции прийти к условному компромиссу с современной медициной до сих пор оказывается в этом вопросе тщетным. В итоге, например, некоторые правовые системы, такие как уголовное право Польши (УК Польши 1998 г.), вовсе не используют медицинские критерии вменяемости.

Юридически вменяемым или невменяемым человек может быть признан только относительно конкретного деяния на момент его совершения. В повседневности же слово «вменяемость» употребляется повсеместно. Его используют не только юристы, но и журналисты, политики, а также и простой обыватель безотносительно к своей профессиональной деятельности. Причина такого широкого использования узкоюридического понятия видится, прежде всего, в том, что вменяемость/невменяемость «под предлогом объяснения деяния, являются способами квалификации индивида»². Вменяемость, таким образом, выражает социально значимый феномен, который уже не подчиняется юридической методологии и вышел за рамки медицинского освидетельствования индивида. В обществе назрела потребность по-другому оценивать вменяемость. Суть этой социальной потребности заключается в способности индивида прогнозировать последствия своих и чужих действий, а не только определять уже совершенные поступки.

Понятие вменяемости первоначально сформировалось в индустриальном обществе. В традиционном же обществе потребности в таком понятии не существовало. Однако предпосылки для возникновения самой проблемы вменяемости появились именно тогда. Следуя гипотезе К. Маркса о трех ступенях истории, отличающихся разными формами взаимозависимости индивидов, в традиционном обществе социальные связи основаны на личной зависимости людей, а следовательно, такие связи предельно формалистичны. Индивид жестко и тотально закреплен в традиционном обществе. Его социальная суть определена заранее, еще до его рождения, с точностью до тех типов деятельности и социальных функций, которые ему предстоит выполнять. Силовые способы контроля исключают возможность выхода индивида из существующих социальных структур. В этих условиях и формируется личность как выражение той социальной сути индивида, которая делает его подконтрольным обществу. Человек не только зависим от другого человека, но и реализуется в этой зависимости.

Личность в традиционном обществе характеризуется теми социальными обязательствами, которые возлагает на нее общество. Если личность не следует им, то это нарушает традицию, в рамках которой эта личность существует. Если личность перестает функционировать в рамках традиции, то признается обществом неадекватной.

Понятие вменяемости стало востребованным в индустриальном обществе. Вменяемость оказалась ключевым фактором в определении виновности человека. Для выявления вменяемости юриспруденция использует два критерия: юридический (психологический) и медицинский (биологический). Почти сразу после определения самой вменяемости (середина XIX в.) возникает представление и об «уменьшенной вменяемости». Впервые на Инсбуркском съезде юристов в 1904 г. было введено само понятие и выведена его формула: «уменьшенная вменяемость – уменьшенная вина – уменьшенная ответственность». Юриспруденция тем самым продемонстрировала уязвимые места молодого понятия. Речь шла об определении степени виновности субъекта и степени его ответственности, а следовательно, и о степени наказания. На тот момент введение определения «уменьшенная» казалось удачным развитием понятия вменяемости, позволяющим более точно и избирательно пользоваться данным термином. Но сразу же возникли проблемы с главным критерием вменяемости – медицинским. Медицина постаралась дать исчерпывающее перечисление форм отклонений и заболеваний психики, однако до сих пор ведутся споры о правомерности применения данного понятия при тех или иных психических состояниях индивида. Многие юристы считают невменяемость вообще удачной уловкой для избегания подозреваемым ответственности, тем самым выражая недоверие к медицинскому критерию вменяемости.

В повседневности же диапазон применения понятия вменяемости и вовсе широк: он включает в себя любое действие, совершаемое субъектом и

выходящее за рамки нормы. Руководствуясь понятием нормы, можно уверенно утверждать, что невменяемого человека способна распознать однородная группа нормальных, т. е. вменяемых, людей. В повседневности определение вменяемости происходит без судмедэкспертизы, и, как правило, критерием для выявления вменяемости служит не медико-правовая, а морально-нравственная оценка. Вменяемость оказалась несводима ни к медицине, ни к праву, ни к морали. В эпоху постиндустриального общества очевиден выход понятия вменяемости в другие сферы социального бытия. В постиндустриальном обществе это понятие перестает быть только характеристикой психики индивида, переходя в сферу его профессиональной деятельности.

В менеджменте и в экономике есть свои понятия, которые определяют ту же проблему, что и вменяемость, в сфере профессиональной деятельности индивида. Такими понятиями являются «ответственность» и «компетенция». Компетенция менеджера в теории современного управления определяется как «своевременность, взвешенность, прогностичность, ясность излагаемых положений»³. Структура ответственности как социологической категории включает в себя: свободу выбора варианта поведения самим субъектом ответственности, обладающим свободой воли; модель должного, ожидаемого поведения либо, наоборот, поведения недолжного; причинно-следственную связь между поведением и его последствиями; институцию ответственности; контроль и оценку поведения; возможность неблагоприятных последствий для ответственного субъекта, признанного виновным⁴, что практически совпадает с определением вменяемости, которое дает уголовное право.

С изменением общества меняются сами понятия. В традиционном обществе понятию «невменяемость» соответствовало понятие «безумие». В индустриальном обществе невменяемость перестали рассматривать так однозначно: у юриспруденции появился категориальный аппарат, позволивший локализовать смысл и уточнить сферы применения данного понятия, а в повседневности произошло отождествление девиантного понятия и невменяемости.

Вменяемость оказывается необходимым условием самореализации индивида в процессе социального взаимодействия. Проблема вменяемости исторически является проблемой юридической и, более того, сугубо практической проблемой уголовного права. Краеугольный камень проблемы вменяемости заложен в самом определении: возможность осознавать характер своих действий и знать, к чему они приведут. Вменяемость – это социальная норма. Только вменяемый человек в современном обществе имеет, к примеру, право голоса. Это не случайно, так как волеизъявление на голосовании есть практическое применение способности вменяемого индивида осознавать то, к чему приведут его действия. Именно поэтому на выборы не допускаются сумасшедшие (признанные невменяемыми судебной экспертизой), преступники и дети.

С развитием науки, медицины, юриспруденции, психологии становится очевидным, что задать жесткие границы для определения личности проблематично. Через процедуру определения невменяемости происходит отчуждение индивидом своих прав и обязанностей, утрата личностной идентичности. Таким образом, именно вменяемость делает из индивида личность в гражданском смысле слова.

Современный мир, который так или иначе включен в глобализационные процессы, нуждается в неких общих условиях для взаимодействия в экономической, политической, культурной сферах. Для осуществления такого взаимодействия необходимо единое понимание прав и обязанностей людей. В этом и состоит на сегодняшний момент одна из основных проблем международного права: как можно сохранить свои функции, работая с различными, часто вступающими в противоречия правовыми системами? Это не столько проблема взаимодействия культур, как ее пытаются представить юристы, сколько проблема гетерогенности общества и полусубъектной социальности.

На сегодняшний день не существует механизмов, которые бы урегулировали через право межкультурные различия, ментальные установки личностей, и поэтому проблема вменяемости приобретает новый смысл и особую актуальность. В современном социальном пространстве культуры вступают в диалог и взаимодействие. Даже если не рассматривать такие феномены, как контркультура, маргинальные субкультуры, а взять, к примеру, культуру Востока в ее взаимодействии с правовыми системами западных государств, то обнаруживается следующее: европейское право вынуждено принимать во внимание особенности культуры Запада, хотя действия адептов восточной культуры могут вступать в конфронтацию с нормами европейского права. В этом контексте вменяемость приобретает иное социально-философское значение. Индивид совершил преступление, исходя из норм своего общества, где этот поступок не подпадает под уголовную статью. В то же самое время этот поступок является преступлением для иного общества с иной культурой и мировоззрением, где правовые нормы четко классифицирует такое деяние как преступление. Однако суд оправдывает преступника, принимая в расчет культурное основание его поступка. Таким образом, индивид признается личностью в рамках своей культуры и оказывается в то же самое время невменяемым, а следовательно, невиновным, с точки зрения правовой системы. Институт права обнаруживает свою несостоятельность, когда речь идет о столкновении правовой системы и чуждой этой правовой системе культуры. Следует оговориться, что это утверждение справедливо, только когда мы говорим о правовой системе либерального общества.

Исторически вменяемость – это правовое понятие, которое определяет способность человека к правовой оценке. Невменяемость свидетельствует о небрежении индивида по отношению к правовой регуляции социальных

отношений. Невменяемость может проявиться не только при психических отклонениях, но и при недоверии к правовым институтам, а также при условии несостоятельности права перед иными регуляторами социальности, такими, к примеру, как мораль.

Таким образом, можно выделить три основных социально-философских критерия вменяемости. Один из критериев – способность к нормальному социальному воспроизводству. Если социальные связи не деформируются, процесс социального воспроизводства не нарушается, то и личность, которая задействована в социальных процессах, может быть названа вменяемой. Если же социальное воспроизводство нарушено, то индивид, как активный субъект социального действия, может быть охарактеризован как невменяемый. Вторым критерием вменяемости оказывается персональная идентичность, включающая две составляющих – идентичность тождества и идентичность самости, что означает осознание личностью связи своих действий. Еще одним важным критерием вменяемости, в том аспекте проблемы, который относится к характеристике личности, а не социальной связи, является легитимность действий индивида, другими словами, потребность в правовой оценке жизненных ситуаций, без которой невозможно и осуществление самоидентификации.

¹ Уголовный кодекс Российской Федерации. М., 2000. С. 95.

² Фуко М. Надзирать и наказывать. М., 1999. С. 28.

³ Шепель В. М. Человековедческая компетентность менеджера. Управленческая антропология. М., 2000. С. 128.

⁴ Краснов М. А. Ответственность в системе народного представительства. М., 1992. С. 41–42.

Г. А. Гасимова

ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ ВОСПИТАНИЯ В ПЕДАГОГИКЕ А. С. МАКАРЕНКО: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ИСТОКИ И ВЛИЯНИЯ

Многие годы в СССР наследие А. С. Макаренко интерпретировалось только как педагогическое. При этом можно было встретить утверждения, что он скорее практик, чем теоретик, что его педагогический опыт сложился на основе работы с беспризорниками и малолетними преступниками, а потому в воспитании «нормальных» детей неприменим. Долгое время не было не только полного собрания сочинений педагога, но даже его научной биографии, а немногочисленные работы, посвященные А. С. Макаренко, стра-

дали схематизмом, догматической заданностью. Эти грехи были общими как для отечественных, так и для большинства зарубежных авторов, в особенности антикоммунистически ориентированных. Но с конца 80-х гг. в России набирает силу тенденция трактовать А. С. Макаренко более широко, без предвзятости и педагогических штампов. Стремясь лучше понять границы применимости идей А. С. Макаренко, исследователи обращаются к истокам его теории и практики.

Анализ любого теоретического наследия требует исследования его социально-политической и культурно-исторической обусловленности, теоретических источников и опосредований в трудах современников.

Историки педагогической мысли отмечают, что все многообразие идей и течений в отечественной и западной педагогической теории и практике может быть сгруппировано в виде двух главенствующих социально-педагогических направлений: педагогики дидактической, где воспитание строится в основном на логике обучения в «школе учебы», и педагогики воспитательной, действующей в «школе жизни», где приоритетным является воспитание.

«Школа учебы» и дидактическая педагогика, возникнув сравнительно недавно, в эпоху Нового времени, отразили растущую мощь разума, науки и просвещения. Это направление общественно-педагогической мысли и практики скоро превратилось в орудие монополии правящих социальных сил: интеллектуальное образование стало одним из главных условий их господства в экономике, политике и культуре.

«Школа жизни» и воспитательная педагогика – корневое направление педагогики. Оно заложено в народной педагогике (этнопедагогике), получило научную разработку и обоснование в творчестве Д. Локка, Ж.-Ж. Руссо и И. Г. Песталоцци, поддержано Г. Спенсером. Выдающиеся представители данного направления – Р. Оуэн, П. Наторп, Г. Кершенштейнер, Д. Дьюи, П. Фрейри. Установка на воспитание лежит в основе наследия Я. А. Коменского, И. Ф. Гербарта.

В «школе учебы», ориентированной в основном на усвоение знаний и развитие интеллекта, воспитание организуется по принципу: «от знания к убеждению и действию» и проводится главным образом в форме культурно-просветительной работы. В советской школе оно вполне соответствовало системе политического просвещения, пропагандистской работы.

В «школе жизни» не только воспитание, но и обучение согласуется с принципом, которому следовали Ж.-Ж. Руссо и И. Г. Песталоцци: «Жизнь образует [т. е. воспитывает]». Затем оно отразилось в идеале: «Школа как жизнь и жизнь как школа» (И. В. Гете, В. П. Вахтерев и др.).

В рамках направления «школы жизни» и воспитательной педагогики в России работали такие выдающиеся педагоги, как Л. Н. Толстой, К. Н. Вентцель, П. Ф. Лесгафт, С. Т. Шацкий, Н. И. Попова, Н. К. Крупская, В. В. Зеньковский, а также психологи и социологи: Л. И. Петражицкий, П. А. Сорокин, Л. С. Выготский, С. Л. Рубинштейн, А. Н. Леонтьев, Б. Г. Ананьев.

Надо иметь в виду, что для русской общественно-политической и философской мысли XIX в. вообще характерна идея служения обществу, своеобразная «практическая» направленность на реформирование общества во благо человека.

Два этих типа педагогики и школы как две относительно стройные и по-своему эффективные системы были, разумеется, известны всякому педагогу-профессионалу и не являли собой нечто совершенно исключаящее друг друга. Элементы «школы жизни» в той или иной мере всегда имеют место в «школе учебы», но далеко не всегда хорошо осознаются и используются в педагогической науке и практике. Элементы «школы учебы» не отменяются в «школе жизни», они лишь приобретают новые качества, максимально приближаясь к практической творческой деятельности.

Очевидно, что утверждение того или иного типа педагогики и школы в конечном счете определяется потребностями социально-экономического и гуманитарного развития, а также государственной политикой в области науки и техники, культуры и образования, характером связи различных воспитательных институтов общества с «педагогией среды».

Однако в целом вплоть до 1917 г. официальная российская педагогика и государственная школа исторически развивались по пути «школы учебы». В силу этого они оказались в стороне от начавшегося в конце XIX в. в Западной Европе и США мощного новаторского педагогического движения: всеобщей начальной трудовой школы, тесно связанной с жизнью (О. Декроли, П. Робен, Ф. Юнге, П. Фогель и А. Шульц), «нового воспитания», «новых школ» (Э. Демолен, Г. Литц, Г. Винекен, А. Ферьер, ранее – С. Редди), «прагматической педагогики» (Д. Дьюи, У. Килпатрик).

Ситуация решительно меняется после Великой Октябрьской социалистической революции: советская педагогика и школа в 20-х гг. активно преодолевают это отставание. Настолько активно, что в Россию, как в «педагогическую Мекку», едут теоретики и практики «воспитания нового человека» – как с целью воплощения своих идей, так и для знакомства с небывалым опытом (Дж. Дьюи, австрийские позитивисты). В стране ведутся активные эксперименты в области образования и воспитания.

В связи с глубокими изменениями советского политического режима в конце 20-х – начале 30-х гг. произошел резкий возврат к «школе учебы» и дидактической педагогике. Затем в 40-е и 50-е гг. «школа учебы» переживает кризис.

В рамках этой дилеммы А. С. Макаренко – яркий представитель воспитательной педагогики и «школы жизни». Это, по существу, единственный классик педагогики, всецело посвятивший свою деятельность воспитанию. И с позиций прежде всего воспитательной педагогики его наследие должно рассматриваться, расцениваться и осваиваться. Оценивая ситуацию с педагогией в стране, он с сожалением говорил: «У нас нет воспитательной педагогики»¹.

Серьезной методологической ошибкой макаренковедения было то, что наследие педагога осваивалось не в своей самоценности, а под давлением стереотипов современной «школы учебы» и дидактической педагогики. Попытки такого его освоения в педагогической теории и практике не могли и не могут быть высокоэффективными. Восстановление в настоящее время воспитания в России в качестве центральной категории педагогики ведет к пересмотру сложившихся представлений о предмете педагогики как науки, ее задачах и научном методе, понятийно-терминологическом аппарате, сфере ответственности в социально-гуманитарном знании и общественной практике. Главная заслуга А. С. Макаренко, имеющая огромное значение для современности, состоит в том, что он круто повернул педагогическую мысль и практику в русло воспитательной педагогики и «школы жизни». В этом глубинная суть его конфликта со своим и последующим временем, включая современность.

Рассмотрим несколько наиболее значительных аспектов взаимовлияния философско-антропологических идей А. С. Макаренко и его современников.

Педагогические идеи Г. Винекена и А. С. Макаренко

Интересным представителем интернационального реформаторского движения гуманистической педагогики начала XX в. был Г. Винекен, создатель Свободной школьной общины Виккерсдорфа, которого наряду с А. С. Макаренко ряд исследователей относят к самым значительным педагогическим явлениям своего времени. Сопоставление их идей и педагогических практик проливает дополнительный свет на те глубинные тенденции, в русле которых формировался и уникальный опыт А. С. Макаренко. Однако вопрос о том, насколько они сами были осведомлены о педагогических находках друг друга, не анализировался в истории педагогической науки.

Г. Винекен за 14 лет до А. С. Макаренко создал свою ставшую знаменитой Свободную школьную общину Виккерсдорфа. После революции сотрудники советского министерства культуры обратились с просьбой к Винекену написать книгу об опыте этой общины. Надо сказать, что в 20-е гг. Винекен к тому же был известен как основатель «Общества друзей новой России» – организации, объединившей прогрессивные, демократические силы Германии. В 20-е гг. Советская Россия, заявившая о себе как о «родине мирового пролетариата», была настоящей «Меккой» для прогрессивных деятелей, движений и организаций.

«Общество друзей новой России» ставило своей задачей содействие укреплению и углублению дружбы между немецким и русским народами. По инициативе Винекена учителями и учащимися были собраны денежные средства в пользу голодающих Поволжья.

В 1922 г. в издательстве «Работник просвещения» в Советском Союзе вышла книга Винекена «Круг идей свободной школьной общины» с предисловием С. Т. Шацкого. Затем она появилась в Германии. Н. Крупская, в частности, высоко оценила эту книгу. Известный немецкий исследователь творчества Макаренко Г. Хиллиг обнаружил в личной библиотеке педагога в Кременчугском музее книгу А. Ф. Музыченко «Педагогические течения в Западной Европе и Америке» с карандашными пометками, относящимися к филантропизму и описанию Свободной школьной общины Виккерсдорфа и школы Г. Литца. Однако какое впечатление произвело описание учебно-воспитательной работы Г. Винекена в Виккерсдорфе на А. С. Макаренко, оставило ли оно какой-то след в его воспоминаниях – неизвестно, хотя многие сходные черты обоих воспитательных учреждений действительно обращают на себя внимание. Именно это бросающееся в глаза сходство двух замечательных педагогических практик привлекает пристальное внимание. Знал ли А. С. Макаренко о существовании замечательного зарубежного примера, заимствовал ли созданное другими, опирался ли на чужой опыт или же шел собственным оригинальным путем – предстоит выяснить исследователям его творчества.

Отечественные авторы указывают на такие источники, как сборник «Воспоминания о Густаве Винекене», где есть статья его бывшей ученицы Маргарет Хакс, которая пишет: «Макаренко, гениальный воспитатель и всемирно известный педагог из Советского Союза, знал ее (книгу Винекена. – Г. Г.). Читаешь “Педагогическую поэму” – “Дорогу в жизнь” (так называлась она в немецком переводе. – Г. Г.) и “Флаги на башнях” и чувствуешь: в них наш Виккерсдорф. Воспитание коллектива, руководство школой, а вот еще пример, наряду с другими: свободный товарищеский и полный уважения тон учащихся по отношению к учителям, как и, с другой стороны, учителя, придерживающиеся по отношению к юной личности того же тона»².

Другой немецкий исследователь русской и советской педагогики Л. Фрезе по этому поводу писал, что в отличие от проекта Винекена, «в колониях Макаренко речь идет более чем о педагогической провинции, которая со времен Гете нами понимается как сообщество, поднятое над окружающим миром, с функциями, обслуживающими воспитание, имеющими благодаря этому смысл, и предназначение, исходящее из него. Речь хотя и идет о молодежной провинции, которую многократно пытались создать в немецком и европейском молодежном движении, однако не в той строгой форме, как “школьные общины” у Пауля Гехеба и Густава Винекена»³. В конечном итоге Фрезе высоко оценивал учебно-воспитательные учреждения, основанные Г. Винекеном и А. Макаренко, как уникальные, созданные усилиями талантливых педагогов.

А. Макаренко и Г. Кершенштейнер: «школа работы» и «школа-хозяйство»

Чтобы лучше понять, в какой атмосфере происходило развитие идей и практики Макаренко, надо вспомнить об опыте Г. Кершенштейнера. И опять-таки возникает вопрос: была ли идея и практическое воплощение «школы-хозяйства» А. С. Макаренко чем-то сверхновым и оригинальным? Во-первых, труд давно практиковался в колониях как средство перевоспитания контингента этих учреждений. Во-вторых, труд был попросту необходим для выживания колонии в условиях экономической разрухи после Гражданской войны. Кроме того, трудовое воспитание традиционно является основой народной, семейной педагогики.

Важную роль труда в учебных заведениях в начале XX столетия обосновывали Дьюи («школа опыта») в Америке, Лай («школа действия»), Кершенштейнер («школа работы»), Винекен в Германии, Блонский, Шацкий, Ионин, Сорока-Росинский в России, Ващенко, Макаренко, Соколянский в Украине.

Теоретические и практические заслуги А. С. Макаренко состоят в том, что он вслед за этими учеными признал труд средством не только перевоспитания социально запущенных детей, но и воспитания каждого нормального ребенка. В то же время он пошел дальше своих предшественников. Если Г. Кершенштейнер делал упор на выработку трудовых навыков у воспитанников, которые необходимы для рабочих профессий, то Макаренко обеспечивал ориентацию своих воспитанников на «рабфак» и высшее образование. Работа в системе Г. Кершенштейнера была главным образом элементом обучения, тогда как у А. С. Макаренко – основой настоящей, не шуточной или игрушечной трудовой деятельности (он постоянно подчеркивал, раздражая «педагогический олимп», что «труд-забота» и «хозрасчет» – лучшие воспитатели). Кершенштейнер ограничивался освоением технологических процессов, а А. С. Макаренко шел дальше, поднимаясь до организации коллективного труда (его воспитанники работали в должности мастеров, бригадиров, конструкторов и пр.).

Значительное место в педагогическом наследии А. С. Макаренко занимают вопросы хозрасчета. Он считал, что хозрасчет обеспечивает не только определенные хозяйственные результаты, но и педагогические. Они возможны, как видно из опыта его работы, при соблюдении ряда важных принципов: наличие хозяйственно-оперативной самостоятельности коллектива, сочетание планового руководства с инициативой и творчеством воспитанников, взаимодействие личной и коллективной заинтересованности в достижении конечного результата, наличие финансового контроля, непосредственного участия воспитанников в нем. Реализация этих принципов в деятельности А. С. Макаренко подтверждает мысль о значении хозрасчета как действенного и перспективного направления хозяйствования и формирования

ния качеств хозяина-коллективиста. А. С. Макаренко подходил к функционированию колонии с точным экономическим расчетом. Огромное внимание он уделял производительности труда. Еще в 1922 г., определяя основные проблемы педагогической науки, А. С. Макаренко писал: «Русская трудовая школа должна совершенно заново перестроиться... Основанием русской школы должен сделаться не труд-работа, а труд-забота»⁴. Этому положению А. С. Макаренко строго придерживался во всей своей последующей деятельности. Именно реальный производительный труд являлся в его учреждениях той своеобразной осью, вокруг которой вращалась вся жизнь коллектива. Сегодня, когда мы изучаем опыт трудовой деятельности в некоторых зарубежных школах, не следует забывать о ряде приоритетных открытий нашего выдающегося педагога.

В связи с хозрасчетом А. С. Макаренко уделял большое внимание рентабельности производства. Уже в течение первых двух лет колонии им. М. Горького удалось организовать рентабельное сельскохозяйственное производство животноводческого направления. А. С. Макаренко писал: «В колонии имени Горького просто из-за нужды я торопился перейти к производству. Это было производство сельскохозяйственное. В условиях детских коммун сельское хозяйство почти всегда является убыточным. Мне удалось в течение двух лет, и только благодаря исключительным знаниям и умению агронома Н. Э. Фере, прийти к рентабельному хозяйству, и не к зерновому, а к животноводческому»⁵. Для достижения рентабельности Макаренко считал необходимым оборудовать хозяйство по последнему слову техники. Именно благодаря внедрению передовых методов ведения хозяйства, предполагающих хорошую кормовую базу, оно вскоре начало приносить большой доход и позволило жить более или менее зажиточно. Уже на первом этапе своей хозяйственно-воспитательной деятельности Антон Семенович учил воспитанников зарабатывать деньги и рачительно распоряжаться ими, формировал у них разумные потребности. Важно было не только хорошо питаться, но и направлять средства на совершенствование учебного процесса, создание культурной среды. «Мы уже имели возможность не только хорошо есть и одеваться, – вспоминал А. С. Макаренко, – но и усиленно пополнять наше школьное хозяйство, библиотеку, имели возможность построить и оборудовать хорошую сцену; мы за эти деньги приобрели инструменты для духового оркестра, киноаппарат, все то, что в 20-х годах мы не могли иметь ни по какой смете»⁶.

А. Макаренко и С. Т. Шацкий

С. Т. Шацкий (1878 – 1934) – старший современник А. Макаренко, педагогическую деятельность начал в 1905 г. с создания первых в России клубов для детей и подростков и летней колонии в Щелкове под Москвой. В 1906 г. совместно с А. Зеленко, Л. Шлегер и другими организовал обще-

ство «Сетльмент», которое в 1908 г. было закрыто полицией за пропаганду социализма среди детей. Самого С. Шацкого арестовали. С 1909 г. он руководил обществом «Детский труд и отдых», в 1911 г. вместе с женой В. Шацкой организовал летнюю трудовую колонию «Бодрая жизнь». В 1919–1932 гг. руководил работой 1-й опытной станции по народному образованию Наркомпроса (НКП) РСФСР. В 1932–1934 гг. был директором Московской консерватории и Центральной педагогической лаборатории НКП РСФСР. Основное место в деятельности С. Т. Шацкого занимала культурно-просветительная работа, прежде всего среди детей. Он также исследовал проблемы детского коллектива, дошкольной педагогики. Содержание и методы работы с детьми он изложил в монографии «Бодрая жизнь» (совм. с В. Шацкой; М., 1914). В основу концепции Шацкого легла идея открытой школы, центра воспитания детей в социальной среде. Организующим ядром школьной жизни он считал эстетическое воспитание, которое охватывает весь мир прекрасного и в единстве с трудовым воспитанием выступает катализатором творческих потенций личности в коллективе. Под его руководством были разработаны такие методы педагогического исследования, как наблюдение, опрос, социально-педагогический эксперимент. Сравнивая жизнь и творчество двух корифеев отечественной педагогики, ученые отмечают много общего: «...оба крайне отрицательно относились к педагогике прошлого. Оба в молодости хотели посвятить себя искусству... оба не имели собственных детей, но лучшие годы и основные силы отдали детям – чужим... Педагогика для них была не средством заработка и не хобби. Это, скорее, форма социального служения... Оба подвижника “соцвоса” достигли невиданных дотоле грандиозных результатов, их опыт изумлял не только коллег-соотечественников, но и таких мыслителей, как Джон Дьюи и Рабиндранат Тагор... оба оказались в чрезвычайно трагической ситуации. Они стали свидетелями того, как чиновники все-таки разрушили главное дело их жизни»⁷.

Что же объединяло их в области собственно педагогической?

Во-первых, они высказывали категорическое неприятие прежней и современной им педагогики (С. Шацкий: «Так, как меня учили, не надо ни учиться, ни учить»).

Во-вторых, они следовали принципу коллективной самореализации через совместный труд и самоуправление (С. Шацкий: «Все работаем, один на всех и все на одного; дети могут стать хозяевами, с достоинством отвечая за все, что ими сделано»).

В-третьих, они настаивали на активном освоении социальной жизненной среды как принципе воспитания. При поддержке наркома просвещения РСФСР А. Луначарского колония Шацкого «Бодрая жизнь», как и у Макаренко, стала перерастать в трудовую коммуны: «Работа разворачивалась на территории свыше 150 кв. км, в 35 деревнях. Кроме Калужского отделения было и Московское отделение... в него вошли: школа, детский дом,

центральный детский сад, постоянная педагогическая выставка, информационное бюро...»⁸

В-четвертых, они ставили задачу воспитания не столько школьников, колонистов, беспризорников, сколько «работника будущего» (С. Шацкий), «нового человека» (А. С. Макаренко).

В-пятых, они предполагали «улучшить окружающую жизнь» через создание разумно организованных и счастливых детских сообществ, коллективов, клубов, колоний, коммун. Они были убеждены, что детское сообщество может быть устроено лучше взрослого и может стать для взрослых культурным образцом нормального общежития. Получалось, что в своей работе они как бы забежали вперед. «Теперь, – отмечает Р. Соколов, – социологи это назвали бы “прогноznым социальным проектированием”»⁹.

Исследование взаимовлияний философско-антропологических идей А. С. Макаренко и его современников и последователей не ограничивается названными нами именами. Историки педагогики и науки давно обратили внимание на многозначительные пересечения научных интересов педагога А. С. Макаренко и психолога Л. С. Выготского¹⁰, на отношение А. С. Макаренко к популярной в 20–30-е гг. педологии, на реализацию идей известного русского философа права Л. И. Петражицкого в педагогической теории и практике А. С. Макаренко¹¹. Историками науки ставится вопрос о необходимости исследовать отношение А. С. Макаренко к психоанализу и учению З. Фрейда в целом. Дальнейшая работа последователей позволит существенно углубить и конкретизировать представление об истоках, генезисе и развитии философско-антропологических идей русского педагога, воссоздать более полную картину становления его воспитательной системы.

¹ Макаренко А. С. Педагогические сочинения: В 8 т. М., 1986. Т. 8. С. 179.

² Цит. по: *Образцова Л. В.* Гуманистическая педагогика начала XX века в наследии Г. Винкена и А. С. Макаренко // Электрон. журн. [Электрон. ресурс]. Режим доступа: <http://www.antonmakarenko.narod.ru/Poltava2002/materi/>.

³ Там же.

⁴ Макаренко А. С. Сочинения: В 7 т. М., 1960. Т. 5. С. 62.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 182.

⁷ Соколов Р. Раздумья в юбилейный год двух корифеев российского воспитания // Народное образование. 2003. № 9. С. 24.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ См.: *Меерович М., Шрагина Л.* Макаренко и Выготский // Развитие творческих способностей детей с использованием методов ТРИЗ. Челябинск, 2002. С. 111–114.

¹¹ См.: *Невская С. С.* Реализация идей Л. И. Петражицкого в педагогической теории и практике А. С. Макаренко // Воспитание гражданина в педагогике А. С. Макаренко. М., 2006. С. 171–264.

**Н. А. Комлева,
Д. Н. Гусев**

РОЛЬ УРФО В ОБЕСПЕЧЕНИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ И ГЕОЭКОНОМИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Для того чтобы понять место Уральского региона в геоэкономическом и геополитическом развитии современной России, а также его роль в обеспечении национальной безопасности современной России, необходимо вначале вкратце ознакомиться с геоэкономическим и геополитическим положением страны в целом.

Россия – страна, обладающая наибольшим физическим пространством и наибольшими ресурсными запасами среди всех стран мира. Это обстоятельство определило многие параметры ее геополитического поведения и существования. В частности, наибольшая часть экспорта страны – это сырье. Особенно важен сектор энергоносителей, который дает до 25 % бюджетных доходов. С одной стороны, сырьевая направленность экспорта делает страну зависимой от мировых колебаний цен на сырье, но с другой стороны – позволяет нам самим ставить в зависимость от себя целый ряд стран, которых мы обеспечиваем сырьем и энергоносителями. Поставки сырья из России покрывают 80 % потребностей Украины, 100 % – стран Балтии, более 50 % – стран Восточной и Центральной Европы и до 20 % – западноевропейских стран, входящих в Организацию экономического и социального развития¹. Россия поставляет в Европу до 95 % транспортируемой нефти, из них в Центральную Европу – до 46 %, в Южную – примерно 26 %, Восточную – 21 % и Северную Европу – 2 %². Немалую роль в этом процессе играет Урал. Уральский федеральный округ богат природными ресурсами больше, чем остальные округа России. Это энергетическая кладовая России, в недрах которой содержится 67 % российской нефти, 78 % запасов газа³. На долю УрФО приходится более 90 % общероссийской добычи газа и свыше 60 % добычи нефти. Таким образом, именно Урал играет основную роль в обеспечении экспортно-сырьевой экспансии России. При этом надо учесть, что в XXI в., по крайней мере на протяжении его первой половины, нефть останется «кровью экономики», т. е. геополитическое значение нефтедобывающих регионов не только не ослабнет, но увеличится.

Россия экспортирует также до 90 % производимого алюминия и до 80 % меди. Немалую часть экспорта этих металлов дает Урал. Кроме того, на Урале находится почти половина мировых разведанных запасов стратегического металла ванадия, и продукция Качканарского горно-обогатитель-

ного комбината важна как для России, так и для целого ряда других стран. Особую роль играет Свердловская область как часть УрФО. Ее территория составляет 1,2 % от общероссийской, при этом здесь добывается 71 % российских бокситов, 61 % российского асбеста, 23 % железных руд и 97 % ванадия.

УрФО начинает себя позиционировать не только как успешно развивающийся сырьевой регион. Объемы экспорта готовой продукции почти в три раза превышают импорт, поэтому округ является одним из основных экспортеров в России.

Геополитическую экспансию России в значительной мере сдерживает то, что ее экономическое пространство в сравнении со временами СССР резко сжалось: российский ВВП в 1999 г. составлял 1,6 % от общемирового, в 2001 г. – 2,4 % (ВВП СССР в 80-е гг. – 21 %). Однако на рубеже XX–XXI вв. в России наконец начался экономический подъем. Правда, экономический рост до 2005 г. носил так называемый затухающий характер, но сейчас он стабилен и составляет в среднем 6 % в год. Наряду с другими обстоятельствами, экономический рост позволяет России сохранять свои геополитические позиции в рамках «большой восьмерки» и осуществлять определенное влияние на мировой политической процесс. Урал и здесь играет значительную роль. Рост промышленного производства в УрФО превысил общероссийские показатели. Только в Свердловской области ежегодный экономический рост составляет примерно 10 %, а в январе 2003 г. он составил даже 25 % к уровню января 2002 г.

Около 18 % всей промышленной продукции Российской Федерации производится в УрФО, хотя здесь проживает всего 8 % российского населения⁴. Однако округ – составная часть России, поэтому он не свободен от проблем, характерных для всей страны. Несмотря на хорошие показатели промышленного и в целом экономического роста, 70 % промышленных предприятий остаются убыточными⁵. Это означает, что экономика развивается очень неравномерно, однобоко. Во-первых, рост происходит в основном за счет добывающих отраслей, во-вторых – за счет относительно небольшого числа успешных промышленных предприятий.

Экономический рост нуждается, естественно, в инвестициях. В условиях продолжающегося дефицита внутренних инвестиций на Урале пытаются использовать собственные капиталовложения в перерабатывающую отрасль. При этом иностранные инвестиции в УрФО составляют 22,7 % от общероссийских⁶. С 2002 г. в округе отмечаются позитивные изменения в процессе выхода на рынки наукоемкой продукции, что усиливает конкурентный потенциал не только Урала, но и страны в целом.

Но экономический рост – это еще и интеллектуальные инвестиции. В этом аспекте Уральский экономический форум, ежегодно проводящийся в столице УрФО Екатеринбурге, – весомый вклад в экономическое развитие страны.

Геополитический статус и возможности осуществления экспансии в незначительной степени зависят от военной мощи страны. Россия, к сожалению, потеряла наибольшую часть своего оборонного потенциала времен СССР. Однако возрождение экономики отражается и на оборонной отрасли, в которой также происходят изменения к лучшему.

На Урале сосредоточен уникальный оборонно-промышленный комплекс, занимающий второе место в России по всем основным показателям. Продукция уральских оборонных предприятий успешно конкурирует с военной техникой других развитых стран. Нашу военную технику охотно покупают развивающиеся страны, такие как Индия. В Свердловской области уже несколько лет действует международная выставка «Оборона и защита» (прежнее название – Уралэкспоармз). Наряду с оборонными выставками в Московской и Омской областях, она играет большую роль в экспортном продвижении российского оружия. Таким образом, Урал активно участвует в оборонно-промышленной экспансии России, укрепляя ее геополитический статус.

Приволжско-Уральский военный округ контролирует пространство 14 субъектов Российской Федерации – от Карского моря на севере до степей Казахстана на юге. Особо следует подчеркнуть, что ПУРВО содействует сохранению стабильности на южных границах СНГ, в частности в Таджикистане. 201-я мотострелковая дивизия, входящая в округ, в составе миротворческих сил расквартирована на территории Таджикистана. Таким образом, Приволжско-Уральский военный округ способствует продвижению военной мощи России на пространство Евразии.

В современном мире геополитический статус государства не в последнюю очередь зависит от позиций страны в мировой коммуникационной сети. Россия с 90-х гг. XX в. оказалась в окружении сразу двух геополитических союзов, заключенных бывшими республиками СССР, в частности, с целью отрезать страну от мировых коммуникаций. Это Черноморско-Балтийский союз (страны Балтии и Украина) и ГУАМ (Грузия, Украина, Азербайджан и Молдавия). Сегодня позиции этих союзов ослаблены активной и успешной внешней политикой России, но вопрос участия страны в транспортных проектах, имеющих международное значение, стоит все же довольно остро.

Уральский федеральный округ занимает весьма выгодное географическое положение на границе Европы и Азии. Это позволяет Уралу играть роль транзитного узла в рамках сразу нескольких железнодорожных, автомобильных и авиационных коммуникаций, важных не только для страны, но и для Европы и даже Евразии в целом. Например, через Урал пройдет трансевроазиатская железнодорожная магистраль Париж – Пхэнтхэк. Это обстоятельство, к сожалению, порождает и серьезные проблемы, к примеру, такую, как транспортировка героина из соседнего Казахстана через территории Свердловской и Челябинской областей. Напомним, что границы Рос-

сии с Казахстаном, как географические, так и таможенные, на большом протяжении фактически открыты. В последнее время обустроен тюменский участок государственной границы с Казахстаном (Казанский район Тюменской области). Лучше обстоят дела в таможенных органах при аэропортах, но это не решает проблему кардинально.

Экономическая и военная мощь государства чрезвычайно важна для оформления и сохранения его геополитического статуса и обеспечения национальной безопасности, но в современном мире, с его развитыми массовыми коммуникациями, увеличением влияния СМИ и массовой культуры, очень важен и культурный аспект. Он предполагает развитие не только искусства и литературы, но и науки и образования.

В этом отношении Уральский федеральный округ имеет большое значение для развития всей страны. Только в Свердловской области находится 17 государственных и около 40 негосударственных высших учебных заведений, 22 научных института Уральского отделения Российской академии наук, более 100 научно-исследовательских, проектных, конструкторских и других научных учреждений. Ежегодно лучшим ученым страны присуждается учрежденная областной администрацией и УрО РАН Демидовская премия. В вузах Урала обучаются студенты Китая, Монголии, Японии и других стран.

Геополитический статус включает и такую составляющую, как престиж государства. Разумеется, престиж страны определяется прежде всего степенью развитости экономики и социальной сферы, но немалая роль принадлежит и отдельным политическим лидерам, имена которых тесно связаны с определенными историческими событиями или значимыми политическими действиями. Урал – родина и регион многолетней успешной политической деятельности первого Президента России, имя которого навсегда связано с началом либерально-демократических реформ в нашей стране. В определенной степени имидж Б. Н. Ельцина – это часть имиджа Урала как составной части российского государства.

Таким образом, несмотря на проблемы, Урал и Уральский федеральный округ активно работают на повышение геополитического статуса России, развивая ее экономическую и военную мощь и способствуя культурной экспансии.

¹ Пороховский А. Россия и мировая экономика (потенциал развития и возможности его реализации) // США – Канада: экономика, политика, культура. 1999. № 3–4. С. 31.

² Сергеев П. Трубопроводный транспорт России и Западной Европы // Мировая экономика и международные отношения. 1998. № 11. С. 43.

³ Клебанов И. Рачительность – залог успеха // УрФО. 2003. № 2–3. С. 7.

⁴ Латышев П. Мы – в авангарде // УрФО. 2003. № 1. С. 6.

⁵ Там же.

⁶ Клебанов И. Указ. соч. С. 7.

УНИВЕРСИТЕТСКАЯ ЛЕКЦИЯ

В. Т. Звиревич

ДРЕВНЕКИТАЙСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ ФИЛОСОФИИ

Лекция

Основу древнекитайской философской мысли составляли мировоззренческие идеи, представленные в так называемых «классических книгах»: «Ши цзин», «Шу цзин» и «И цзин», сложившихся еще во времена Шан Инь и Чжоу (XV – VIII вв. до н. э.). В последующие исторические эпохи – Чуньцю и Чжаньго (VIII – III вв. до н.э.) оформилось достаточно развитое философское мировоззрение в лице традиционных школ древнекитайской философии.

Это было время распада единого государства на отдельные княжества, время междоусобных войн, усиленного социального расслоения, что выражено и в самом названии эпохи «Чжаньго» – борющиеся царства (попутно поясним, что «Чуньцю» значит «вёсны и осени», т. е. «летопись» этого периода).

Разделение мировоззрения древнекитайского общества на ряд направлений было вызвано политической и идеологической борьбой по вопросам управления государством, межгосударственных отношений, построения совершенного общества и т. п. Названные и неназванные этико-политические проблемы составили основное содержание учений древних китайских философов.

Рассмотрение учений отдельных философских школ предварим обзором того, как в самом Древнем Китае осмысливался объективный процесс зарождения и развития философии, т. е. обратимся к зачаткам историко-философских знаний. Таким образом, тема лекции – историографическая,

из области историографии истории философии – вспомогательной дисциплины, которая изучает историю самой историко-философской науки. На примере Древнего Китая мы хотим показать первоначальный этап формирования историко-философской науки, те первые шаги, которые она делала в древности.

Изложение этого вопроса в историко-философской литературе пока еще трудно признать вполне удовлетворительным: если философия имеет свою хорошо разработанную историю, то историей историко-философской науки практически почти не занимаются и не излагают ее более-менее систематически. Скорее в виде исключения, чем правила, можно привести историографический параграф в книге Ф. С. Быкова «Зарождение политической и философской мысли в Китае». Он ценен указаниями на историографические тексты, но посвящен только одной проблеме: классификации философских школ в китайской историографии.

Итак, вполне понятно и само собой разумеется, что историко-философские знания возникают вместе с философией и по мере ее оформления. Поэтому началом китайской историографии философии можно считать III в. до н. э. – конец периода Чуньцю – Чжаньго.

Но прежде чем перейти к рассмотрению конкретных историко-философских материалов, надо сделать два общих методических замечания, важных с точки зрения историографии истории философии.

С позиции историографа в историко-философских трудах древних слиты источниковедческий и собственно историографический аспекты. Ведь труды древних историков философии – это прежде всего источники для исследования и написания истории древней философии. Но это источники второго рода (после сочинений самих философов – первоисточников), имеющие характер свидетельства об учении того или иного философа. И здесь уже заключен собственно историографический компонент, состоящий в интерпретации учения, не говоря уже о его направленной мировоззренческой оценке, так как авторский (аутентичный) текст и свидетельство о нем не могут, конечно, считаться идентичными. Отсюда следует специфическая задача историографа в отличие от источниковеда: выявить элементы именно толкования философского учения и объяснить их. Учитывая это обстоятельство, можно заметить, что в указанном историографическом параграфе книги Ф. С. Быкова представлен преимущественно источниковедческий подход: ученого больше интересует то, что историки дают нам для изложения учений философов, чем их собственные взгляды.

Кроме того, важная задача историографии – показать движение историко-философских знаний от их простейших форм к достаточно выраженному историко-философскому сочинению. В связи с этим в лекции, может быть, в большей мере будет представлена классификация историко-философских материалов, чем их история. После этих пояснений приступим к изложению заявленной в лекции темы.

Итак, то, что можно отнести к зачаточным формам историко-философских знаний, появляется внутри самой философии, во-первых, в виде взаимной критики философов, их полемики. В чем же состоит историко-философский смысл критики? Он заключается в том, что от обсуждения проблем внутри одного (своего) учения совершается переход к рассмотрению их в рамках другого (чужого) учения. Возникает диалог различных философских воззрений, и философ, в произведении которого представлен этот диалог, может, на наш взгляд, считаться уже историком философии, хотя бы и нарождающимся. Взаимокритика философов также ясно показывает важнейший момент (закон) историографии истории философии – предпосылочность критики, а именно обращение к другому учению с позиций своего собственного мировоззрения.

Здесь позволю себе небольшое отступление в отношении современной критики – рецензирования, которое, думаю, будет не бесполезным. Наши рецензии на книги в основном, если не целиком и полностью, пишутся на библиографическом уровне, просто как описание содержания ученого труда, его положительных сторон и недостатков.

Но, по большому счету, философскую рецензию следует писать как историко-философскую работу, ибо философская книга – это факт истории философии. В свою очередь, рецензию на историко-философское сочинение нужно писать как историографическую работу, так как это объект историографии истории философии, требующей выяснения мировоззрения и концепции историка философии, его источниковедческой базы, техники исследования и т. п.

Можно сказать, что и древняя китайская историография философии начинается именно с такой формы историко-философского труда – критического разбора философских учений. Во всяком случае, этот «критический» уровень историографии философии хорошо представлен в творчестве философа III в. до н. э. Сюнь-цзы, который завершает «классический» этап развития древнекитайской философии. В трактате «Сюнь-цзы» (назван по имени автора) повсюду в связи с разными вопросами рассыпаны критические замечания в адрес различных философов. Такой вывод позволяет сделать глава 17-я «О небе». Но в трактате есть также две главы, которые имеют прямое отношение к историографии, так как они нацелены на критический анализ учений философов. Это глава 6-я «Против двенадцати мыслителей» и глава 21-я «Освободиться от заблуждения». Рассмотрим их содержание.

В главе «Против двенадцати мыслителей» выделяются шесть позиций, которые Сюнь-цзы подвергает осуждению. Каждую из них представляют по два философа, поэтому в итоге получается шесть учений и двенадцать представляющих их мыслителей. Приведем примеры критических замечаний Сюнь-цзы. В общем он говорит о «людях, которые приукрашивают коварные учения и порочные высказывания». Что же касается отдельных

философских позиций, то здесь и в дальнейшем мы будем приводить преимущественно такие положения и называть имена главным образом тех философов, которые входят в программу нашего курса и с которыми мы в дальнейшем познакомимся более основательно.

Например, третья позиция: не понимают объединения Поднебесной и создания единого государства, почитают лишь заслуги, пренебрегают различиями и рангами. К таким философам отнесен Мо Ди. Пятая: не подражают ванам-предкам, не одобряют ритуала и чувства долга, создают странные учения и забавляются необычными выражениями. Здесь названы сторонники «школы имен».

Какова суть этой критики? Философов осуждают за то, что они отходят от установок классического конфуцианства: Мо Ди пренебрегает рангами, другие не одобряют ритуала и чувства долга, не подражают предкам. Отсюда следует рецепт исправления дел в философии: вернуться к учению Конфуция. Когда приведут в систему методы управления, пишет Сюнь-цзы, упорядочат слова и действия, сделают едиными принципы и положения, тогда не будет места шести учениям, а двенадцать философов не смогут казаться близкими. На смену им придут совершенномудрые, такие, каким был Чжун-ни (Чжун-ни – второе имя Конфуция). Те, кто человеколюбив, – а человеколюбие есть принцип конфуцианства, – должны поступать так: процветая наверху, подражать правлению Шуня и Юя (легендарные цари Китая, отличавшиеся скромностью в жизни); бедствуя внизу, подражать выполнению долга Чжун-ни; они должны покончить с учением двенадцати философов. И тогда исчезнут беды Поднебесной.

Сказанное позволяет сделать также историографический вывод, что Сюнь-цзы как историк философии, несмотря на разные оценки, все же, на наш взгляд, выступает сторонником раннего, первоначального конфуцианства и именно с этой точки зрения ведет критику философов.

В главе «Освободиться от заблуждения» критика исходит из теоретической, именно гносеологической предпосылки, которая и представлена в названии главы. Люди страдают от заблуждений, говорит Сюнь-цзы, вызываемых однобоким рассмотрением явлений. Заблуждаться – значит ограничиваться чем-то одним: желанием или ненавистью; видеть лишь начало вещей или их конец; видеть только далекое или близкое; исходить лишь из обширности или скудости; углубляться лишь в древность или жить только настоящим. В свете этой установки философские учения предстают односторонними и однобокими, упускающими одну из двух сторон явления. Этот же мотив присутствует и в главе 17-й «О небе». Например, Мо-цзы пристрастно видел лишь использование вещей и не знал культурности; признавал лишь равенство и не видел отклонений от него, т. е. не учитывал разделения людей на управляющих и управляемых. Сторонник «школы законов» пристрастно видел лишь законы и не знал мудрости.

Подобную односторонность воззрений философов Сюнь-цзы считал искажением знаний о дао. Тут надо дать следующее пояснение. Обычно принято говорить о дао как категории философии даосов. Но дао – это общая категория традиционных школ китайской философии. В этом качестве дао – это путь нравственности, путь знания, путь управления и т. п. Отсюда получается, что каждая школа учила о своем дао, т. е. о своем пути нравственности, знания и управления. Сюнь-цзы же полагал, что дао всесторонне: «Любая одна сторона дао не может заменить всего дао. Кто видит одну сторону дао, преграждает путь разуму».

Вследствие этого названные и подобные им философы – это глупцы, которые не знают естественного дао, не знают того, что «вещи – это одна сторона естественного дао». Незнание этого приводит к негативным последствиям в жизни. Так, позиция Мо-цзы – исходить из равенства – приведет к тому, что нельзя будет проводить в жизнь приказы правителей. Если называть эти представления полным выражением дао, замечает Сюнь-цзы, то дао превращается в стремление к выгоде (у Мо-цзы), в свод законов (у сторонников «школы законов»). Таким образом, «все эти учения на самом деле выражают [всего лишь] одну сторону дао».

И опять Сюнь-цзы противопоставляет им конфуцианское учение, которое только одно правильно понимало дао и следовало ему. Он пишет: «Кун-цзы [отличался] человеколюбием, мудростью и не [страдал] от заблуждения; он изучил различные пути управления [страной]. [Только] одна [его] школа обрела [знание] всеобщего правильного пути и смогла применить его. Это [произошло потому], что он не был введен в заблуждение привычками своего времени».

Что во всем этом важно для историографии истории философии? Мы видим, что положительным итогом проведенного рассмотрения ошибочных учений оказывается одобрение философии Конфуция. Таким образом, история философии служит средством, чтобы показать правильность того учения, которое исповедует философ, в данном случае сам Сюнь-цзы.

Вслед за трактатом «Сюнь-цзы» мы считаем возможным ввести в круг зарождающихся историко-философских трудов трактат «Янь те лунь» (Рассуждения [спор] о соли и железе). Его автор – конфуцианец Хуань Куань (I в. до н. э.); тема – обсуждение казенной монополии на соль и железо. Казалось бы, она не имеет никакого отношения к философии. Но дело в том, что этот трактат – диалог (полемика) между носителями разных традиций государственности и культуры – конфуцианцами и легистами (представителями «школы законов», называемыми так от латинского слова «lex» – закон). А как мы уже говорили, описание диалога философских учений можно считать зачаточной формой историко-философского произведения.

Конфуцианец в этом трактате называется «знаток писаний», а школу легистов представляют сановник, министр, секретарь.

В первой части беседы знаток писаний порицает учение легистов, которое восхваляет сановник. Сановник хвалит шанского Яна (это – Гунсунь Ян, живший в IV в. до н. э., – основатель школы легистов) за то, что он во всем преуспел: и во внутренней политике, и во внешней – с помощью законов, наказаний, военных действий.

Знаток писаний выдвигает против этого тезиса некоторого рода натур-философский довод, согласно которому нельзя достигнуть всего, но всегда имеет место что-то одно. Если уже Небо и Земля не могут достигнуть полноты сразу в двух отношениях, то тем более это относится к делам людей. Поэтому если извлекают прибыль в одном месте, то непременно производят трату в другом, подобно тому как женское и мужское начала (*инь, ян*) – луна и солнце – не светят одновременно, а день и ночь попеременно бывают то длинными, то короткими. В связи с этим суровые законы шанского Яна вызывали плач, войны – чувство беспокойства и волнения; накопление прибыли – негодование и т. п. И в заключение сказано: «Шанский Ян почитал выгоду и пренебрегал справедливостью».

Так, знаток писаний противопоставляет шанскому Яну благородного мужа – этический идеал конфуцианцев. Он говорит: «Шанский Ян отринул истинный путь и применил непостоянные меры, приспособленные к обстоятельствам, отбросил силу *дэ* и положился на физическую силу, сделал суровыми законы и многочисленными наказания, ввел в обычай жестокость и бесчеловечность».

Полемика между легистами и конфуцианцами очень часто касается двух вопросов: во-первых, руководствоваться ли незыблемыми принципами или приспособляться к обстоятельствам; во-вторых, управлять ли с помощью наказаний или гуманных установлений. Сановник утверждает: упорядочивать испорченный народ средствами, пригодными для времен честности, – это все равно что медлить, когда спасаешь утопающего. Но знаток писаний все же против того, чтобы исправить беспорядок батогами.

Во второй части беседы сановник и знаток писаний меняются местами: законник нападает, а конфуцианец защищается. Таким образом, общий ход полемики в диалоге: сначала опровергнуть противника, а затем защитить свою собственную философию.

Спор между легистами и конфуцианцем затрагивает самые разные аспекты его учения, поэтому мы остановимся только на тех пунктах, которые особенно характерны для философии Конфуция.

Сановник обвиняет конфуцианцев в пустословии, одобрении древности и порицании современности. В ответ знаток писаний говорит о неизменном пути всех поколений – человеколюбии и справедливости, о прежних неизменных законах-образцах, о сохранении законов и постановлений, которые готовы исчезнуть.

Затем следует упрек писца министра: «У конфуцианских ученых речи цветистые, да плоды их скудные; они дотошны в музыке, но нерадивы в уп-

равлении народом, долго соблюдают траур, чем причиняют вред живым... их путь далек от жизни; они восхваляют ушедшую в прошлое древность, но хулят свой век...» Знатоки писаний защищаются так: «Обряды преграждают путь необузданности желаний, музыка изменяет нравы. Поэтому, если обряды и справедливость разрушены, если береговые плотины и дамбы прорваны, то еще не бывало, чтобы этим достигли устройства». Далее он замечает, что величественное проведение и утонченная форма не мешают духовному преображению и обычаям. Благоустроенное государство со вниманием относится к обрядам, а находящееся в опасности – к законам. В подтверждение этого приводится следующий пример. Министры государства Цинь упразднили древние методы, разрушили старые обычаи, полагались только на законы о наказаниях через увещье. Они закрыли дорогу ученым, и высший не слышал о своих ошибках. Вот почему династия Цинь потеряла Поднебесную.

В завершение беседы обсуждается сам Конфуций, его жизнь и дела. Сановник отказывает Кун-цзы в обладании совершенным умом и говорит о ничтожестве его деяний, так как он подвергался гонениям, проявлял упрямство и глупость. В ответ следует весьма патетическая речь знатока писаний, которую стоит привести: «Кун-цзы жил в век смуты... побывал на востоке, на юге и на севере, солнце пекло ему голову и вода мочила ноги, а он надеялся, что правители его века осознают свои заблуждения. Нельзя сказать, чтобы [Кун-цзы]... не скорбел о несчастьях Поднебесной, как любящая мать, которая скорбит, лежа ничком на трупе своего умершего сына: она знает, что ничего не поделает, но как же ей перестать горевать?»

После такого эмоционального высказывания легисты оказываются поверженными, им нечего сказать. Их состояние описывается так: «сановник был удручен и чувствовал стыд в душе, озирался по сторонам и не говорил ни слова», а младшие чиновники «помрачнели от стыда, как будто на душе у них было тяжкое бремя, а их потребовали к ответу».

Такое окончание спора очень поучительно с точки зрения историографии: побеждает та сторона, к которой принадлежит сам автор трактата. И вновь мы повторяем: история философии должна подтвердить правоту философии того, кто пишет эту историю.

Следующим за критикой шагом к созданию историко-философского труда мы считаем обращение к самому философскому учению, а именно изложение его, сопровождаемое пояснениями. Мы полагаем, что происходит движение мысли от описания мнений по той или иной проблеме, что называется доксографией ($\delta\sigma\chi\alpha$ – мнение + $\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\omega$ – описываю), к изложению философского учения в целом. Примером такого рода может служить трактат «Хань Фэй-цзы» – книга теоретика легистов Хань Фэя (III в. до н. э.). В ней есть глава 20-я «Разъяснение [положений] Лао-цзы». Глава очень большая, обстоятельная. Она содержит определение категорий даосской философии; комментарий к ним и другим положениям даосов; указание на

практический, жизненный смысл учения даосов. В силу значительного объема главы ограничимся приведением отдельных примеров.

Есть даосское суждение «в несчастье – счастье» (ему соответствуют наши пословицы «не было бы счастья, да несчастье помогло» и «нет худа без добра»). Хань Фэй показывает его диалектику – переход в свою противоположность – через категорию *ли*, которая, согласно определению трактата, означает что-то вроде формы и смысла вещей. Итак, несчастье ведет к точным и прямым действиям согласно *ли*, а *ли* в делах ведет к успехам, т. е. к счастью (богатству и т. п.). Затем счастье приводит к гордыне, гордыня – к действиям без учета *ли*, к опасности и смерти, т. е. к несчастью. Так разъясняются даосские положения: несчастье – опора счастья, в счастье заключается несчастье.

Можно приводить много примеров объяснений примерно такого рода: «Выражение “правдивый” означает, что понимание долга всегда правильное и что сердце не питает пристрастий». «Управлять людьми» означает приведение в порядок отношений между движением и покоем, уменьшение сил, затрагиваемых на размышление и обдумывание. Это значит экономить душевные силы и знания.

Из таких разъяснений и состоит вся глава. При этом не дается никаких оценок, никакой критики, т. е. изложение является предельно объективным, насколько это возможно, ибо мы уже говорили о принципиальной нетождественности оригинального текста и его изложения толкователем. Кроме того, в таком изложении постоянно присутствует показ положительной практической значимости учения Лао-цзы. Примером может служить пояснение даосского понятия совершенномудрого: если одежды достаточно для того, чтобы успешно бороться с холодом, а еды достаточно, чтобы утолить голод, то совершенномудрый уже больше ни о чем не заботиться. Совершенномудрый однажды устанавливает свои пристрастия и неприятия, и даже вещи, встреча с которыми желанна, не способны возбудить его. Душа его неколебима.

Такие констатации пользы даосизма свидетельствуют о положительном отношении к нему Хань Фэй-цзы, хотя явные положительные оценки с его стороны отсутствуют. Согласие Хань Фэй-цзы с высказываниями Лао-цзы отмечает и Ф. С. Быков.

Труд Хань Фэй как пример историко-философского труда, содержащего свидетельство – комментарий философского учения, показывает, что при всей объективности передачи взглядов философа все же присутствует определенный философский подход, имеются определенные мировоззренческие предпочтения.

Теперь перейдем к более усложненной и панорамной форме историко-философского произведения – к описанию уже не одного учения, а общей картины состояния философии, всей совокупности сложившихся учений. Эти описания могут быть просто изложением содержания философских

учений либо сопровождаться достаточно критичным комментарием. Такого рода историко-философские материалы в литературе обыкновенно называют классификациями, хотя, строго говоря, это не классификации, а просто перечни существующих философских школ. Вполне понятно, что такие перечни могли появиться только по мере развития философии и появления множества различных учений.

Первая классификация философских школ с критическими замечаниями принадлежит знаменитым древнекитайским историкам II – I вв. до н. э. Сыма Таню и Сыма Цяню, отцу и сыну, оставившим «Исторические записки» («Ши цзи»). В этом произведении присутствуют историко-философские материалы двух видов. Во-первых, в последнем разделе «Ши цзи», который называется «Жизнеописание», присутствуют биографии некоторых философов, в частности Лао-цзы, Чжуань-цзы и др., т. е. имеет место как бы история философии в лицах.

Во-вторых, в последней главе «Ши цзи» под названием «Предисловие придворного историографа» дается характеристика шести основных философских школ Древнего Китая. Сыма Цянь говорит о причине обращения к этой теме так: придворный историограф был опечален тем, что ученые не понимают смысла древних учений и заблуждаются в них, и он составил суждение о важнейших чертах шести школ древности.

Разделение школ он объясняет таким образом: «Поднебесная стремится к единой цели... но ведут к этому разные пути». Авторская оценка учений содержит указание на их позитивные и негативные стороны. Задача всех школ: школы «темного и светлого начал», конфуцианцев, моистов, номиналистов, законников и даосистов – служить управлению; но к этому они следуют различными путями, среди которых есть разумные и неразумные.

Дадим небольшое терминологическое пояснение к тем названиям школ, которые представлены в цитируемом переводе. Школа «темного и светлого начал» – это *иньянцизя* (*цзя* – школа), иначе натурфилософы; конфуцианцы – *жуцзя* (*жу* – ученый, образованный), школа ученых; моисты – *моцзя*, последователи философа Мо Ди (Мо-цзы); номиналисты (их еще называют софистами) – *минцзя* (*мин* – имя, понятие), школа имен; законники – *фацзя* (*фа* – пример, образец, закон); даосисты – *даодэцзя* или *даоцзя*, школа «пути и его силы (могущества)».

Теперь вернемся к самой классификации Сыма Цяня. Мы видим, что она исходит из понимания философии как социально-политической науки, которая призвана решать задачи, стоящие перед обществом. Основанием же оценки учений становится даосизм, которому симпатизирует Сыма Цянь. Об этом свидетельствует глава «Описание тех, кто умножает богатства». В ней мы находим весьма характерные для даосов представления. Вот, например, утверждение, что в управлении надо полагаться на природу людей, и соответствующая этому знаменитая даосская классификация правителей:

«[Людей] в конце концов все равно изменить невозможно. Поэтому самый лучший [правитель] следует натуре [людей], не столь хороший – привлекает народ выгодой, идущий еще ниже – наставляет народ поучениями, [правитель] еще похуже – приводит народ к порядку [силой], а самый худший – вступает с народом в соперничество [из-за богатств]».

Присутствует здесь также даосское мнение о самоорганизации социально-экономической жизни, о ее естественном характере, вытекающем из природы человека. Говорится о том, что обществу нужны земледельцы, ремесленники, торговцы, но это не требует указаний и приказов правительства, ибо каждого человека побуждает его дело. Как потоки воды стремятся вниз или день безостановочно сменяет ночь, так появляются и вещи; их не призывают – их производит народ. Все это соответствует истинному Пути и свидетельствует о естественном ходе жизни.

Следствием даосской установки авторов «Ши цзи» является то, что у даосов они находят все положительным в отличие от учений других школ. Например, о *фацзя* сказано так: «Учение законников сурово, и в нем мало милосердия. Однако точно установленные ими различия между государем и подданными, между высшими и низшими не могут быть изменены». Ошибку законников Сыма Цянь видит в том, что они «все решают на основании закона, в результате чего исчезают добрые качества любви к своим близким и уважения к достойным».

О даосах же говорится так: «Учение школы великого пути – даосистов – побуждает людей направлять свои духовные силы в одном направлении... чтобы они шли на благо всему сущему». Учение о великом *дао* требует отказа от силы и излишних желаний, устранения мудрствований и лишней учености. При небольших усилиях оно добивается больших результатов. В целом философия даосов использует все то хорошее, что было в других школах. Даосистское учение, гибкое и успешное, преобразовывает свои установления в соответствии со временем, обстоятельствами и обычаями. Получается, что даосская философия как бы объединяет и завершает другие учения. Типичный ход мысли для историографа, поддерживающего данную философию.

Следующая классификация философских школ принадлежит Лю Синю (I в. до н. э.) и Бань Гу (I в. н. э.). Это важный шаг в развитии философской историографии, так как в ней появляется объяснение происхождения школ. Придворный историограф Бань Гу написал «Ханьскую историю» («Хань шу») с конфуцианских позиций. В главе 30-й «Литературные произведения», посвященной учениям философов, он использовал мнение своего предшественника Лю Синя о происхождении школ.

Общее состояние философии описано таким образом: всего философов – 189 человек; объем их сочинений – 1434 главы; всего школ – 10, но заслуживают внимания 9 (какая именно школа не заслуживает внимания, Бань Гу не говорит). В перечне школ названы шесть общеизвестных: кон-

фуцианцы, даосская школа, школа *иньян*, легисты, номиналисты, моисты, – и четыре малоизвестных: дипломаты, эклектики, аграрники, рассказчики.

Обстоятельства их появления характеризуются следующим образом. Они возникли, когда путь государя уже измельчал и удельные князья стали опираться на силу. Поскольку правители понимали добро и зло по-разному, то и каждая из девяти школ делала упор на чем-нибудь одном. Социально-профессиональная основа возникновения школ – те или иные группы чиновничества. Таким образом, конфуцианская школа берет начало от чиновников приказа культа и просвещения; даосская школа – от чиновников-историографов, школа *иньян* – от чиновников-астрономов, школа легистов – от чиновников-администраторов; школа номиналистов – от чиновников ведомства ритуала, школа моистов – от храмовых сторожей, школа дипломатов – от чиновников-посланцев, школа эклектиков – от чиновников-советников, школа аграрников – от чиновников ведомства земледелия, школа рассказчиков – от мелких чиновников, собиравших уличные беседы.

Пояснение этой концепции можно найти в книге современного историка философии Фэн Ю-ланя «Краткая история китайской философии», который по существу ее принимает. В период династии Чжоу не было различия между чиновниками и учеными (учителями). Чиновники в определенной отрасли управления были в то же самое время передатчиками знаний в этой области. Между VII – III вв. до н. э. возникло различие между чиновником и учителем как фигурами государственной и частной жизни. Фэн Ю-лань поясняет, что слово *цзя*, которое мы переводим как «школа», означает также «семья» или «дом», внушая мысль о личном и частном.

При описании учения каждой школы представляется очень интересным указание на тенденцию развития учения в зависимости от личностно-психических качеств его последователей. Приведем примеры. Школа легистов полагается на награды и наказания, помогая управлению на основе ритуала (последнее – добавление Бань Гу как конфуцианца; классический легизм отвергал ритуал). Если жестокий человек будет осуществлять это учение, то он отбросит воспитание, человеколюбие и любовь, будет полагаться только на наказания и законы.

Школа эклектиков объединяет конфуцианство, моизм, номинализм, легизм, считая, что все они нужны для государственного управления. Если разболтанный человек станет осуществлять это учение, он будет безудержен в своих симпатиях и у него не будет определенной опоры.

С историографической точки зрения заслуживает внимания картина взаимоотношения между школами, которую рисует Бань Гу. Вот она. Каждая школа учила по-своему, и они уничтожали друг друга, как вода и огонь, но в то же время они и порождали одна другую; человеколюбие и долг, почтительность и гармония противоречили друг другу, но в то же время и поддерживали друг друга.

В заключение сведем воедино те моменты, которые показывают, что трактат Бань Гу отличается большей историографичностью, чем работа Сыма Цяня. Во-первых, в нем появляется указание на историческую и социальную основу учений; во-вторых, выделяется учение основателей; в-третьих, показана перспектива развития учения в зависимости от личных качеств людей.

Наивысшим достижением древнекитайской историографии философии можно считать появление таких трудов, в которых критика и изложение доктрин дополняются показом некоторого рода движения идей, т. е. становится заметен исторический (хронологический) момент в описании философии. Кроме того, в них содержится уже некоторое подобие историко-философской концепции.

Такого рода историко-философский материал мы находим в трактате «Чжуан-цзы», в его 33-й главе «Поднебесная», которая, полагают, была написана позднее основного текста – примерно в III в. до н. э.

Концепция истории философии в этой главе построена, как нам представляется, на трех констатациях. Констатация первая. Древняя литература, к которой отнесены так называемые «классические книги»: «Ши цзин», «Шу цзин», «И цзин», «Ли цзин» («Книга установлений»), «Юе цзин» («Книга музыки»), «Чуньцю», входящие, в частности, в конфуцианский канон, – позволяет постигать устремления, государственные дела, правила поведения, гармонию, силы природы, должности и обязанности.

Эти книги составили мировоззренческое основание учений «ста школ», т. е. «всех школ» (сто = все): «Какое-то количество [мудрости, содержащейся в этих книгах], рассеялось по Поднебесной... и о ней говорят учения “ста школ”». В силу этого обстоятельства учение каждой из них не является всесторонним и повсеместным, они подобны одностороннему и ограниченному ученому мужу. «Сто школ» пошли каждая своим путем, не возвращаясь к общему началу, и никак не могли прийти к соглашению друг с другом.

Констатация вторая. Провозглашается некая «наука о дао», под которой понимается учение в виде пяти наставлений, которые обстоятельно формулируются автором главы. Одно из них представлено как основание, на котором возник «классический» (ранний) даосизм, вызывающий симпатию у автора главы. Это – четвертое наставление науки о дао. Оно гласит: «Считать начало сущностью, а вещь – внешней формой; считать, что накопление не создает достаточности; спокойно в одиночестве общаться с духами – все это в древности имелось в науке о дао». Этому наставлению «обрадовались» начальник пограничной заставы и Лао Дань. Они построили свое учение на трех принципах – постоянстве, небытии и бытии, главным в нем считая великое единство. Так, согласно автору главы, возник даосизм, о родоначальниках которого он говорит с большим почтением: «О, начальник заставы и Лао Дань! Они действительно были настоящими людьми древности, знающими и великими».

Констатация третья. Все другие учения рассматриваются тоже как исходящие из того или иного наставления науки о дао, но искажающие его и не соответствующие ему, и по этой причине подвергаются осуждению. Так как ученые последующих поколений не заметили ни чистоты бездействия неба и земли, ни простоты великой сущности древних, наука о дао в Поднебесной оказалась на грани раскола.

Под расколом тут, по-видимому, надо понимать появление пяти, помимо раннего даосизма, школ, не соответствующих науке о дао. Это учения Мо Ди, Чжуан Чжоу (Чжуан-цзы), Хуэй Ши и Гунсунь Луна (школа имен). Два других учения представлены малоизвестными философами. Все эти учения объявлены несостоятельными.

При описании истории науки о дао в отношении критикуемых учений ограничимся одним примером – учением Мо Ди, которое разбирается очень обстоятельно. Во-первых, названо то положение науки о дао, из которого исходил, которому «обрадовался» Мо Ди. Это – не учить грядущие поколения предаваться излишествам, ничего не растрчивать из тьмы вещей, не блистать многочисленностью и великолепием обрядов, выправлять самого себя при помощи строгих правил поведения и быть готовым к неожиданным затруднениям этого мира.

Во-вторых, показывается, в чем состояло искажение приведенного наставления. Автор главы пишет, что Мо Ди и Цинь Гу-ли, его ученик, осуществляя это наставление, впали в крайность, и только они одни могли этому полностью следовать. Мо Ди написал трактат «Против музыки» (Фэй юе) и трактат «Бережливое употребление» (Цзе юн). В них он говорил о том, что живые не должны петь, а мертвых не следует одевать в посмертную одежду. Учить этому означает не любить людей. Отвергать пение там, где нужно петь, отвергать плач там, где нужно плакать, отвергать музыку там, где нужно ее исполнять, – это не соответствует человеческой природе. Такое учение нельзя считать учением совершенномудрого, ибо оно противоречит природе людей всей Поднебесной, и Поднебесная не может его вынести.

В заключение лекции, во-первых, кратко повторим основные пункты историографической концепции автора 33-й главы трактата «Чжуан-цзы»: была какая-то древняя наука о *дао*, из которой исходили разные мыслители; каждый из них использовал какой-то один ее принцип; все они, кроме Лао Даня, исказили исходные принципы.

Во-вторых, обратим внимание на то, что китайская историография философии, как и сама философия, отличалась человеческой окрашенностью: и личностной, и общественной. У китайцев всегда присутствует реципиент философских наставлений – человек или Поднебесная, а не одна абстрактно, вне пользователя, взятая философия, и всегда выясняется вопрос, какова польза учения для Поднебесной и человека.

АВТОРЫ НОМЕРА

БАЛЕЕВСКИХ Ольга Юрьевна – аспирантка кафедры социальной философии философского факультета Уральского государственного университета.

ГАСЫМОВА Галина Александровна – директор средней школы № 42 г. Нижневартовска. Окончила Челябинский государственный педагогический институт. Сфера научных интересов – философская и педагогическая антропология, история философии.

ГРИГОРЬЕВ Иван Валерьевич – аспирант кафедры социальной философии философского факультета Уральского государственного университета. Выпускник данного факультета 1998 г. Научные интересы – социальная философия, философская антропология, философия права.

ГУСЕВ Дмитрий Николаевич – заместитель директора Академии национальной безопасности, обороны и правопорядка, член-корреспондент данной академии, член Союза журналистов России, полковник в отставке. Окончил Свердловское высшее военно-политическое училище и Тбилисский государственный педагогический институт. Изучает проблемы национальной безопасности.

ГУТОВА Светлана Георгиевна – доцент кафедры культурологии и философии Нижневартовского государственного гуманитарного университета, кандидат философских наук. В 1991 г. окончила философский факультет Уральского государственного университета; в 1994 г., после окончания аспирантуры этого же факультета по кафедре истории философии, защитила кандидатскую диссертацию на тему «Мистический рационализм в философии В. С. Соловьева». Сфера научных интересов – отечественная религиозная философия, гендерная психология.

ЕЛИСЕЕВА Юлия Александровна – доцент кафедры библиотечно-информационных ресурсов факультета национальной культуры Мордовского государственного университета им. Н. П. Огарева, кандидат философских наук. Область научных интересов – психология культуры, семиотика, информационная аналитика.

ЖИРОВА Анна Сергеевна – аспирант кафедры истории философии философского факультета Уральского государственного университета.

ЗВИРЕВИЧ Витольд Титович – профессор кафедры истории философии философского факультета Уральского государственного университета, доктор философских наук. В 1962 г. окончил исторический факультет УрГУ, в 1975-м защитил кандидатскую («Цицерон как историк философии»), а в 1998-м – докторскую («Типология античных концепций человека») диссертации. Исследует проблемы античной и средневековой философии. Автор более 40 научных и учебно-методических работ, в том числе монографии «Цицерон – философ и историк философии» и учебника «Философия Древнего мира и Средних веков».

ИСХАКОВ Рафаиль Лутфулович – аспирант Института философии и права УрО РАН, член Союза журналистов России. Научные интересы – теория периодической печати, теория государственного строительства, политическая философия.

КИМ Игорь Вячеславович – ассистент кафедры социальной философии философского факультета Уральского государственного университета.

КОМЛЕВА Наталья Александровна – профессор кафедры истории политических учений факультета политологии и социологии Уральского государственного университета, доктор политических наук. Возглавляет Уральское региональное отделение Российской ассоциации рефлексивных исследований. Сфера научных интересов – геополитика.

КРАСАВИН Игорь Вячеславович – аспирант кафедры социальной философии философского факультета Уральского государственного университета.

КУДРЯВЦЕВА Валентина Ивановна – ассистент кафедры истории и философии религии и аспирант кафедры истории философии философского факультета Уральского государственного университета. Окончила данный факультет в 2001 г. Область научных интересов – история античной и современной западной философии, проблемы этики.

ЛАТЫПОВ Ильдар Абдулхаевич – доцент кафедры социальных коммуникаций Удмуртского государственного университета, кандидат философских наук. В 1990 г. окончил механико-математический факультет Новосибирского государственного университета, в 1997-м – аспирантуру философского факультета Уральского государственного университета по кафедре социальной философии. Кандидатскую диссертацию на тему «Духовная собственность: социальный смысл и перспективы» защитил в 1998 г. Занимается социально-философскими аспектами собственности на информацию.

ЛЕБЕДЕВ Дмитрий Валерьевич – аспирант кафедры социальной философии философского факультета Уральского государственного университета.

ЛОГИНОВА Марина Васильевна – профессор кафедры культурологии Института национальной культуры Мордовского государственного университета им. Н. П. Огарева, доктор философских наук.

ЛУКАШ Наталья Петровна – помощник депутата Тюменской областной думы, соискатель кафедры теории и истории культуры Нижневартовского государственного гуманитарного университета. Окончила факультет иностранных языков Дагестанского государственного университета, Западно-Сибирский институт финан-

сов и права и Московский государственный университет экономики, статистики и информатики. Исследует культуру повседневности в России 60–70-х гг. XX в.

МЕЛЬЧАКОВА Юлия Сергеевна – аспирантка кафедры эстетики, этики, теории и истории культуры философского факультета Уральского государственного университета.

НЕЖДАНОВ Денис Викторович – аспирант кафедры государственно-политического управления Уральской академии государственной службы, член редакционной коллегии научно-практического альманаха «Дискурс-Пи». Сфера научных интересов – теория политической науки, политический маркетинг.

ПЕНИОНЖЕК Евгения Владимировна – аспирант кафедры истории философии философского факультета Уральского государственного университета.

СЕНЬШИН Евгений Александрович – аспирант Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. В 2004 г. окончил магистратуру факультета политологии и социологии Уральского государственного университета. Научные интересы – политическая философия, проблемы глобализации, геополитика.

СМИРНОВ Дмитрий Сергеевич – соискатель кафедры политологии, социологии и массовых коммуникаций Института по переподготовке и повышению квалификации преподавателей гуманитарных и социальных наук при Уральском государственном университете.

ТЕЙТЕЛЬБАУМ Елена Сергеевна – ассистент и соискатель кафедры истории философии философского факультета Уральского государственного университета.

ФАРТУШНЯК Лилия Леоновна – старший преподаватель кафедры социологии и истории Уральского государственного горного университета, соискатель кафедры истории политических учений факультета политологии и социологии Уральского государственного университета. Интересуется проблемами геополитического статуса современной России.

ФУРМАН Татьяна Геннадьевна – соискатель Тюменского государственного университета. Сфера научных интересов – философия, литература и искусство России начала XX в. Работает над кандидатской диссертацией на тему «Русский символизм как явление переходной эпохи: манифесты и эстетическая практика».

ЧУРКИНА Юлия Алексеевна – выпускница Екатеринбургского гуманитарного университета (по специальности «культурология») и Екатеринбургского театрального института (по специальности «театроведение»). В 2004 г. окончила аспирантуру философского факультета Уральского государственного университета по кафедре истории философии.

ШЕМОНАЕВ Тимур Игоревич – аспирант кафедры истории философии философского факультета Уральского государственного университета.

ШИХАРДИН Николай Владимирович – доцент кафедры социологии и социальной работы Курганского государственного университета, кандидат философских наук. В 1994 г. окончил исторический факультет Курганского государственного педагогического института. Исследует французский марксизм.

ИЗВЕСТИЯ
УРАЛЬСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
2007. № 48

СЕРИЯ 3
ОБЩЕСТВЕННЫЕ НАУКИ
Выпуск 2

Редактор и корректор *Н. В. Чапаева*
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 2007 г., поз. 29.
Подписано в печать 28.06.2007. Формат 70 × 100 ¹/₁₆.
Уч.-изд. л. 18,77. Усл.-печ. л. 20,64. Бумага офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Печать офсетная. Тираж 150 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 ё/Ё** заменяется буквой е/Е, за исключением важных для смысла 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: urgifo2005@yandex.ru