

В десяти разделах
сборника
представлены статьи,
посвященные
актуальным проблемам
философской антропологии,
онтологии, гносеологии,
социальной философии,
этики, политической
и правовой теории,
культурологии,
теории и практики
коммуникации.

Предметом исследования
являются человек
в единстве его тела,
души и духа;
бытие в его смысловых
и символических
репрезентациях;
способы и формы мышления;
культура и цивилизация;
государство и право;
мифотворчество
в прошлом и настоящем;
пути развития
системы образования;
коммуникативные технологии.

Суперобложка:
Готская брошь
из находки в Домагнане.
Коллекция Беага, Париж.

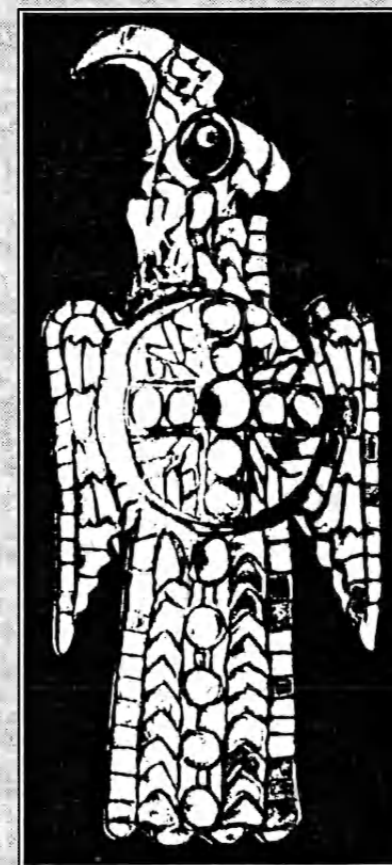


ФИЛОСОФИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ • ВЫПУСК ПЯТЫЙ



ФИЛОСОФИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

СБОРНИК
НАУЧНЫХ ТРУДОВ



МГУ им. М. В. Ломоносова

МОСКОВСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ
им. М. В. ЛОМОНОСОВА

ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ
ГУМАНИТАРНЫХ ФАКУЛЬТЕТОВ

**Философия
и социальная теория**

Сборник научных трудов

Выпуск пятый

Редакционная коллегия:

А. П. АЛЕКСЕЕВ
(председатель)

В. М. БЫЧЕНКОВ,

Г. Г. КИРИЛЕНКО

А. В. СОКОЛОВ

Е. В. СОРИНА

В. Ф. ШАПОВАЛОВ

Составитель,
ответственный редактор
Г. Г. КИРИЛЕНКО

Главный редактор
издательского проекта
В. М. БЫЧЕНКОВ



МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. М. В. ЛОМОНОСОВА
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ ГУМАНИТАРНЫХ ФАКУЛЬТЕТОВ



**ФИЛОСОФИЯ
И
СОЦИАЛЬНАЯ
ТЕОРИЯ**

**СБОРНИК
НАУЧНЫХ ТРУДОВ**

ВЫПУСК ПЯТЫЙ



**МОСКВА
2006**

ФИЛОСОФИЯ
И
СОЦИАЛЬНАЯ
ТЕОРИЯ

СБОРНИК
НАУЧНЫХ ТРУДОВ

СОСТАВИТЕЛЬ,
ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР
КАНДИДАТ ФИЛОСОФСКИХ НАУК

Г. Г. Кириленко



МОСКВА
2006

*Утверждено кафедрой философии гуманитарных факультетов
философского факультета
Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова*

Редакционная коллегия:

доктор философских наук *А. П. Алексеев* (председатель),
доктор философских наук *В. М. Быченков*,
кандидат философских наук *Г. Г. Кириленко*,
кандидат философских наук *А. В. Соколов*,
доктор философских наук *Е. В. Сорина*,
доктор философских наук *В. Ф. Шаповалов*

Составитель, ответственный редактор
кандидат философских наук *Г. Г. Кириленко*

Рецензенты:

доктор философских наук *В. П. Ивановский*,
кандидат психологических наук *И. Л. Баскакова*

Главный редактор издательского проекта
доктор философских наук *В. М. Быченков*

Ф56 Философия и социальная теория: Сборник научных трудов: Вып. 5 / Сост., отв. ред. Г. Г. Кириленко; гл. ред. издат. проекта В. М. Быченков; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, филос. ф-т, каф. филос. гум. ф-тов. — М.: Полиграф-Информ, 2006. — 512 с.

ISBN 5-93999-207-2
(978-5-93999-207-7)

В сборнике представлены статьи, посвященные актуальным проблемам философской антропологии, онтологии, гносеологии, социальной философии, этики, политической и правовой теории, культурологии, теории и практики коммуникации. Предметом исследования являются человек в единстве его тела, души и духа; бытие в его смысловых и символических репрезентациях; способы и формы мышления; культура и цивилизация; государство и право; мифотворчество в прошлом и настоящем; пути развития системы образования; коммуникативные технологии.

Статьи публикуются в авторской редакции.

ББК 87.3

ISBN 5-93999-207-2
(978-5-93999-207-7)

© Коллектив авторов. 2006.
© Г. Г. Кириленко. Составление. 2006.
© RuBriCa. Оформление. 2006.

Содержание

От редакции	8
-------------------	---

Раздел I

Человек: тело, душа, дух

<i>Шубина И. В.</i> Соотношение биологического и социального в социализации личности	11
<i>Сухарев А. В., Лаерова В. А.</i> Этнопсихологический аспект философской антропологии	24
<i>Набатникова Л. П.</i> Внимание в структуре психической деятельности	39

Раздел II

Бытие: смыслы, символы, коды

<i>Кириленко Г. Г.</i> Жизнь: двойная перспектива	54
<i>Быченков В. М.</i> Иметь и желать. Время в языке и язык во времени. Статья вторая	83
<i>Бережной С. Б.</i> Сарвастивада — система фундаментальной онтологии буддизма	120

Раздел III

Мышление: понятие, образ, число

<i>Алексеев А. П.</i> Логика и образность в философском тексте	140
<i>Радул Д. Н.</i> Кризисные явления европейской цивилизации и математические традиции	160
<i>Терещенко Е. В.</i> Конфликт эстетической и этической ценности и реальность возможного (на материале «Критики способности суждения»)	193

Раздел IV

Общение: диалог, соавторство, со-бытие

<i>Рахманкулова Н. Ф.</i> Идеино-мировоззренческие условия развития свободы и общения	203
<i>Подвойская Л. Т.</i> Философский диалог как метод толерантного общения	234

Раздел V

Русская философия: мир, общество, человек

<i>Никитина Е. А.</i> Особенности трактовки единства сознания в русской религиозной философии конца XIX — начала XX века	243
<i>Коломейцев А. Е., Яковлева Л. Е.</i> Идея «любви» в этическом мире Вл. Соловьева	262
<i>Алексеева Т. А.</i> Нравственно-философская концепция социального прогресса В. С. Соловьева и современность	279

Раздел VI

Государство: право, политика, идеология

<i>Джанумов А. Р.</i> Специфика правового государства в контексте кантовской философии права	290
<i>Коптелова И. Е.</i> Влияние мифа «предначертания судьбы» на международную политику США в XIX веке	300
<i>Михайлова А. А.</i> Инвестиции в социальную сферу (экономическое значение и гуманистический смысл)	308

Раздел VII

Культура: мифологемы, концепты, контексты

<i>Тарасевич А. М.</i> Социокультурная динамика в контексте взлетов и кризисов культуры	320
<i>Себежко Е. С.</i> Интертекстуальные мифосмыслы Томаса Манна («Смерть в Венеции»)	334
<i>Роженцова О. В.</i> Духовно-нравственная парадигма русской культуры	359
<i>Садыхова Л. Г.</i> Театр как способ познания	380

Раздел VIII

Образование: теория, стратегия, практика

<i>Лаврентьев В. М.</i> От Сократа и Платона в будущее: две ре- марки о философии образования.....	400
<i>Никольский В. С.</i> Философия и практика университетской автономии.....	414

Раздел IX

Современность: информатизация, интеграция, глобализация

<i>Русяева Е. Ю.</i> Информационное общество: стратегическая цель управления.....	436
<i>Билык Т. П.</i> Глобализация в современном обществе	447

Раздел X

Коммуникация: технология, психология, культура

<i>Гоноцкая Н. В.</i> Соблазн и восполнение в масс-медиа.....	467
<i>Рыбакова М. В.</i> Эволюция аудиовизуальных средств массовой информации и их роль в формировании общества потреб- ления	483
<i>Одегова А. В.</i> Мобизоды как перспектива развития мобильно- го телевидения во французском социуме	492

ПЯТЫЙ выпуск сборника «Философия и социальная теория» является, пожалуй, самым представительным как по числу авторов, так и по охвату проблем. В сборнике представлены статьи, посвященные актуальным проблемам философской антропологии, онтологии, гносеологии, социальной философии, этики, политической и правовой теории, культурологии, теории и практики коммуникации. Предметом исследования являются человек в единстве его тела, души и духа; бытие в его смысловых и символических репрезентациях; способы и формы мышления; культура и цивилизация; государство и право; мифотворчество в прошлом и настоящем; пути развития системы образования; коммуникативные технологии. Десять тематических разделов сборника в совокупности создают широкую панораму исследований в области философии и социально-гуманитарных дисциплин.

Раздел первый «Человек: тело, душа, дух». И. В. Шубина ставит вопросы о том, как связаны между собой биологическая и социальная структуры человека, как социальная среда соотносится с биологическим в человеке и как биологическое проявляется в социальной среде. А. В. Сухарев и В. А. Лаврова считают, что роль этнического фактора в политических событиях последних лет делает все более актуальными изучение процесса развития этнического сознания и включение в представления философской антропологии данных этнопсихологии. Л. П. Набатникова анализирует проблему внимания в контексте деятельностного подхода к изучению психических явлений человека, отмечая, что возникновение произвольного социально опосредствованного внимания происходит в деятельности, а эффективность деятельности определяется вниманием.

Раздел второй «Бытие: смыслы, символы, коды». Г. Г. Кириленко выстраивает двойную перспективу в понимании феномена жизни: это первозданный хаос и форма самоорганизации, непредсказуемость и целесообразность, творческая активность и приспособительная деятельность, повторяемость, постоянное самовоспроизводство и уникальность, «природа» и «культура». Противопоставление жизни и культуры имеет место внутри самой жизни, ибо понятие жизни не тождественно жизни в ее непосредственном переживании. В. М. Быченков продолжает начатый в предыдущем выпуске цикл статей, посвященных тому, как представления человека о времени отражаются в языке и как восприятие бытия во временном аспекте опосредствуется языком, наделяющим бытие модусами обладания и воления. Что философские школы буддизма говорят о природе реальности, нереальности, сущего, того, что есть, и того, что не есть, ничто, мира, живого существа? — ставит вопрос С. Б. Бережной, обращаясь в поисках ответа на него к онтологическим основоположениям школы раннего буддизма — сарвастивады

Раздел третий «Мышление: понятие, образ, число». В современной философии логичность, точность текста и его метафоричность, образность оказались «поделены» между разными направлениями, прежде всего между аналитической философией и постмодернизмом, пишет А. П. Алексеев. Что же стоит за постмодернистской переменой в самом характере работы философа: новые возможности для самовыражения или наступление эры «постфилософии»? Кризисные явления все более и более охватывают европейскую культуру

туру, констатирует *Д. Н. Радул*, и вскрыть их причины, можно, только признав наличие некоторых закономерностей в развитии любой исторической цивилизации, что выводит на проблему соотношения цивилизационного развития и математической традиции. Отмечая, что понимание искусства как возможной действительности стало результатом длительного процесса развития философско-эстетической мысли, *Е. В. Терещенко* видит особую заслугу Канта в том, что он сумел преодолеть свойственный сциентистски ориентированной европейской философии Нового времени односторонний взгляд на человеческое воображение как на конструирование небытия в противовес научному познанию бытия, что ознаменовало наступление новой эпохи в истории европейской культуры,

Раздел четвертый «Общение: диалог, соавторство, со-бытие». Продолжая разработку проблем общения, *Н. Ф. Рахманкулова* высказывает мысль о том, что свобода и духовное общение суть то, что создается личностью, а не обществом, социум же лишь предоставляет большие или меньшие возможности для свободы и духовного общения. Определяя диалог как информативное и экзистенциальное взаимодействие между коммуницирующими сторонами, посредством которого происходит понимание, *Л. Т. Подвойская* видит в философском диалоге метод толерантного общения. Диалог может трактоваться либо как выбор сторонами совместного курса взаимодействия «Я» — «Другой», либо как рационализованная форма, когда событие встречи пересматривается, исходя из полученного результата, приобретает характеристики телеологичности и диалектичности.

Раздел пятый «Русская философия: мир, общество, человек». Обращаясь к проблеме единства сознания как предмету философского исследования, *Е. А. Никитина* выявляет специфику онтологической гносеологии в русской религиозной философии конца XIX — начала XX века. *А. Е. Коломейцев* и *Л. Е. Яковлева* анализируют концепцию «любви» и семейного союза, которая в этическом учении Вл. Соловьева развивается в контексте иерархии трех начал, присутствующих в человеке, — животной природы, социально-нравственного закона и высшего — духовного, мистического или божественного начала. *Т. А. Алексеева* также обращается к философскому наследию Вл. Соловьева, чья нравственно-философская концепция социального прогресса является одной из первых теорий, в которой объяснение этики основывается на понимании универсума как Абсолютного Добра.

Раздел шестой «Государство: право, политика, идеология». Рассматривая основные положения кантовской философии права, *А. Р. Джанумов* подчеркивает ее историческую роль в развитии концепции правового государства, в которой идея права неотделима от идеи свободы, причем не только формальной, но и реальной свободы конкретного человека. *И. Е. Контелова* продолжает начатое в одном из предыдущих выпусков серии исследование мифа «предначертания судьбы» как одного из важнейших феноменов американской ментальности, рассматривая международное измерение этого духовно-политического явления, во многом определившего внешнюю политику США в XIX веке. *А. А. Михайлова* анализирует неизбежно возникающее в условиях рыночной экономики противоречие, связанное с инвестициями в социальную сферу: цель любого инвестирования, в том числе и в объекты социальной сферы, — прибыль, но в то же время социальные инвестиции должны иметь не только экономическое, но и гуманистическое значение, призваны способствовать повышению уровня и качества жизни людей.

Раздел седьмой «Культура: мифологемы, концепты, контексты». Развита культура, пишет *А. М. Тарасевич*, обладает способностью к порождению нового смысла, но как соотносятся между собой открытие, создание новых культурных ценностей и их распространение, новация и подражание, подъемы культуры и ее кризисы? *Е. С. Себежко* интерпретирует в категориях мифа новеллу Томаса Манна «Смерть в Венеции», с ее мифологическими параллелями, реминисценциями, причудливыми ассоциациями, с ее амбивалентностью и диахронизмом, которые отчетливо проявляются в соединении достоверного и экзистенциального, в присутствии вечного, бытийного в конкретно-историческом, даже бытовом. Выявляя духовно-нравственную парадигму русской культуры, *О. В. Рожнецова* указывает на существование в отечественной культурной традиции двух ценностных ориентаций, одна из которых построена на противоречиях и указывает человеку путь от зла к добру, а другая стремится к устранению противоречий. Отмечая, что универсальные образы культуры запечатлевают фундаментальные закономерности человеческого сознания, *Л. Г. Садыхова* особо выделяет среди них архетипический образ театра, анализирует роль театральных метафор в концепциях познания.

Раздел восьмой «Образование: теория, стратегия, практика». Отмечая важное значение для философии образования принципов, выработанных синергетическим смысловым подходом, *В. М. Лаврентьев* подчеркивает, что этот подход определяет потенциал и функциональность системы высшего образования, исходя из характеристик иерархии и процессной согласованности ее элементов и структур. Констатируя, что идея университета является стоящей темой философского дискурса, *В. С. Никольский* обращается к анализу одного из важнейших аспектов этой идеи — широко признанного ценностного принципа, регулирующего взаимоотношения университета с его социальным окружением, — принципа университетской автономии.

Раздел девятый «Современность: информатизация, интеграция, глобализация». Предлагая модель социо-техноценоза, под которым понимается современный социум с гармоничным сочетанием духовной и научно-технической компонент, *Е. Ю. Русева* ставит своей задачей определение вектора эволюционного развития, ведущего от нынешней постиндустриальной формации к гармоничному информационному обществу. *Т. П. Билык* анализирует феномен глобализации, суть которого — в резком расширении и усложнении взаимосвязей и взаимозависимостей, как людей, так и государств, что выражается в формировании планетарного информационного пространства, общемирового рынка, в интернационализации многочисленных экономических, социальных, экологических проблем.

Раздел десятый «Коммуникация: технология, психология, культура». *Н. В. Гогоцкая* анализирует соотношение между такими феноменами массовой коммуникации, как соблазн, проистекающий из привлекательности медийных персонажей, и восполнение, которое реализуется в конструировании и трансляции субъектом своих образов. *М. В. Рыбакова* показывает, что формирование информационного общества и глобализация настолько тесно связаны между собой, что практически составляют сегодня единый процесс. *А. В. Одегова* исследует развитие мобильного телевидения во Франции, где одной из последних новаций стало появление так называемых мобизодов (мобильных эпизодов), что создает условия для формирования нового качества информационного пространства и телекоммуникационного рынка.

Представленные в сборнике статьи публикуются в авторской редакции.

Человек: тело, душа, дух

И. В. ШУБИНА,
кандидат педагогических наук

СООТНОШЕНИЕ БИОЛОГИЧЕСКОГО И СОЦИАЛЬНОГО В СОЦИАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ

ЧЕЛОВЕК — существо социальное, общественное. С первых дней своего существования мы окружены себе подобными, мы находимся в различных социальных взаимодействиях. Первый опыт социального общения человек приобретает еще до того, как научится говорить. Чем старше мы становимся, тем больше общаемся с людьми, а значит, растет и наш опыт. Каждый из нас усваивает полученные от жизни уроки на свой лад, ведь все мы разные. Но опыт, который получаем, незаметно становится частью нас самих. В определенной мере процесс социализации отражает поговорка «С кем поведешься, от того и наберешься». Будучи частью социума, человек приобретает определенный субъективный опыт, который становится неотъемлемой частью личности.

Так как, социализация — это процесс и результат усвоения и последующего активного воспроизводства индивидом социального опыта, он неразрывно связан с общением и совместной деятельностью людей. Вместе с тем социализация не может рассматриваться как механическое отражение непосредственно испытанного или полученного в результате наблюдения социального опыта. Усвоение этого опыта субъективно: восприятие одних и тех же социальных ситуаций может быть различно. Различные люди могут выносить из объективно одинаковых ситуаций различный социальный опыт.

На этом основывается единство двух противоположных процессов — социализации и индивидуализации.

Что же такое социальное и биологическое? Как соотносятся биологическая и социальная структуры человека? Как влияет биологический аспект на процесс социализации? Как социальная среда соотносится с биологическим в человеке? Как биологическое проявляется в социальной среде? Включает ли личность в себя биологический аспект? Это вопросы, на которые необходимо ответить при анализе проблемы соотношения биологического и социального в социализации личности.

Но можно ли ответить на них? Однозначно, конечно, невозможно, так как все они связаны с извечными поисками человека, желанием познать себя и окружающий мир. «Познай самого себя», — призывали древние философы. Но как же сложно, как же мучительно самопознание. Издревле человек изобретал мифы, которые могли бы объяснить его происхождение, появление на земле, его жизнь. То же можно сказать и о религии. Человек постоянно сталкивался и сталкивается с проблемами смысла жизни, появления на свет и т. п. Когда человек теряет всякую надежду решить эти проблемы, появляется религия, обладающая рефлексивным характером. Однако ни религия, ни мифы не смогли и даже не пытались дать научное объяснение данным проблемам. Это лишь тип мировоззрения, с которым можно соглашаться и который можно отвергать, так как критерием правильности данного знания является не истинность (соответствие реальности), а степень адекватности данного мировоззрения в определенном обществе. Религия и мифология не решали проблемы смысла, но переводили их в символы, понятные людям в данном обществе.

Если проследить историю антропологических представлений о человеке, с древнейших времен и до наших дней, то можно выделить несколько периодов.

В Древнем Китае и Древней Индии человек считался частью космоса, он не обладал индивидуальным своеобразием, а был лишь звеном исторического движения по кругу.

В Древней Греции человек представляется как некоторый природный организм, прекрасный в своей телесности. Он от рождения обладает натурой, то есть природной компонентой,

практически неизменяемой в течение всей своей жизни. Однако человек наделялся способностью к совершенствованию в результате своей деятельности и воспитания. Человек считался мерой всех вещей.

Во времена Средневековья, когда христианство стало основной религией, человека начали рассматривать как дихотомию, раздвоенность души и тела, где тело — лишь греховная оболочка души, рвущейся на волю, к утраченному раю. «Стыжусь, следовательно, существую», — писал впоследствии русский религиозный философ В. С. Соловьев. Эту фразу можно назвать девизом Средневековья. Многие современные религиозные философы по-иному интерпретируют человеческую телесность. Например, В. В. Розанов писал, что человек есть модификация пола, а его душа — функция пола, слияние двух полов есть процесс освящения, так как последующее рождение ребенка является приобщением к божественному миру, контактом с Богом, который «взял семена из миров иных, и засеял их на Землю».

Христианский гуманизм обожествления человека как образа и подобия Бога и античное представление о прекрасной человеческой натуре соединились в эпоху Возрождения. Известный философ Возрождения Николай Кузанский писал: «Человек есть Бог, только не абсолютный, он — человеческий; человек есть также мир, но не конкретно все вещи, он — микрокосм или человеческий мир». Ренессанс дал представление о человеке как о свободной личности и индивидуальности. Разум был провозглашен высшим достоинством человека: «Свободные и созерцательные люди — суть интеллект вида, это мудрецы, живущие в свете изображения духовного» (Н. Кузанский).

Век Просвещения продолжает развивать рационалистическое представление о мире, в котором живет человек, мире, обладающем определенными познаваемыми законами. На смену циклическому и линейному представлению истории приходят теории эволюции и прогресса, развития от простого к сложному. Появляется множество теорий эволюции, но в любом случае человека считают венцом творения, к сложной и искусной красоте облика которого «сбегаются все формы животного строения», как писал И. Г. Гердер (вторая половина XVIII века), представлявший

эволюцию как поступательное развитие от неживой природы к человеку. В человеке во времена Просвещения ценится черта, отличающая его от всех других существ живой природы, — человечность, которая включает в себя свободу, разум, активность, индивидуализм, гуманность. Теории эволюции входят во все сферы общественной жизни и формируют новые научные парадигмы. Существовали философские теории эволюции и теории биологической эволюции. Некоторые теории предполагали поступательное развитие от неживой природы к живой природе и человеку (Гердер). Другие теоретики-эволюционисты усматривали причину развития видов в постоянном упражнении определенных органов, результаты которого передавались по наследству (Ламарк).

Человек — это биосоциальное существо. Его поведение детерминировано природными и биологическими факторами и обусловлено социальными связями и отношениями. Человек — это биологический индивид, результат сложной и длительной биологической эволюции и субъект культурной эволюции. Считается, что биологическая эволюция длилась 2,5 миллиона лет и прекратилась 40 тысяч лет назад, когда сформировались фундаментальные отличительные признаки человека — прямохождение, крупный мозг, наличие второй сигнальной системы, мышления, языка и сознания; более продолжительное детство, овладение орудиями труда и огнем. С этого времени начинается культурная эволюция, которая связана с искусственной средой, системой социальных отношений, с этого времени формируется человеческая индивидуальность, которая позднее вырастает в личность.

В человеке принято выделять следующие подсистемы — базисные, данные ему от природы, и производные. К базисным подсистемам относятся природная — существующая и развивающаяся в человеке независимо от влияния на него других людей, биологическая — общая по происхождению у человека с животными, наследственная — существующая и развивающаяся на основе генотипа человека. К производным подсистемам относятся психологическая и социальная, приобретенные человеком в ходе социализации, во взаимодействии с другими людьми.

Социальное принято разделять на собственно социальное (совокупность приобретенных черт, минимально необходимых для нормального выполнения своих социальных ролей); специфически культурное (совокупность традиционных для данного общества норм и правил); нравственное — высшее проявление социального и культурного начал в человеке, связанное с соблюдением этических норм как абсолютных требований. Социальное присуще совместной человеческой деятельности и отношениям. Оно рождается в прямом или опосредованном взаимодействии.

Важно отметить, что сфера социального — это мир символов, где все биологические природные аспекты нашей жизни представлены опосредованно. Символ — это знак, наделенный многозначностью образа. В символе скрывается образ и глубинный смысл предмета. Однако символы становятся узнаваемыми лишь в результате общего употребления. Слово или изображение символичны, если они подразумевают нечто большее, чем их очевидное непосредственное значение. Естественно, этот скрытый смысл символа таится именно в человеческой культуре. Каждая культура обладает своими символами, принятыми в ней и понятными для ее обитателей. Так складывается среда социального.

Как субъект биологической и культурной эволюции человек стал носителем биологических особенностей, наследственных и инстинктивных черт. Но он несет в себе и социальные приобретения, составляющие мир символически представленной биологической реальности, преобразованной в процессе взаимодействия людей

Однако с научной точки зрения по-настоящему серьезная теория биологической эволюции была разработана Чарльзом Дарвином, который обобщил достижения современной ему биологии и начинающей только тогда развиваться генетики. Он создал теорию развития видов путем естественного отбора и теорию эволюции от простейших животных до человека.

Все теории, базирующиеся на дарвиновской парадигме, признают наличие в человеке как биологических, так и социальных черт. Спор же ведется лишь о степени представленности, роли и значении биологического в человеке и о соотношении с ним социального, приобретенного человеком в процессе социализации.

Одни теории предполагают наличие у человека сложных либо генетических, либо инстинктивных программ, которые помогают людям адаптироваться к различным ситуациям. Эти теории отдают предпочтение биологическим детерминантам жизнедеятельности человека. Существенным недостатком подобных теорий можно назвать недостаточное внимание к индивидуальности каждого человека, поскольку механизмы поведения людей сводятся к общим для всех генетическим или инстинктивным программам. Сторонники других теорий полагают, что поскольку еще не доказано существование сложных генетических программ, а инстинкты у людей менее развиты, чем у животных, то каждому человеку приходится самому искать выход в сложных жизненных ситуациях за счет приобретенного социального опыта. Например, Э. Фромм, который отошел от психоаналитического представления о преобладании инстинктов в поведении людей, определяет человека «как примата, который начинает свое развитие в тот момент эволюции, когда инстинктивная детерминация становится минимальной, а развитие мозга достигает максимального уровня». В данном случае важна первая часть определения, касающаяся снижения инстинктивной детерминации человеческого поведения. Если поведение животного, лишённого разума, целиком и полностью определено инстинктами и генетическими программами, то человек, не имеющий программ сложных видов поведения должен сам находить способы адаптации к окружающей среде за счет своего разума. Значит, человеку помогает социальный опыт, усвоенный им в процессе социализации. Социализация рассматривается как процесс адаптации человека к жизни в социальной среде, который идет посредством интернализации общественного опыта, норм, установок и обучения социальным ролям, во время которой происходит формирование неповторимой человеческой личности.

Все теории дарвиновской парадигмы признают возможность взаимодействия биологического и социального в человеке.

Теории, отдающие предпочтение биологическому в человеке, представляют биологическое как определяющий аспект человеческого взаимодействия и адаптации людей к окружающей социальной среде. Теории приоритета социального

направлены на принятие мира символических абстракций как основного поля общения и взаимодействия между людьми.

Проблема соотношения биологического и социального в человеке — это и проблема человеческой личности, как наиболее полного выражения всего человеческого в индивиде.

В XIX веке считалось, что личность существует как нечто, полностью сформированное в человеке от рождения, а личностные черты обусловлены наследственностью. В первой половине XX века появился новый взгляд на личность: врожденные черты не гарантируют то, что из человека получится великая личность, или наоборот; решающую роль в формировании личности играет социальная среда. Обе эти точки зрения по-разному синтезируются и оцениваются современными исследователями. Существовали также разные подходы к проблеме личности. Первоначально личность выступала как набор качеств, свойств, черт, особенностей. Этот подход назывался коллекционерским, а задача его заключалась в каталогизировании всех этих свойств. Потом появилась идея структурирования личности, которая понималась как биосоциальное существо (К. К. Платонов, З. Фрейд).

Современная концепция личности в отечественной психологии была разработана А. Н. Леонтьевым. Предполагается, что личность выражает общественную сторону человека, то, как видится человек в обществе, она приобретает индивидом в процессе предметной деятельности и общения. Личность — это социальное, системное качество, которое порождается жизнью в обществе. Именно личностью можно назвать то социальное, которое приобретает человеком посредством социализации. У личности есть свой носитель — человеческая психика (особая форма отражения действительности, проявляющаяся на определенной ступени биологической эволюции). Личность, несомненно, тесно связана с биологическим аспектом человека, «преимущества и дефекты человеческой физической организации властно влияют на течение его психических процессов. Однако биологическое, входя в личность человека, становится социальным. Остался ли индивид умственно неполноценным или стал почитаемым юродивым, зависит от исторической среды» (А. В. Петровский). «Развитие человека можно представить как процесс вытеснения биологического начала иным, небιологиче-

ским», — пишет Э. В. Ильенков. Он полагает, что поскольку, например, конечности человека не имеют стройного морфологического способа функционирования, они могут исполнять любой вид работы. Человек свободен сам выбирать, будет ли он держать в руке ложку, карандаш или играть на рояле.

Личностью не рождаются, а становятся в процессе социализации, однако социализируется не личность, а природное тело новорожденного, который потом сможет превратиться в личность. Но стоит отметить, что личность — это еще и символическая структура из мира социального, а не непосредственная часть человека. Мы можем помнить о давно ушедших из жизни великих личностях прошлого: биологического субъекта уже не существует, а его личность живет в веках.

Личность может быть задана и до рождения. Родители долго выбирают имя для своего любимого еще не родившегося ребенка. Имя может определить дальнейшую судьбу человека, его «жизненный сценарий». Об этом писал известный психолог и социолог Э. Берн в работе «Люди, которые играют в игры». «Сценарием» Берн называл «постепенно развертывающийся жизненный план, который формируется еще в раннем детстве, в основном под влиянием родителей. Родители как бы «программируют» будущую жизнь своего ребенка, и имя — это один из важнейших элементов такого программирования.

Более подробно проблема имени была рассмотрена известным отечественным психологом М. К. Петровым. В своей книге «Язык. Знак. Культура» он анализирует проблему социального наследования и социального кодирования.

М. К. Петров выделяет особые механизмы трансляции социального опыта. Во-первых, для хорошего усвоения опыт должен быть «фрагментирован и упакован по корпусу вместимости индивида», то есть соответствовать способности восприятия информации данным индивидом. Во-вторых, «у транслируемого фрагмента опыта должен быть социальный адресант и социальный адресат». В-третьих, средством общения должен выступать язык. В-четвертых, требуется «устройство, способное выполнять коммутативную функцию», «то есть поддерживать взаимосогласованное понимание, интерпретацию передаваемой информации». Таким устройством является «социокод» — «основная знаковая реалья

культуры, удерживающая в целостности и различии фрагментированный по корпусу вместимости отдельно взятого индивида массив знания, расчлененный на интерьеры мир деятельности и обеспечивающие институты общения».

М. К. Петров выделяет три основных «генеральных» социокода, каждый из которых «воспроизводит» свою особую цивилизацию: лично-именной, профессионально-именной и универсально-понятийной.

Лично-именной социокод был характерен для первобытно-общинного строя, когда каждое имя олицетворяло биографический опыт всех поколений предков. Человек, нарекаемый именем, отождествлял себя со своими предками и помнил их жизненный опыт. «Поскольку жизненный опыт молодого, зрелого и старого человека — разный, то имя человек в своей жизни получал трижды». Так имя выражало социальную структуру прошлого и жизненные изменения опыта настоящего.

Профессионально-именной социокод появился в результате разделения труда. Носителем опыта стала профессия, которая выражала уже совершенно новые социальные отношения, не связанные с жизнью предков. Сами профессии обожествлялись, за каждой стоял свой Бог-покровитель, который выполнял ту же роль передачи опыта (но особого опыта трудовой деятельности), что и раньше имя предков.

Универсально-понятийный социокод появляется с возникновением письменности, текста, который транслирует человеческий опыт. На смену имени и Божеству приходит универсальное понятие, абсолютное и относительное, обозначающее единичное и множественное.

«В современной социальной жизни действуют все социокоды. У каждого из нас есть имя; оно поддерживает «нашу биографию», служит основой эгоидентичности и идентификации в межличностном и институциональном взаимодействии». Сохранился и профессионально-именной социокод, он связан с нашими статусами профессиональной деятельности, он «наследуется личным опытом общения, переживания в цеховой организации и технологии».

Личность во многом определена социальной средой и до рождения самого человека. Но стать личностью не так уж и легко. Задача человека состоит в раскодировании, «распаковывании» заложенных в социальной действительности на-

правляющих, которые в дальнейшем сложатся в законченную личность. Социализация может заключаться в освоении языка и социальных кодов, их восприятии и запоминании.

Личность — это дитя социального мира. Как наиболее полное выражение всего человеческого в индивиде, она, несомненно, должна представлять те неповторимые черты, которые отличают человека от других существ природного мира. С одной стороны, она неотъемлемо связана с человеком, но с другой, ее значение определено обществом, состоящим из людей, которые вкладывают в этот универсальный символ свои представления о человеке и его сущности.

Однако не все ученые согласны с данным социальным подходом к личности. Ряд теоретиков таких, как З. Фрейд, представители школы социобиологии и другие, уделяют символической социальной стороне личности меньше внимания, считая, что в личности могут быть непосредственно представлены генетические и инстинктивные основы человеческого бытия.

Одни ученые — Э. О. Уилсон (социобиология), З. Фрейд (психоанализ) — полагают, что важнейшим источником социализации являются биологические особенности человека, многие из которых входят в его личность, другие — Ч. Х. Кули и Дж. Мид (символический интеракционизм) — считают, что биологические и наследственные структуры человека не оказывают действительно сильного влияния на данный процесс, так как простор для социального воздействия в рамках имеющегося генетического ограничения очень велик. Личность, по мнению представителей символического интеракционизма является социальной производной.

Родоначальником современной проблематики теорий социализации считается французский социолог Г. Тард, который полагал, что основа социализации — это принцип подражания. Подражание он связывал с психологическими основаниями (желаниями, биологическими потребностями) и социальными факторами (престиж, повиновение, выгода).

Социобиология рассматривает соотношение биологического и социального в онтогенезе человека. По мнению социобиологов, генетические программы человека стимулируют или сдерживают его поведение. Такие типы поведения, как альтруизм, способствуют выживанию вида, а кровосмешение вредит этому. В ходе смены сотен поколений проис-

ходит естественное увеличение числа носителей генов, способствующих выживанию человеческого рода, поэтому, например, альтруистические наклонности человека возрастают: «Мы запрограммированы защищать и помогать тем, с кем у нас общие гены» (Э. О. Уилсон).

Однако социобиологи не отрицали влияния социальной среды и обучения на поведение человека. Культурные и биологические структуры развиваются вместе, поэтому поведение человека определяется также внешними структурами окружающей среды — фенотипом. Социализация человека проявляется в освоении социокультурной среды за счет развертывания заложенных в него генетических программ. Чем шире опыт различного вида поведения и особенно общения, тем больше возможностей для раскрытия человеческих predispositions.

Недостатком данной теории является чрезмерное упрощение моделей человеческого поведения, они практически сводятся к инстинктивному и генетически обусловленному поведению животного, которое за счет врожденных программ адаптируется к жизни в окружающей среде. Эта теория не учитывает способности человека к символическому мышлению и рассуждению, а все обучение общественному опыту строится лишь на принципе подражания. К тому же, хотя известно, что людям свойственны некоторые генетически обусловленные рефлексы — моргание, глотание, сосание, — не существует подтверждения тому, что есть гены, определяющие сложную модель человеческого поведения.

Символический интеракционизм вводит в качестве ядра социализации межличностное взаимодействие. «Я» наполняется самоощущениями посредством идентификаций. Коррекция внутриличностного поддерживается интеракцией — взаимодействием, содержанием которого служит восприятие себя в другом. Основой устойчивости, балансом взаимодействия с социумом является ролевое поведение, закрепленное в нормах, символах, институтах».

Один из основоположников интеракционистской концепции социализации Ч. Х. Кули на основе наблюдений за поведением детей пришел к выводу о том, что человек обретает свое «Я», представляя, как он воспринимается другими людьми. Кули назвал этот образ «зеркальным отражением»,

при этом полагая, что как «продукт представлений других людей о нас», его изменение вызывает в нас определенные внутренние ощущения, такие как гордость или унижение. «Будучи ассоциированы с общепринятыми символами, “самоощущения” индивида становится “социальными чувствами”. Социализация индивида начинается в первичной группе (семье), где есть психологический контакт. Индивид развивается от инстинктивного самоощущения до социальных чувств».

В принципе теория Кули не так уж нова. Еще Карл Маркс писал, что «человек родился без зеркала в руках, поэтому человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека; и, лишь признав в другом человека, он затем и к себе относится как к человеку». Марксистская теория личности, поддерживаемая известными отечественными психологами (Э. В. Ильенков, А. Н. Леонтьев, Д. Б. Эльконин, В. В. Давыдов), предполагает деятельный подход к личности. «Личность возникает тогда, когда индивид начинает самостоятельно, как субъект осуществлять внешнюю деятельность по нормам и эталонам, заданным ему извне — той культурой, в лоне которой он просыпается к человеческой деятельности» (Э. В. Ильенков). Однако концепция Кули не уделяет должного внимания активности личности, ограничиваясь лишь ее избирательной ролью (то есть способностью выбора того «зеркала», в которое ей бы хотелось смотреться).

Дж. Мид устранил данный недостаток и дополнил теорию Кули. Личность, по мнению Мида, распадается на два аспекта — «I and Me». «I» — это естество человека, его природная сущность, это действия на основе импульсов, чувств. «Me» — результат социализации. Оно образуется «взглядом на себя со стороны», благодаря ему мы можем контролировать и разносторонне продумывать поведение. Социализация ребенка включает в себя три стадии. Первая стадия — «имитация, или копирование детьми поведения взрослых». Вторая стадия — «игровая, когда дети воспринимают поступки людей как исполнение ролей». На этой стадии возникает способность судить о том, что думает «усредненный человек» — обобщенная личность. Это позволяет ребенку судить о том, кто действует вопреки общепринятым стандартам. Третья стадия — «групповая игра, когда дети осмысливают ожидания целой группы». На этой стадии ребенок мо-

жет принимать на себя роль «обобщенной личности» во время состязательной игры.

Концепция «значимого другого» А. Халлера дополняет две, приведенные выше. «Значимый другой» — «это та личность, одобрения которой данный индивид добивается и чьи указания он принимает. Такие личности оказывают наибольшее влияние на установки индивидов и формирование их собственного «Я»». По мнению символических интеракционистов личность определяется социальной ролью индивида. «Человек есть те маски, которые он должен носить, исполняя свои роли. Персона-личность понимается как репертуар ролей с соответствующими идентификациями. Персональная биография представляется как непрерывная последовательность театральных представлений, сыгранных перед различными аудиториями, всегда требующими от актеров быть тем, кого они играют. Личность — процесс постоянного перерождения в каждой социальной ситуации, связываемый воедино тонкой нитью памяти. Человек социален во всех аспектах своего бытия» (Питер Бергер).

Из вышесказанного следует, что человек — это биосоциальное существо. Биологическое и социальное постоянно соотносятся друг с другом. Человек может испытывать определенные биологические потребности (например, сексуальное влечение) и соотносить их с социальными требованиями (необходимость брака). Человек, рождаясь биологическим существом, с самого своего появления на свет начинает долгий путь приобщения к общественной жизни, сначала неосмысленно подражая поведению своих родителей, а потом самостоятельно конструируя модель своего поведения соответственно занимаемой позиции. Социальное постоянно направляет человеческую активность.

Многие современные психологические и социологические теории отдают предпочтение социальному в человеке, которое выражается в основной и определяющей человеческой структуре — личности. Биологическое ограничивает и в некоторой степени определяет человеческую социализацию. Социальное сдерживает и направляет биологические импульсы человека на полезные для данного общества дела, так накапливается культурный потенциал, и человек все больше и больше становится человеком, сохраняя в себе биологические основы бытия.

А. В. СУХАРЕВ,
доктор психологических наук

В. А. ЛАВРОВА,
кандидат биологических наук

ЭТНОПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В ДИНАМИЧНО развивающемся современном мире, для которого характерно нарастание глобальных процессов в различных сферах жизни мирового сообщества, столкновение экономических и политических интересов сопровождается усилением идеологических противоречий. Наибольшую тревогу вызывает использование религиозного фанатизма в агрессии против стран с высокоразвитой экономикой со стороны стран третьего мира. Политические события последних лет демонстрируют огромное влияние этнического сознания на формирование мировоззрения как бедного населения в странах с преобладанием традиционной культурой, так и выходцев из этих стран, составляющих национальные диаспоры эмигрантов, проживающих на территории других государств. Изучением факторов, составляющих процесс развития этнического сознания, занимается одно из направлений современной психологии — этнопсихология. В круг задач этой дисциплины входит изучение роли этнического сознания в структуре личности и возможности формирования толерантного мировоззрения, которое способствовало бы сохранению стабильности в отношениях между отдельными людьми, относящимися к различным этническим группам внутри отдельного государства, а также между странами и регионами. Данные, полученные в области этнопсихологии, должны быть включены в представления философской антропологии, ведущей поиски разрешения противоречий в области идеологии.

Именно философская антропология создает основу для синтеза знаний о сущности человека, его происхождении и смысле жизни, закономерностях бытия, используя как конкретно-научные знания о человеке, так и философско-антропологические концепции. Она представляет собой не только системное и целое, но и всеобъемлющее знание о мире и человеке в их единстве. При этом философская антропология опирается на естественные и гуманитарные области познания и снимает односторонность и крайности материализма, преодолевая их в рамках взаимодополняющих отраслей философии — философии природы и философии духа. Важный вклад в развитие новых представлений в философской антропологии был сделан исследованиями К. Леви-Строса¹, который работал в области этнологии и структурной антропологии. Он выявил значение мифов, обрядов, обычаев, возникших в этнических культурах, для формирования социальной структуры и показал роль культуры в развитии социальной организации на начальных этапах.

Значение философской антропологии связано также с тем, что она является мировоззренческой основой психолого-педагогической антропологии. Это прикладное научное направление, нацеленное на выработку новых подходов в области воспитания и педагогики; оно оказывается междисциплинарным и использует философские, гуманитарные и естественнонаучные знания. Психолого-педагогическая антропология — комплексное научное направление, изучающее становление человека в процессе развития, воспитания и обучения. Мировоззренческие идеи философской антропологии влияют на воспитательные цели и педагогические установки, разрабатываемые психолого-педагогической антропологией. Данные этнопсихологии также важны для психолого-педагогической антропологии, так как позволяют выяснить закономерности формирования у человека этнического самосознания и сохранения при этом толерантного отношения к представителям других этнических групп. Таким образом, этнопсихологический аспект развития личности должен быть включен как в сферу представлений философской антропологии, так и в психолого-педагогическую антропологию, наце-

¹ *Леви-Строс К. Структурная антропология.* — М.: Эксмо-пресс, 2001.

ленную на формирование современного мировоззрения в процессе образования.

Связь философской антропологии с развитием представлений о формировании сознания человека прослеживается у различных философов. Например, И. Кант в своей работе «Антропология с прагматической точки зрения» рассматривал вопросы о познавательной способности человека и характере становления личности, что затрагивает область близкую к современной психолого-педагогической антропологии². В дальнейшем в антропологической философии происходила борьба различных взглядов на человека и его сущность, выявлялись новые факторы, влияющие на развитие его сознания. Эта работа продолжается и в настоящее время, что оказывает влияние на воспитательные цели и педагогические установки. Еще относительно недавно, в последние десять лет, в нашей стране главное внимание в процессе обучения уделялось почти исключительно конкретно-информационному содержанию естественнонаучных дисциплин. Например, математика, физика, биология и др. занимали большую часть учебной нагрузки. Культурно-этническому аспекту в обучении отводилось относительно небольшое место, в основном в гуманитарных дисциплинах — истории, литературе. Как показали новые этнопсихологические исследования, трудности при ориентации в нарастающем информационном потоке и при формировании идентификации личности связаны с нарушениями в области развития этнического сознания. По-видимому, это должно быть учтено при разработке образовательной концепции в условиях нарастания объемов информационной нагрузки.

А. С. Панарин в своих работах неоднократно указывал на информационные угрозы, с которыми сталкивается современное человечество³. Согласно его представлениям, эти информационные угрозы могут проявляться как в виде ложных идеологических течений, так и в развитии одностороннего научно-прагматического осмысления мира, окружающего

² Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. — СПб.: Наука, 1999. — С. 139—173.

³ Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование. — М.: Алгоритм, 2002.

человека. Таким образом, с одной стороны, это угроза идеологизации, то есть опасность подчинения слепой вере и служению неким абстрактным ценностям, а с другой — опасность принять за истину чисто эмпирический, узконаучный подход к действительности, при котором личность теряет ощущение духовного смысла бытия.

Особенно значимо проявляет себя информационная опасность в условиях процесса глобализации, при котором происходит смешение культур, в связи с массовыми миграциями и информационной революцией, что ведет к утрате морально-этических ценностей, базирующихся в основном на исторически сложившихся представлениях, имеющих этнические истоки. Современная этнопсихология в своих исследованиях стремится определить проявления информационной опасности и последствия ее воздействия на человека. Характеризуя современную эпоху, известный психолог А. Тойнби отмечает «чувство всеобщего смешения», которое представляет собой пассивную замену чувства стиля и проявляется в ходе социального распада в религии, литературе, языке и искусстве, в чувстве «мучительного переживания оторванности от своих корней»⁴. Подобные проявления в области сознания, возникающие под влиянием дестабилизирующей информационной нагрузки, могут приводить и к патологическому состоянию, которое впервые было обозначено французским психиатром В. Морелем как «вырождение».

Согласно определению М. Нордау, под вырождением следует понимать патологическое отклонение от первоначального типа. «Вырождение, хотя бы оно было вначале весьма несложно, включает в себе такие наследственные элементы, что человек, пораженный им, становится все более неспособным исполнять свое назначение и что умственный прогресс, заторможенный уже в его личности, подвергается опасности и в лице его потомства»⁵. Нордау отмечает, что наряду с физическими наука установила и психические симптомы вырождения. «Почти у всех больных этого рода отсутствуют чувства нравственности и справедливости. Для них не существует

⁴ Тойнби А. Дж. Постигание истории. — М.: Прогресс, 1991. — С. 358—415.

⁵ Нордау М. Вырождение. — М.: Республика, 1995. — С. 33.

никакого закона, никакого приличия, никакого стыда»⁶. Этот исследователь выделил два главных признака психического вырождения. Во-первых, это оправдание того, что добро и зло суть понятия совершенно произвольные: восхищение злодеями и их преступлениями, открытие в вульгарном и отталкивающем мнимых красот, сочувствие к проявлению животных инстинктов. Во-вторых, сильно развитый эгоизм и неспособность противиться внутреннему влечению, побуждающему совершить какое-либо действие.

Другим опасным проявлением нарастания скорости взаимодействия культурной информацией в современном мире в связи с массовыми миграциями является «культурный шок». Авторы концепции культурного шока исходят из того, что каждая культура имеет огромное разнообразие вербальных и невербальных символов социального взаимодействия, с помощью которых человек ориентируется и действует в повседневной жизни. От этих осознанных или неосознанных способов взаимодействия и сигналов во многом зависит его психическое состояние. Возникновение несоответствия системы ориентиров условиям новой культурной среды и вызывает у человека глубокое психическое потрясение, обозначаемое как культурный шок. Симптомы культурного шока проявляются в чувстве беспомощности, в стремлении к контакту с представителями собственной культуры, уже долго проживающими в новой культуре, в страхе быть обманутым или оскорбленным, в общем снижении настроения. Эти проявления обусловлены психической реакцией на поток новой информации, справиться с которым человек может только в результате определенных усилий в течение более или менее длительного времени. Действительно, этнопсихологические исследования выявили, что среди мигрантов психические расстройства возникают чаще, чем среди местных жителей. Так или иначе культурный шок является источником стресса, и его переживание связано со значительными трудностями⁷.

⁶ Там же. — С. 34.

⁷ Сухарев А. В. Кросскультурные психологические исследования и анализ психической адаптации человека в условиях кризиса современной культуры. — М.: ГАСК, 2005. — С. 21—25.

Нарушение психической адаптации человека происходит под влиянием увеличения скорости изменений в обществе и связанного с этим нарастания потока информации, которая обрушивается на человека в современном мире. В результате возникает дисбаланс между быстротой перемен в окружающей среде и ограниченной скоростью реакции человека на эти изменения. Это несоответствие проявляется в виде страха перед будущим, обозначаемого как «футуршок». Футуршок обуславливает массовую дезориентацию. О. Тоффлер отмечал, что ускорение темпа перемен есть ускорение процесса получения новых знаний. В результате происходит ускорение темпа субъективно воспринимаемого времени, что проявляется, например, в постоянно обновляемой рекламе, погоне за модой, пристрастии к передвижению на автомобиле. Наиболее значимо это проявляется в условиях урбанизации у жителей больших городов. Психология городского человека резко отличается от психологии человека более традиционного типа, проживающего в сельской местности, с точки зрения способности воспринимать большие объемы информации. В городе поток информации значительно интенсивнее, и городской житель часто уже не в состоянии реагировать на все окружающие его стимулы. «Пока общество, в котором живет индивид, остается стабильным или меняется медленно, столь же медленно изменяются образы, на которых он строит свое поведение. Но, чтобы жить и успешно функционировать в быстро меняющемся обществе, индивид должен обновлять запас образов поведения в таком темпе, который в какой-то степени соответствует общему темпу перемен»⁸. Однако, по мнению этого исследователя, образы поведения поставляются различными субкультурами, которые в результате информационной глобализации существуют в переизбытке. Примерами субкультур являются различные профессиональные группы, общества представителей молодежных движений или группы, объединенные различными хобби (коллекционирование, спорт и т. п.). Эта ситуация порождает поиск идеалов, но часто способствует развитию болезненной бездеятельности. Вследствие этого нарастает процесс индивидуализации, который осложняет достижение идентичности во всех

⁸ Тоффлер О. Футуршок. — М.: Прогресс, 1973. — С. 218.

отношениях. Аналогичные выводы содержатся также в работах Нордау.

В работах Тоффлера демонстрируется, что в психологическом аспекте вследствие футушока увеличивается опасность возникновения нарушения психической адаптированности человека и в итоге развития психических расстройств. Переизбыток информации обуславливает появление у человека состояния избыточной стимуляции, становится причиной усталости, беспокойства, раздражительности и, наконец, апатии. Как установлено в результате исследований в области психофизиологии, так происходит потому, что количество информации, которую человек может получить, переработать и запомнить, имеет определенные ограничения. Хотя у разных людей способности к восприятию информации имеют значительные различия, бесспорно, что переизбыток информации, или «информационный взрыв», является одной из важнейших информационных опасностей. Таким образом, сложившаяся в мире на настоящий момент информационная ситуация демонстрирует наличие различных угроз, опасных для человека. Задача психологии состоит как в выявлении их последствий, так и в поиске выхода из создавшейся ситуации. В результате должны быть разработаны меры по профилактике и защите от информационных угроз, что повышает психологическую адаптацию человека. Также необходимо создать эффективные методы психокоррекции и реабилитации для устранения психических нарушений, возникших под влиянием информационных опасностей.

Тоффлер в своих работах в качестве средств защиты от «информационного взрыва» приводит две группы методов. Это, так называемые методы «буфера» и методы «фильтра». Методы буфера предполагают различные варианты подготовки людей к новой информационной ситуации. К ним относятся модернизации обучающих приемов получения и переработки информации, создание тренингов, повышающих эффективность принятия решений, формирование психологической устойчивости в стрессовой ситуации и т. п.

Методы фильтра направлены на формирование определенных информационных фильтров, которые отсеивают значимые для человека «сообщения» из потока социально значимых сигналов. В качестве таких фильтров могут выступать

различные субкультуры со своими нормами, ценностями, образцами поведения. Таким образом, информационные фильтры можно отнести к групповым методам, которые способны защитить от футуршока, тогда как буферные методы в основном касаются конкретного индивида.

Различные субкультуры, выступающие в качестве информационных фильтров, имеют специфические особенности. Можно разделить их на более стабильные, или этнические, и менее стабильные, например профессиональные, а также «досуговые». Краткосрочные субкультуры не становятся полной психологической заменой традиционных локальных этнических общностей, поскольку они по своей сущности не способны задавать общие жизненные ценности и осуществлять социальный контроль над разнообразными проявлениями жизнедеятельности человека. Включаясь в те или иные краткосрочные субкультуры лишь частично, человек в то же время должен подчиняться требованиям других общественных субсистем. В результате может возникнуть определенное противоречие. Становясь частью этих относительно небольших или «частичных» субкультур, человек стремится повысить степень своего эмоционального и информационного комфорта за счет лучшего взаимопонимания между их членами. Однако односторонность ценностей, лежащая в их основе, отделяет или даже противопоставляет индивида по отношению к более крупным социальным образованиям, что приводит к психологической напряженности и дискомфорту. Кроме этого, в отличие от традиционных общностей краткосрочные субкультуры современного общества могут достаточно быстро изменить свои формы и ценности. Например, в связи с возрастными изменениями индивида, миграциями или сменой профессии. Таким образом, выявляется относительно слабая эффективность «частичных» или краткосрочных субкультур в качестве информационных фильтров.

Ряд специалистов в области этнической психологии полагает, что именно этнос оказывается той субкультурой, которая, сохраняясь в большей или меньшей степени в условиях современного общества, с наибольшей эффективностью способна выполнять функцию информационного фильтра. Согласно мнению А. А. Сусоколова, этому способствуют такие свойства этноса как 1) нормативная целостность; 2) устойчи-

вость этнического статуса личности; 3) стабильность состава; 4) устойчивость во времени. Нормативная целостность группы означает, что этнические нормы и ценности не противоречат нормам и ценностям других групп, составляющих общество и выступающих в форме ограничений по отношению к нормам и ценностям групп профессиональных, «досуговых», политических и других. Устойчивость этнического статуса личности определяется этнической принадлежностью, которая, как правило, базируется на очень стабильных личностных связях и часто оказывается значительно более постоянным свойством личности, чем какие-либо иные качества. Длительное существование этноса обеспечивает устойчивость этнических норм и ценностей, являясь дополнительной психологической опорой для его членов. В отличие от большинства других субкультур современного общества, этнос не может быть создан искусственно и не возникает как реакция на новую информационную ситуацию.

Понимание этноса как «информационного фильтра», по-видимому, объясняет возрастание роли этничности в жизни общества в условиях формирования новой информационной ситуации. Возникновение острой потребности в информационных фильтрах, очевидно, является причиной обращения к этническим ценностям, представляющимися весьма стабильными в стремительно меняющемся современном мире. Функции этноса как информационного фильтра могут осуществляться по нескольким направлениям. Этнос поддерживает среди своих членов представление о приоритете тех или иных общечеловеческих жизненных ценностей. Для индивида, идентифицирующего себя с тем или иным этносом, спектр выбора ценностных и нормативных ориентиров является более узким, чем для человека с ослабленной связью со своим этносом. Более полная идентификация с этносом обеспечивает сужение потока воспринимаемой информации и облегчает адаптационный процесс. В этносе могут иметь место собственные специфические ценности. Ориентация на них также накладывает ограничения на возможное поведение и «отфильтровывает» социально значимые сигналы, ставя в центр внимания информацию, касающуюся собственного этноса, и отодвигая на периферию сообщения, являющиеся существенными для других этносов.

Специфические этнические ограничения накладываются и на инструментальные ценности, то есть на возможные способы достижения целей. Этнические стереотипы поведения, передаваемые из поколения в поколение, делают для представителей конкретных этносов нежелательными или даже неприемлемыми способы достижения своих целей. В каждый исторический период этнос обладает устойчивым набором ценностных ориентиров, этнических символов, что позволяет говорить об определенной соционормативной культуре этноса⁹.

Попытка «гуманитарного» осмысления психологической адаптации человека к культурно-историческим кризисам предпринята Э. Эриксонем в его концепции «психоисторического подхода»¹⁰. Одним из основных понятий этой концепции является «идентичность». Идентичность — это специализированная часть нашего «я». Идентичность личности отражает тот факт, что в непрерывном потоке психических процессов определенное ядро психики остается относительно неизменным и самоидентифицируемым. Каждое общество представляет собой широкий набор идентичностей — от идентичности ребенка, отца, матери до профессиональных, политических и т. д. Человек приобретает идентичность через взаимоотношения с другими людьми, которые его обозначают или идентифицируют, при этом у индивида происходит и самоидентификация. В результате взаимодействия самоидентификации и идентификации другими идентичность становится реальностью.

Рассматривая возрастной кризис идентичности в период 13—19 лет, Эриксон связывает его с явлением «диффузной идентичности». Это состояние проявляется в неспособности интегрироваться в личностное единство, в наличии разноречивых внешних требований и внутренних побуждений. Идентичность по своей природе является социально-психологическим понятием, так как включает в себя два компонента — чувство тождественности собственной личности и социо-

⁹ Сухарев А. В. Кросскультурные психологические исследования и анализ психической адаптации человека в условиях кризиса современной культуры. — С. 28—31.

¹⁰ Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. — М.: Прогресс, 1996.

культурную определенность. Согласно предложенной Эриксоном концепции, исследование психосоциальной идентичности выявляет ее зависимость от трех взаимодействующих факторов. Во-первых, это личностные связи индивида с ролевой интеграцией в его группе. Во-вторых, это влияние направляющих его образов, формирующихся под воздействием идеологий его времени. В-третьих, это его жизненная история, развивающаяся в связи с историческим моментом. Угроза потери идентичности связана с чувством «плавающей тревоги», при которой не определяется ее причина; она также проявляется в виде конкретных страхов. Представляет опасность и формирование слишком широкой идентичности «человека вообще» вне расовых, религиозных и других типов идентичности. Все эти признаки являются симптомами депрессивного спектра, свидетельствующими об угрозе психологической дезадаптации человека.

В определенные исторические периоды происходит радикальное изменение образа мира, рушатся традиционные идеологии, привычный социальный прядок. Воспринимая эти изменения, человек испытывает негативные эмоции — чувства тревоги, страха, бессмысленности существования, — что предъявляет повышенные требования к психологическим адаптационным возможностям данного человека. Такая ситуация ставит человека перед необходимостью поиска нового ответа на вопросы, которые ставит история. Соответствующий ответ предполагает решения, дающие веру и смысл жизни, формирование новых образов поведения. В настоящее время в России значительная часть населения находится в состоянии поиска адекватного ответа и формирования новой идентичности в условиях чрезвычайно резкого перехода от одной идеологии к другой со сменой ценностных ориентиров.

Вариантом коллективной идентичности является этническая, или этнокультурная, идентичность. В целом в большинстве англо-американских исследований этнокультурная идентичность рассматривается как степень принятия отдельным индивидом или группой людей определенного поведения, верования, ориентации на набор ценностей, которые связаны с конкретной этнокультурной традицией, и практического следования им. Исследования показывают, что в эпоху современного кризиса, который характеризуется различными

информационными угрозами, достижение этнокультурной идентичности связано с особыми сложностями. Они обусловлены тем, что в нашем «информационном» обществе нарастает разрушение таких важных для формирования идентичности чувств, как чувство общности со значимыми другими, чувство неразрывной связи с прошлым, чувство преемственной связи с будущим. Таким образом, идентичность проявляется как в «пространственном», так и во «временном» аспектах.

Кризис современной культуры проявляется в виде реакции на резкие изменения отношений человека ко всей полноте этнических признаков — как социально-культурных, так и расово-биологических, а также климатогеографических. В результате происходит осознанное или неосознанное переживание им кризиса собственной этнической идентичности, что проявляется в чувствах страха, вины, неполноценности и пр. В этой ситуации люди начинают искать опору в непреходящих ценностях и обращаются к той реальности, которую можно описать словами Ю. В. Бромлей: «Человечество — это народы»¹¹. Очевидно, что формирование этнической идентичности повышает степень адаптации к неблагоприятным факторам социальной среды.

Анализ рассмотренного «психоисторического подхода» показывает, что информационные изменения в обществе имеют для конкретного человека этнокультурный смысл и требуют от него адаптационных психологических усилий. Каждый элемент «информационного» пространства психики человека может рассматриваться с точки зрения его этнической функции. Исследования в области культурной антропологии показали, что наблюдается нарастание этнокультурной неоднородности как в социальном, так и в индивидуальном аспектах. Поэтому на современном этапе культурно-исторического развития необходимо рассматривать этничность как определенную и неотъемлемую характеристику, присущую конкретному индивиду, с учетом «мозаичности» этнических признаков человека, возникающей вследствие особенностей современного «информационного» общества. Этническая

¹¹ Бромлей Ю. В., Подольный Р. Г. Человечество — это народы. — М., Мысль, 1990.

идентичность, создавая ощущение большей надежности, исполняя роль информационного фильтра, повышает социальную адаптацию личности в условиях резкой смены условий жизни и в результате способствует стабилизации социальной системы в целом. Однако, с другой стороны, этническая идентичность может быть использована для разжигания межнациональной розни. Поэтому важно контролировать и направлять процесс ее формирования.

В теоретическом и практическом отношении актуальной является задача применения этнофункциональной методологии к психическому развитию человека как более соответствующей «информационному» этапу культурно исторического развития.

С конца XIX века в психологической науке достаточно заметны настойчивые поиски наиболее общих закономерностей эволюции в рассмотрении психического развития человека по аналогии с этапами развития животного мира и человеческой культуры. Как известно, биогенетический принцип рекапитуляции Э. Геккеля указывает на повторение последовательности стадий филогенетического развития в онтогенезе. Под прямым влиянием биогенетического закона Геккеля была сформулирована теория рекапитуляции и в психологии, согласно которой онтогенез психики ребенка воспроизводит филогенез «собственной расы». При этом отмечается, что для полноты развития ребенка необходимо, чтобы он переживал древние чувства и точки зрения своей расы. Впоследствии был создан в рамках этнопсихологии этнофункциональный подход, который позволяет учитывать культурно-историческую специфику процесса психического развития¹².

Согласно этому подходу, становление отношений человека к его культурной и природно-биологической среде имеет определенные этапы. Эти отношения в той или иной мере включают сенсорные, эмоциональные и поведенческие компоненты. В частности, появление когнитивных связей представляет собой собственно мировоззрение, тогда как сенсорные и эмоциональные компоненты отношения человека больше определяют то, что называется мироощущением. В исто-

¹² Сухарев А. В. Ведение в этнофункциональную психологию и психотерапию. — М.: ГАСК, 2002. — С. 47—52.

рической и этнологической науках, а также в культурологии большинство исследователей признает наличие стадийности в развитии этнокультурных образований. В их развитии осуществляется последовательная трансформация от синкретического язычески-природного мировоззрения и мироощущения к преобладанию в обществе монотеистического компонента, выраженного в религиозно-этических концепциях, и, наконец, к просвещенному «цивилизованному» и «технологическому» мировоззрению.

В психическом развитии человека соответственно также можно выделить определенные стадии его отношения к этнокультурной и природной среде. Первая стадия обозначается, как сказочно-мифологическая, вторая — как религиозно-этическая и последняя — как технотронно-сциентистская. С позиции этнофункционального подхода содержание и динамика этих стадий имеют определенные этнические функции. При нарушении в прохождении этих стадий, обозначаемом как дизонтогенез, могут происходить нарушения в психике, которые проявляются, например, в повышении «плавающей» тревоги или психосоматических расстройств.

Анализ клинико-психотерапевтических исследований показывает необходимость последовательной проработки стадий этнофункционального психологического онтогенеза с целью повышения психологической адаптации человека. Риск возникновения психической дезадаптации снижается в том случае, если при информационно-воспитательном воздействии, осуществляемом в процессе развития конкретного человека, изначально преобладают именно его родные культура, язык, традиции и т. п.; «общечеловеческая культура» слишком разнородна по своему содержанию и трудна для восприятия. В ней есть элементы как более, так и менее близкие тому или иному ребенку. Соответственно, для усвоения этих элементов требуется различная степень психических усилий. В условиях нарастания информационных потоков в современном обществе крайне необходимо регулировать эти усилия — иначе могут возникнуть устойчивые состояния психической дезадаптации.

Таким образом, в процессе воспитания следует учитывать необходимость последовательной проработки всех стадий развития отношения ребенка к этнокультурной и природной

среде. Особенно в начальный период воспитания должна быть сделана ориентация на традиционные элементы культуры, учитывая сказочно-мифологическое содержание первого этапа. В дальнейшем повышается доля информации, демонстрирующая культурное разнообразие общества. На завершающем этапе акцент делается на включенность народов в общемировую культуру и на достижения в области науки. Очевидно, что, только основываясь на выработке уважения к собственной культурной традиции, можно создать условия для формирования толерантности к другим культурам и приобщения к общемировым ценностям человеческой цивилизации.

Задачу создания методологических подходов и выработки конкретных рекомендаций для осуществления такой стратегии воспитания ставит перед собой психолого-педагогическая антропология. При этом она должна использовать как положения философской антропологии, так и данные психологии, разрабатывая теоретические обоснования воспитательного процесса на современном этапе. В результате можно будет влиять на процесс выработки такого мировоззрения, которое сможет противодействовать религиозному экстремизму. Таким образом, философская антропология, обогащаясь данными этнопсихологии, может способствовать созданию таких форм общественного сознания, которое обеспечивает возможность, как сохранения порядка, так и реализации свободы и прав человека.

Л. П. НАБАТНИКОВА,
кандидат психологических наук

ВНИМАНИЕ В СТРУКТУРЕ ПСИХИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

В КОНТЕКСТЕ деятельностного подхода к изучению психических явлений человека функция внимания развивается в системе деятельностей, реализующих жизнь человека в обществе. Основатель культурно-исторического подхода к развитию психических функций Л. С. Выготский установил, что внешние знаковые системы, такие как язык, жесты, символы позволяют человеку овладеть своим поведением. Общественно-исторический опыт, закрепленный в знаковых системах, усваивается в различном возрасте в ведущих типах деятельности, в частности в игре, учении. Возникновение произвольного социально опосредствованного внимания происходит в деятельности. Вместе с тем эффективность выполнения деятельности определяется вниманием, которое в свою очередь характеризуется комплексом свойств. Устойчивость внимания как способность человека сохранять необходимую интенсивность деятельности длительное время обеспечивает всестороннее изучение объекта и переход к новому уровню познавательной деятельности.

Исследования устойчивости внимания в границах различных психологических направлений отличались вариативностью.

В. Вундт рассматривает внимание как активный процесс и обсуждает вопрос о колебаниях внимания как о его динамических особенностях. Исходя из исследований Вундта, следует отметить, что колебания внимания наблюдаются на протяжении всей деятельности. Вундт подчеркивал невозможность постоянного и равномерного сохранения внимания на объекте.

В. Джемс установил взаимосвязь между устойчивостью и динамическими особенностями внимания. Он считает необходимым стимулировать произвольное внимание. В его тео-

рии получает развитие мысль о важности сохранения устойчивости внимания на объекте в плане познавательной деятельности человека.

Показано, что сохранение внимания на объекте достигается в условиях развития интереса к объекту внимания. Источником интереса служит сочетание в объекте старого опыта и новых впечатлений или взаимосвязь уже имеющихся и вновь получаемых знаний. Согласно взглядам Джемса, устойчивость внимания сохраняется в условиях обнаружения в объекте новых сторон.

Генетический подход к проблеме внимания предложил Б. Титченер. Он выделяет длительность сохранения внимания как важную характеристику, находящуюся во взаимосвязи с интересом к содержанию материала. Показана существенная взаимосвязь между длительностью сохранения внимания на объекте и возможностями познания объекта.

Один из основателей экспериментального направления во французской психологии Т. Рибо в качестве основных признаков внимания выделяет интенсивность и продолжительность. Показано, что внимание поддерживается интересом. Внимание считается устойчивым, если человек в процессе деятельности может отвлечься от раздражителей, не связанных с целью деятельности. При отсутствии или неопределенности стремления заниматься деятельностью внимание теряет устойчивость. Таким образом, у Рибо мы находим характеристики устойчивости внимания и пути его сохранения.

Психологический анализ внимания пополнился положениями генетической теории внимания. Показано, что развитие внимания совершается по типу приобретения новых приемов и способов направления внимания, то есть путем изменения самой формулы поведения. Механизм сохранения внимания выделен как условие познания содержания объектов. В педагогическом аспекте особенное значение приобретает влияние интереса на сохранение устойчивости внимания.

На основании экспериментального изучения колебаний внимания выдвинуто предположение о возможном увеличении длительности актов внимания в зависимости от определенной организации условий.

Представители гештальтпсихологии уточнили научное представление о внимании. Так, К. Коффка определил произвольное внимание как особую силу, активность, направленную на объект. В случае непроизвольного внимания сила исходит преимущественно от объекта. Он утверждает, что определенная организация структуры поля создает условия для функционирования внимания. Так, например, небольшие участки двойных прямых линий выступают более отчетливо, чем линия в целом. Этот факт объясняется особенностями концентрации внимания на небольших участках. Форма, окраска, удаленность и другие факторы определяют структуру поля. Коффка утверждает, что внимание увеличивает расчлененность поля.

В. Келер и П. Адамс показали положительную роль внимания в интенсификации процессов, лежащих в основе восприятия объекта. Оказалось, что под влиянием инструкции, направляющей внимание на структурные компоненты объекта, он выступает с большей ясностью, то есть один из признаков устойчивости внимания доминирует в образовании общего эффекта внимания. Действие концентрации внимания усиливает кортикальные процессы, и, как следствие этого, объект выступает с большей ясностью.

Внимание наделяется созидательными качествами в исследованиях французского психолога феноменологического направления М. Мерло-Понти. Он представляет внимание как трансформацию смыслового поля. Внимание создает ограниченное смысловое пространство. Таким образом, в условиях сохранения достаточной концентрации внимания возможно последовательное развитие умственных действий.

Внимание рассматривается как активное утверждение новых качеств в объекте. Концентрация внимания создает эффект ясности в смысловом поле, позволяя глубоко проникнуть в содержание объекта. Анализ концепций Мерло-Понти приводит к выводу о том, что достаточная концентрация внимания обеспечивает необходимую последовательность в развитии умственных действий.

Особое место в изучении устойчивости внимания как основы познавательной деятельности следует отвести исследованиям французского психолога Г. Рево Д'Аллона, который сделал попытку указать роль схем в организации внимания.

Он предложил классификацию схем внимания, состоящую из восьми уровней — от ощущения до разума. На последнем восьмом уровне слово полностью подчиняет и замещает образную схему. Чтобы стать знаком, необходимо превращение схемы в объект, почти независимый от сознания. Именно таким изменениям подвергаются схемы в процессе своего совершенствования.

На каждом уровне внимание проясняет содержание объекта. Показано, что внимание является деятельностью опосредствованной, то есть совершающейся с помощью вспомогательных средств. Учение Рево Д'Аллона получило большой резонанс в науке. Оно оказало влияние на концепции отечественных исследователей о роли знака в развитии внимания.

В истории развития учения о внимании в зарубежной психологии представители экспериментального направления предложили генетический подход к эволюции форм внимания. Они указали на социальную природу произвольного внимания.

Представителями гештальтпсихологии обнаружен основной эффект внимания — расчленение содержания и улучшение степени ясности воспринимаемого. Опытным путем установлено влияние определенным образом организованной структуры на особенности концентрации внимания.

Ценным вкладом в теорию внимания следует признать учение о схемах, утверждающих внимание как деятельность опосредствованную. Понятие позиции об опосредствующей роли схем позволило зарубежным психологам вплотную подойти к пониманию знака как особого средства в организации внимания.

В современной зарубежной психологии нашел широкое распространение информативный подход к проблеме внимания. В основу положена идея о пропускной способности нервной системы. Отмечается, что процесс внимания связан с релевантностью. Имеется в виду связь предыдущей и последующей информации.

Исторический принцип понимания психических процессов впервые предложен Л. С. Выготским. В концепции исторического понимания психических явлений поведение современного человека является продуктом двух различных процессов — биологической эволюции и исторического развития.

Выготский рассматривает в совокупности рудиментарную низшую форму внимания и произвольное внимание. Согласно его концепции, человек создает внешние средства, позволяющие качественно перестроить элементарную форму внимания.

Употребление особых искусственных стимулов в качестве вспомогательных средств дает возможность овладеть не только вниманием других, но и своим собственным вниманием. Искусственные стимулы Выготский называет знаками. Таким образом, Выготский ввел принцип сигнификации, обозначающий намеренное создание и употребление знаков в целях организации внимания.

Проблема внимания представлена как одна из сторон общего процесса социализации человека в работах Л. Н. Леонтьева.

В филогенезе развитие произвольного внимания как высшей формы поведения обусловлено возникновением трудовой деятельности, обозначающей вступление человека в историческую фазу его развития. Согласно Леонтьеву, в процессе социализации у человека появились своеобразные формы поведения, направленные к овладению внимания. В самых ранних формах коллективной деятельности уже заключена необходимость управления вниманием, поскольку требуется указать цель, привлечь к ней внимание. В истории овладения человеком регуляцией поведения появляется ряд стимулов, которые постепенно приобретают характер условного знака. Так возникает указание как знак внимания. Одновременно с появлением знаковой функции увеличивается продолжительность актов внимания. Закрепляется способность длительное время фиксировать внимание на объекте. Продолжительность, являющаяся признаком устойчивости внимания, имеет прямое отношение к развитию трудовой деятельности, к успехам цивилизации. У полудициализованных племен способность к продолжительному вниманию выражена крайне слабо, то есть признаки устойчивости внимания почти отсутствуют. Переход человека от импульсных затрат энергии к организованному труду Леонтьев рассматривает как переход к высшим формам деятельности внимания.

П. Я. Гальперин считает, что традиционное представление о внимании ставит внимание в зависимость от неопределенных факторов и ограничивает возможность управлять им. Он предложил гипотезу внимания как идеальной сокращенной и автоматизированной формы контроля. Гальперин считает, что проблема содержания внимания как деятельности входит составной частью в общее учение о психической деятельности и в решение задачи повышения эффективности всякого обучения. Внимание подчинено принципу поэтапного формирования умственных действий. Сначала контроль направлен на основное действие как на свой объект. Затем контроль совпадает с действием и, наконец, опережает его. Пока контроль выполняется как развернутая предметная деятельность, он сам требует внимания. Контроль получает форму внимания, когда достигает уровня идеального сокращенного и автоматизированного действия. Непроизвольное внимание рассматривается как контроль, в котором порядок и средства определяются признаками объекта. Внимание считается произвольным, если средства и способ контроля осуществляются субъектом, исходя из требований задач.

Исследованием устойчивости внимания в процессе обучения и усвоения материала занимался С. Л. Рубинштейн. Он полагал, что отношение личности к миру выражено во внимании. Внимание характеризует активный характер протекания познавательной деятельности, поскольку внимание подтверждает связь психической деятельности с объектом. Внимание определяется интересами, потребностями и установками личности, которые вызывают изменение отношения к объекту.

Рубинштейн теснейшим образом связывал внимание с деятельностью. Высшие формы произвольного внимания созданы в труде. В этом утверждении реализуется основной принцип эффективного обучения — единство психики и деятельности. С большой определенностью этот принцип был впервые обозначен С. Л. Рубинштейном и А. Н. Леонтьевым. В аспекте сформулированного принципа высшие формы внимания формируются в деятельности, то есть имеют социальную природу. Наряду с этим введенный Выготским принцип сигнификации деятельности, то есть намеренного употребления знаков как искусственных сигналов, позволил предста-

вить развитие произвольного устойчивого внимания как социально детерминированный процесс. Приведенные положения приобрели решающее значение для дальнейших исследований внимания.

Специальные исследования внимания, предпринятые Рубинштейном, показали, что, отдельные свойства внимания отличаются автономностью. Устойчивость внимания определяется как длительное сохранение концентрации внимания. Концентрированность внимания выражает интенсивность связи с объектом и ограничение содержания или фокус сосредоточенности. Устойчивость внимания не исключает присутствия периодических произвольных колебаний, которые зависят от степени сенсорной ясности или от доминирования тех или иных стимулов.

Очень ценным в теории внимания Рубинштейна является положение о взаимообусловленности устойчивости внимания и продуктивной умственной деятельности: богатство и содержательность интеллектуальной деятельности создают условия для проявления устойчивости внимания.

Экспериментальное исследование устойчивости внимания Рубинштейн предлагал вести по линии изучения конкретных условий, которыми объясняется или значительная устойчивость внимания, или частные нежелательные колебания.

Указывая на существование двух отдельных планов психической деятельности — импульсивной и опосредствованной, — Д. Н. Узнадзе обосновывает свою концепцию внимания. Для актов импульсивного поведения характерна легко осуществляемая последовательность смены операций. Импульсивное поведение находится в зависимости от «актуальной ситуации», окружающей субъекта в данный момент. В основе импульсивного поведения находится установка. Психикой субъекта переживается с достаточной ясностью лишь та информация, которая имеет место в русле его актуальной установки.

Усложнение условий побуждает человека концентрировать внимание на объектах. Способность концентрации внимания в усложняющихся условиях Узнадзе называет объективацией. Он рассматривает проблему внимания в плане первичного сосредоточения «независимо от степени, в какой оно происходит», то есть независимо от глубины концентрации

внимания. Узнадзе считает уровень объективации достоянием человека как существа мыслящего, как творца культурных ценностей.

Н. Ф. Добрынин обеспечил максимальную точность научному понятию внимания, экспериментально исследовал характеристику основных свойств внимания, изучая специфику проявления внимания в зависимости от возрастных и индивидуальных особенностей. Процесс внимания был изучен в структуре многообразия особенностей личности.

Устойчивость внимания определяется как удержание интенсивности деятельности в течение определенного времени. В процессе длительной работы неизбежно наблюдаются колебания устойчивости внимания. Эти колебания можно рассматривать как вполне нормальное явление, присущее деятельности человека в отличие от работы машины. Отмечено, что подобно сознанию внимание движется вместе с выполняемой деятельностью. Постоянное усиление или ослабление концентрации внимания свидетельствует о проявлении динамических свойств внимания.

Экспериментальные исследования Добрынина показали, что устойчивость внимания может сохраняться с достаточной концентрацией до двадцати минут без отвлечения на 1/3 секунды при «оптимальной стимуляции» деятельности. Оптимальная стимуляция, согласно взглядам Добрынина, находится в прямой зависимости от интересов, потребностей и стремлений личности, которые наполняют значимостью деятельность человека.

Добрынин считает необходимым умение разбираться в «степени значимости тех или иных тенденций» и создавать соответствующие условия для укрепления одних и ослабления значимости других. «Принцип значимости позволяет устанавливать причины поведения людей и управлять этим поведением». Таким образом, причиной сохранения устойчивости внимания следует считать определенную значимость деятельности. Принцип значимости организует всю деятельность человека.

Исходя из наиболее значительных теоретических положений, можно констатировать, что в психологии закрепление признаков устойчивости внимания связывается с развитием деятельности и появлением знаковой функции.

Отечественную психологическую науку отличает многоплановый подход к проблеме внимания: внимание рассматривается как функция контроля, как возможность концентрировать усилия на уровне объективации, как качество, обусловленное интересом и потребностями.

В отечественной и зарубежной психологии сосредоточенность, или концентрация, считается определяющим признаком устойчивости внимания. Современная психология характеризуется глубоким личностным подходом к проблеме внимания. Неопределенному термину релевантности информации противопоставляются принцип значимости информации, взаимообусловленность интересов, потребностей и устойчивости внимания.

Вопрос генезиса внимания в детском возрасте занимает значительное место в ряде работ зарубежных авторов. Так, Джемс не только анализирует теоретические вопросы внимания, но и выделяет особенности внимания ребенка и разрабатывает педагогические рекомендации, касающиеся развития произвольного внимания у детей. Вероятно, чем больший интерес представляет объект для личности, тем более интенсифицируется внимание. Такая позиция вполне актуальна.

Генетические принципы развития внимания нашли выражение в научных концепциях Титченера и Рибо. Характеризуя внимание, Титченер указал на существование двух его форм, характерных для различных стадий психического развития ребенка. Первичное внимание вызывается интенсивными раздражителями, которые в силу своих особенностей «пробивают себе путь к фокусу сознания». Первичное внимание является фундаментом для возникновения и развития произвольного внимания. Вторичное внимание является продуктом воспитания. Показано, что весь период учения и воспитания в жизни ребенка является периодом функционирования устойчивого произвольного внимания.

Условия и факторы сохранения устойчивости внимания обсуждаются в работе Рибо. Он рассматривает генезис внимания у детей. В связи с этим неизбежно возникает и проблема устойчивости внимания. Рибо указывает средства сохранения внимания и рассматривает возможности формирования внимания в педагогическом плане. На основе практи-

ческих наблюдений им отмечен факт взаимосвязи устойчивого произвольного внимания и крайней заинтересованности объектом. Вместе с тем наличие объективно существующих колебаний внимания создает возможность продолжительного сохранения внимания ребенка на объекте.

Произвольное внимание в трактовке Рибо — «продукт искусства воспитания». Воспитание произвольного внимания детей состоит из нескольких периодов. Сначала воспитатель воздействует на элементарные чувства ребенка, на врожденную любознательность, пытаясь заставить его сохранять внимание на объекте. Во втором периоде внимание сохраняется и поддерживается чувствами более высокой категории — интересом, соревнованием, чувством долга. В рамках третьего периода внимание поддерживается привычками. Выработавшееся устойчивое внимание к определенной деятельности становится второй натурой.

Мерло-Понти утверждал, что внимание создает смысловое поле, в котором реализуется его активный характер, внимание позволяет ребенку увидеть комплекс новых качеств в объекте. Развитие внимания детей совершается в русле изменения структуры сознания и приобретения нового опыта. Так, например, первоначально ребенок различает только окрашенные предметы. Первое восприятие вполне определенного цвета свидетельствует об изменении структуры сознания ребенка. Первичный неопределенный, слабый опыт различения цветов обогащается новым содержанием. Посредством внимания произошло выделение конкретного цвета, образования в сознании представления о нем, то есть утверждение нового объекта. Таким образом, объект проясняется посредством внимания, которое является «доставляющим знание событием».

Рево Д'Аллон показал значение схем в функционировании внимания. Он описал восемь уровней схем, через которые ребенок поочередно проходит в своем развитии. Первый уровень схем составляют сенсорные образцы, отличающиеся конкретностью. Этому уровню соответствует состояние сенсорного внимания. На уровне перцептивных образов за чувственными данными смутно предстают вещи. Упорядочивающие схемы позволяют ребенку вычленять существенные стороны объекта, пренебрегая побочными.

Применяя аспективные и физиогномические схемы, ребенок видит в объекте определенный аспект или лицо. Голосовые эмоциональные схемы уже являются коммуникабельными, но еще далеки от слова. Следующий уровень характеризуется возникновением различных идей без закрепленного за ними слова. Эти идеи могут быть реализованы ребенком в обобщенных рисунках. На смену только что обозначенным приходят схемы, в которых сосуществуют слово с естественной схемой. И, наконец, слово как схема занимает доминирующее положение и почти полностью исключает образную схему.

Схемы помогают ребенку расшифровать вещь, сосредоточить внимание на реальных предметах с целью их наилучшего познания. Привлекая внимание ребенка к существенным особенностям объекта, схемы способствуют усилению концентрации внимания и усвоению действий, направленных на изучение предметов и явлений.

Рево Д'Аллон выявил роль схем в динамике внимания и в механизме концентрации внимания на характерных особенностях объекта.

Значение игровой деятельности в процессе сосредоточения внимания выявлено К. Бюлером, который стремился дать общую научно обоснованную картину психического развития ребенка. Он рассматривал психику ребенка «не как готовое устройство, а как нечто способное к развитию и нуждающееся в развитии». В сложном процессе интеллектуального развития важную роль Бюлер отводил вниманию.

Самые первые симптомы внимания у ребенка имеют выраженные внешние признаки: при внезапном воздействии раздражений поведение ребенка изменяется: он перестает кричать, у него появляются выразительные признаки внимания. Бюлер отмечает тенденцию к постоянству в тех случаях, когда внешние впечатления способствуют периодическому снятию напряжения. В силу неустойчивого характера внимания противодействие посторонним впечатлениям — задача крайне трудная для ребенка. Ребенок не может продолжительное время выполнять поручения, задания в обычной реальной ситуации, но в игре это становится возможным. Бюлер указывает, что именно в игре происходит переход от произвольной к произвольной деятельности внимания.

Подчеркивая неравномерное развитие свойств внимания, автор отмечает, что в игровой деятельности ребенку свойственна высокая способность к концентрации внимания, являющейся признаком устойчивости внимания.

Развитие произвольного внимания у детей Бюлер ставит во взаимосвязь с умением абстрагировать отдельные моменты сложного содержания. Специфический процесс изолирования он называет абстракцией. Когда изолированное содержание выступает на передний план в сознании, имеется положительная абстракция. Для того чтобы вычленить содержание, ребенку необходимо понять задачу. Условием функционирования абстрагирующего внимания, направленного на частичное содержание, является правильное понимание задачи. Чтобы стимулировать развитие абстрагирующего внимания, следует включать задачи в имеющиеся практические или теоретические потребности ребенка. Сам процесс успешного абстрагирования содержания может осуществляться только в условиях сохранения устойчивости внимания на объекте.

Выявлены интересные факты, касающиеся половых различий внимания. Если объем внимания шире у мальчиков, то способность к сосредоточенности внимания, то есть к концентрации, выражена одинаково у мальчиков и девочек. В связи с этим можно сказать, что потенциальные возможности развития устойчивости внимания приблизительно равноценны у детей обоих полов.

Игра как специфическая деятельность признана условием развития устойчивого произвольного внимания в детском возрасте. Показано доминирующее значение устойчивости внимания в процессе абстрагирования частичного содержания. Устойчивость внимания представлена Бюлером как свойство, которое следует развивать посредством включения материала в сферу потребностей ребенка.

В изложенных исследованиях показано значение фактора сложности материала в развитии признаков устойчивости внимания у детей. Исходя из результатов проведенных экспериментальных работ, следует констатировать, что фактор релевантности информации начинает приобретать все большее значение в процессах концентрации внимания.

В отечественной психологии сложилась теория психического развития ребенка, которая опирается на марксистское положение о «социальном наследовании» психических свойств, об активном «присвоении» индивидом материальной и духовной культуры, созданной человечеством. Выготского характеризует широкий научный подход к проблеме внимания. Так, он придавал вниманию ведущее значение в развитии ребенка. Исторический и генетический подход Выготского, примененный им к исследованию внимания, получил отражение в представлении об этапности развития внимания. Выготский показал динамику формирования культурных форм внимания у детей. Культурное развитие внимания представляет собой эволюцию и изменение приемов направления и работы внимания, а также овладение этими процессами. Выготский указывал, что корни произвольного внимания следует искать вне личности ребенка. При помощи ряда стимулов окружающие направляют внимание ребенка и тем самым учат его пользоваться средствами, с помощью которых ребенок затем сам овладевает своим поведением.

Процесс развития произвольного внимания ребенка с самого начала оказывается в сложной ситуации. С одной стороны, предметы привлекают внимание ребенка, а с другой стороны взрослые стремятся направить внимание ребенка на определенные объекты, используя стимулы-указания. Постепенно ребенок начинает активно участвовать в этом указании, обращая внимание взрослых на интересующие его предметы. Используя вербальные указания, указательный жест, ребенок научается регулировать свое собственное внимание. Таким образом, в ходе анализа вопроса об этапности развития произвольного внимания Выготский выделяет три основных момента: направление внимание ребенка взрослыми, участие ребенка в обращении внимания взрослых на интересующие его объекты, регуляция собственного внимания.

Установлено, что отдельные признаки предмета приобретают для ребенка функциональное значение указания. Признаки выступают как знаки, организующие внимание ребенка. Значительным научным достижением Выготского является понимание произвольного внимания как опосред-

ствованного внешними стимулами и направляющей функцией речи.

Выготский выделил основные этапы развития внимания в детском возрасте. Им показаны роль взрослого как посредника и необходимость педагогических воздействий в процессе качественного перестроения элементарной формы внимания детей в высшую психическую функцию.

Работы Выготского были продолжены А. Н. Леонтьевым, изучавшим преимущественно произвольное внимание и процесс его развития. В соответствии с научной позицией Леонтьева, развитие произвольного внимания в детском возрасте представляет собой процесс приобретения ребенком приемов поведения. Леонтьев построил схему развития внимания в детском возрасте. Согласно его взглядам, взрослые, участвующие в воспитании ребенка, постоянно используют различные стимулы, чтобы направить внимание ребенка на нужные предметы. Показана роль дополнительных стимулов в создании опосредствованной регуляции.

Экспериментально установлено, что уже в дошкольном возрасте появляются предпосылки для развития инструментального употребления внешних знаков.

Выявлены три основные стадии развития опосредствованного поведения. Первой является стадия натуральных актов. Вторая стадия характеризуется доминирующим значением внешнего знака, повышающего эффективность внимания. На высшей стадии внешний знак превращается в знак внутренний, и поведение становится опосредствованным, сигнификативным. Леонтьев приходит к выводу, что внимание ребенка преобразуется из сигнального в сигнификативное.

В аспекте проведенных исследований по формированию внимания и на основе выдвинутой гипотезы о внимании как отдельной форме психической деятельности Гальперин пришел к выводу, что внимание должно быть сформировано в онтогенезе. Взрослые учат ребенка выполнять основную деятельность определенным образом, прослеживая ее отдельные моменты. Подобный подход обеспечивает формирование произвольного внимания вместе с основной деятельностью.

Развитие внимания у детей отождествляется с освоением контроля. Произвольное внимание — это внимание плано-

мерное, поэтому детей следует учить осуществлять контроль над действиями, выполняемыми на основе составленного плана, с помощью определенных способов их применения. Планомерные действия, которые ребенок заимствует у взрослых, являются социальными по природе и происхождению. Действие контроля, посредством которого внимание ребенка направляется на объекты и их различные свойства, сначала осваивается во внешней форме, затем в речевой форме переходит в умственный план и, наконец, сократившись, становится произвольным вниманием. Таким образом, формирование произвольного внимания детей следует начинать с организации контроля, который впоследствии превращается в акт внимания, соответствующий каждому конкретному заданию.

Проблема организации и развития детского внимания разрабатывалась Рубинштейном. Он сформулировал интересные, актуальные в теоретическом и практическом отношении положения о развитии внимания ребенка. Согласно его взглядам, доминирующее значение социальных факторов остается решающим условием развития произвольного внимания в онтогенезе. Развитие внимания осуществляется в процессе обучения и воспитания.

Добрынин устанавливает взаимосвязь между вниманием и мотивационно-потребностной сферой личности. Интерес определяет значимость деятельности и конкретных задач. Исходя из этого принципа значимости, объясняется устойчивость внимания в конкретных условиях деятельности.

Развитие социальных потребностей в общении, познании, обусловлено воспитанием и обучением. В онтогенезе ребенок реализует эти потребности прежде всего в игровой и учебной деятельности. Внимание ребенка концентрируется на объектах, представляющих значимость. Наряду с этим устойчивость внимания становится механизмом регуляции психической деятельности.

Усложняющееся содержание деятельности оказывает стимулирующее воздействие на сохранение устойчивости внимания. Материал, включающий эталоны, знаки, совершенствует действия ребенка, направленные на организацию устойчивости внимания, обеспечивающей овладение объектами социокультурной действительности.

БЫТИЕ: СМЫСЛЫ, СИМВОЛЫ, КОДЫ

Г. Г. КИРИЛЕНКО,
кандидат философских наук

ЖИЗНЬ: ДВОЙНАЯ ПЕРСПЕКТИВА

ИЗМЕНЕНИЕ основной направленности философии, отказ от взятия метафизических высот, от натурфилософских построений, от проникновения в сферу безусловного, должно было изменить и сам способ функционирования категориального аппарата философии. Философия из сферы абсолютного, безусловного, «безосновного» переселяется в мир обусловленного, относительного, ограниченного.

Понятие всеобщего остается в арсенале философии, но теперь оно охватывает лишь сферу известного, доступного, «возможного», то есть оказывается всеобщим при определенных условиях, для данной культуры, данного уровня знания, данной научной дисциплины. Собственно, само внимание к условиям применимости философских категорий и есть выражение того сдвига, который происходит в философии: философские категории задаются вместе с условиями их применимости, вместе с вопросом «как возможно?» Одним из приемов фиксации ограниченности, условности содержания традиционных философских категорий является взятие их в кавычки. Такой прием характерен для постпозитивистской философии, где речь идет не об истине, а об «истине», не о метафизике, а о «метафизике» в узком смысле, ограниченном с помощью конвенциональных допущений. Таким же способом обращается М. Фуко с категорией «природа», содержание которой коренным образом меняется в различные исторические периоды.

Другим способом пересмотра категориального арсенала философии стало введение новых категорий, как бы «по опре-

делению» лишенных ауры абсолютности. Понятие жизни, как долгое время представлялось, и было таким примером нового типа философии. Все «абсолютные» философские построения находятся в неразрывной связи с жизнью, являются ее наиболее поучительными творениями, писал В. Дильтей. Жизнь, лишенная метафизической основательности, жизнь-история, жизнь-время делает относительными все казавшиеся незыблемыми истины. Относительность — атрибутивная характеристика жизни. Но уже при таком стиле размышления, характерном для Дильтея, возникает проблема: введение понятия жизни в арсенал философских категорий призвано было ликвидировать бесстрашие философского ума, пробудить в нем заинтересованность этой близкой каждому носителю этого ума проблемой.

Острота противоречия между жизнью как объектом философского исследования познающего субъекта и «жизнью» как особым состоянием сознания живущего субъекта долгое время не осознавалась. По мнению Дильтея, «великая загадка жизни», «средоточие всего непонятого» заключается в совокупности оппозиций рождения и смерти, мимолетности и тяге к вечному, мощи природы и самостоятельности нашей воли¹. Эти оппозиции порождают различные типы мировоззрений, в том числе и философию. Философия плавно вырастает из загадки жизни, зазор между жизненным переживанием и философией как рационализацией этого переживания — только в «степени проработанности». В перспективе можно выстроить лестницу, иерархию жизненных форм разума по степени удаленности от эмпирического субъекта и одновременно — по глубине проникновения в «загадку жизни». Такое иерархическое построение должно разрешить и проблему «удвоения субъекта»: не два субъекта — эмпирический и трансцендентальный — живут в познающем сознании, но один, делающий рефлексивное отношение орудием жизненного процесса, постоянно расширяющий свои границы, выходящий за собственные пределы, встающий на точку зрения рода, нации, человечества. Недаром описание такой оптими-

¹ См.: Дильтей В. Типы мировоззрения и их обнаружение в метафизических системах. — Культурология. XX век: Антология. — М., 1995. — С. 219—220.

стической версии развертывания жизненного разума сопровождается использованием понятий, несущих оттенки ценностно-окрашенной принудительности. Так появляются понятия «более чем жизни», «сверхжизни», «все-жизни», «открытости», «роскошного расходования жизненных сил» в отличие от их мещанской экономии и т. д. Кстати, это слияние познавательного интереса и ценности, бывшее в прошлой философии исходным образцом развертывания мира, становится в марксизме реальностью будущего исторического состояния. При соответствующем изменении терминологии проект философии жизни мало чем отличается от марксистского представления о возможности совпадения при определенных условиях научной объективности и политических, нравственных, эстетических оценок. Марксизм намного ближе к философии жизни, чем это обычно представляется.

Жизнь как объект теоретического исследования есть дважды препарированный объект: абстрактный объект — жизнь в ее «предельных характеристиках (в данном случае понятия «идеал» и «идеализованный» объект совпадают), представлена к тому же в рационализированных конструкциях — «мировоззрениях». Воздействие жизни на познающего субъекта в этом случае предстает в форме познания жизни как проекции определенного мировоззрения (религиозного, философского, эстетического). Соответственно, идеал познания (возможность совмещения этих мировоззрений) может быть одновременно и идеалом практического преобразования жизни. Все коллизии изучения жизни сводятся к взаимодействию абстрактного понятия жизни, являющейся одновременно и совершенным образом жизни, идеалом, с односторонним и несовершенным представлением жизни в том или ином мировоззрении. Дальше мировоззренчески оформленной жизни такое исследование не идет. Ум занимается привычным делом: с помощью понятий исследуются понятия.

Представляется, что такое сближение жизненного отношения и отношения познавательного не снимает проблему удвоения субъекта, не раскрывает до конца форму и функции мировоззрения в человеческой жизнедеятельности, наконец, не решает в полной мере, без соответствующих ограничений, и задачу избавления от традиционного метафизического «абсолютизма».

Хотя Дильтей говорил о жизненных корнях мировоззрения, все же человек живущий оказывался у него человеком созерцающим, разгадывающим «загадку жизни»; от эмоционально окрашенного, интеллектуально невнятного жизненного настроения (пессимистического или оптимистического) человек поднимается к построению все более стройной системы взглядов, которая возникает в результате «закономерной последовательной работы нашего сознания»². Между «жизненным отношением» и последовательной работой сознания — познавательным отношением — нет принципиальной разницы. Первичные эмоции интеллектуализируются и одновременно теряют свою непосредственность. Эмоция, придающая направленность нашим мыслям, является толчком, стимулом к созданию универсальных мировоззренческих схем. Поскольку эмоция несет в себе специфическое интеллектуальное содержание, которое свидетельствует о значимости для нас происходящего, то содержание первичного жизненного импульса лишь разворачивается в мировоззрении. Но в таком случае «жизнь» как предмет исследования утрачивает свою непосредственность, исследователь изучает не жизнь в ее индивидуальном течении, но различные интерпретации жизни в сознании. Собственно «жизнь» как новый объект исследования фактически забыта, она осталась за бортом гуманитарного исследования, сыграв свою роль некоего импульса для исследования того действительно нового объекта исследования, который можно назвать «культурно-историческая обусловленность познания». То есть с помощью понятия жизни мы сформировали новый объект исследования. Мы изучаем теперь не замкнутую систему «субъект-объект познания», но вписываем этот предмет изучения в культурно-историческую реальность: от мировоззрения мы движемся к культурным традициям, социальным условиям, групповым интересам и т. п.

Смысл введения понятия жизни в философское поле мысли обусловлен стремлением вывести человека за рамки познавательной ситуации, поиском подлинной сферы свободы, творческого волеизъявления, определением области самобытности человека, где он не зажат в рамки идеальных об-

² Там же. — С. 221.

разцов, но и не является случайным носителем животных проявлений. Противоречивость и многообразие определений жизни рассматриваются в качестве ее фундаментальной характеристики, в этом и заключается ее «загадка». Жизнь рассматривается и как первозданный хаос, и как форма самоорганизации, как непредсказуемость и как целесообразность, как творческая активность и как приспособительная деятельность, как повторяемость, постоянное самовоспроизводство и как уникальность, как «природа» и как «культура». Противоречие жизни и культуры давно осознано как противопоставление внутри самой жизни, ибо понятие жизни не тождественно жизни в ее непосредственном переживании.

Понятие непосредственной переживаемости как определение жизни должно было позволить ввести индивидуальное начало в контекст философского исследования: жизнь как средоточие оппозиций соединяет всеобщность культурных форм и одновременно их непосредственную переживаемость. Но «непосредственность», «переживаемость» как атрибуты жизни в последнее время со всей очевидностью показали свою недостаточность как единственных характеристик жизни. Современные медиа сделали «переживаемость» способом создания культурных фикций, мира виртуальности, с помощью «переживаемости» избавляющегося от подлинности. Любые, самые спутанные эмоции, являющиеся источником фантастических образов, благих пожеланий или, наоборот, способствующие пробуждению серии образов зла в нашем сознании, оказываются признаком «жизни»! В этой фантомной жизни, псевдожизни, эмоции, как бы «освящая» всю область «знаемого», желаемого, но не осуществимого, конструируют псевдосубъекта жизни». Следовательно, не просто переживаемость ситуации — признак ее жизненности. Переживаемость может быть следствием срастания эмоций с определенной ситуацией и затем — с перенесением деталей этой ситуации вместе с «прилипшими» к ней эмоциями в совершенно другой контекст.

Можно ли избежать понимания жизни «извне», как локального, эмпирического объекта исследования либо как вторичного конструкта сознания? Конечно, полностью избежать ситуации «извне и изнутри» не удастся. С помощью предлагаемого подхода можно лишь очертить границы того способа

функционирования сознания, которое можно охарактеризовать как «жизнь изнутри». Жизненная реальность — это не просто переживаемость ситуации. Это наличие особого жизненного переживания, которое предполагает переживаемость неразрешимости задачи: отсутствие стандартного решения и одновременно обязательность решения во что бы то ни стало. Причем разрешение этой ситуации происходит в рамках «принудительной мотивации» — страха «не-жизни». Вот что, как можно предположить, есть область «жизни», в какой бы специализированной области не возникала подобная ситуация. Еще одной важной характеристикой такого понимания жизни является обязательный рефлексивный компонент ситуации. Переживание неотделимо от осознания границы жизни — «не-жизни». Не набор характеристик жизни, а именно осознание границы, черты, которую нельзя перейти. В этом смысле идея жизни-потока, жизни-становления, сметающей все границы, засыпающей все рвы прямо противоположна этому взгляду «изнутри» жизни, которому чуждо представление потока времени, для которого есть вечное «сегодня». «Ситуация Золушки», которой мачеха дала множество невыполнимых заданий, это не ситуация выполнения определенного задания (перебирания зерна и т. п.), но ситуация неразрешимости задачи и одновременно необходимости ее решения в целях «выживания». Так обнаруживается еще одна атрибутивная характеристика предлагаемого образа жизни: не только невыполнимость задачи известными средствами, но и обязательность, необходимость ее решения в целях «выживания». Биологизм, который часто рассматривается как одна из версий концепции жизни наряду с концепцией жизни как творчества, жизни как культуры, как жизни духа не есть некая ограниченная версия философской концепции жизни. Биологизм в кавычках, как «биологизм», есть универсальная характеристика жизни как решения задач, решение которых осознается носителем такого жизненного отношения в качестве необходимого условия выживания. Выживание в данном случае может относиться не только к телесным характеристикам; более того, оно «не артикулируется», не дифференцируется на жизнь тела и жизнь души, на жизнь общественную и жизнь семейную. Переживание неразрешимости задачи и одновременно необходимости ее решения в целях «вы-

живания» — это минимальное доступное носителю такого жизненного отношения осознание. Жизнь всегда биологична, если это жизнь, а не односторонняя абстракция жизни, но биологична в особом, ницшеанском смысле, как реалистичное требование невозможного. Конечно, речь идет не о физиологической основе жизни, а об особом состоянии сознания. Самый махровый физиологизм, стремление к реализации низменных желаний в рамках человеческой жизни становится фактом сознания — и в этом смысле человеческая жизнь даже в ее низменных проявлениях внебиологична. Но самые высокие помыслы, самые утонченные фантазии «биологичны» в особом, расширительном смысле, поскольку занимают свое место в решении жизненной задачи. В данном случае в понимании задачи актуальны такие ее особенности, как практическая направленность, уверенность в возможности положительного результата, быстрота решения, поиск средств решения при непроблематизируемости цели.

Итак, жизнь — это особая сфера решения задач, осознаваемых носителем жизненного отношения как неразрешимых, решение которых тем не менее необходимо в целях продолжения жизни. Так понимаемая «жизнь» уже предполагает ее определенное осознание как вневременности, как бесконечно растянутого «сейчас» и потенциально все вмещающего «здесь». В этом смысле каждый из нас — носитель некоего несокрушимого ядра жизненной программы с уходящим в бесконечность защитным поясом гипотез *ad hoc*. Речь идет, конечно, о человеческой жизни, неотъемлемым аспектом которой является сознание. Сразу же возникает законный вопрос: неужели мы постоянно живем в ситуации неразрешимости, как совместить такое определение жизни с рутинностью повседневности, бездумностью праздного времяпровождения, отрешенностью мыслителя, эстетической созерцательностью, наконец, просто долгими часами скуки? Все эти состояния нашего сознания далеки от «бытия-к-смерти»; такого рода накал жизненных переживаний — «экстраординарный» период жизни; и все же особый, только человеку свойственный способ решения неразрешимого есть неотъемлемая сторона проживания жизни.

Феноменология в поисках инвариантов в различных познавательных процессах обратилась к интенциональности

сознания, субъект-объектной направленности человеческой деятельности. Если попытаться найти этот инвариант в различных жизненных коллизиях, то есть попытаться выделить ту смысловую основу деятельности, которая является формой разрешения этих «неразрешимых» противоречий, то изначальная интенциональность сознания как структура познавательной ситуации никак не поможет нам в разрешении жизненной ситуации. Естественная установка, субъект-объектная направленность деятельности скорее углубляет противоречие, нежели способствует его разрешению. Не будет слишком сильным преувеличением мысль, согласно которой многие беды современной антропологической ситуации — одиночество, отчуждение, абсентеизм, абсурдность жизни и т. п. — суть лишь закономерное продолжение, проекция этого субъект-объектного отношения, отношения познавательно-преобразовательного на сферы общения, творчества самореализации и т. п. Превращение естественной познавательной установки в универсальную структуру человеческого сознания — общая духовная основа многих проблем современной культуры. В. Дильтей, один из создателей философии жизни, выделяя типы мировоззрения, вырастающие из жизненного отношения, тем не менее рисует образ субъекта воли, направленной вовне. Однако дело в том, что Дильтей в данном случае пишет не об исходном жизненном отношении, а о последующих, облеченных в слова его рационализациях. Жизненное отношение в своей основе направлено на соединение несоединимого, слияние разделенного.

Представляется, что высвобождение исходной смысловой основы решения жизненных задач затруднено именно универсальной языковой оформленностью, знаковой асимметрией культуры, интенциональностью мышления.

Одним из способов изучения той скрытой жизненной коллизии, которая в современном сознании диффундирует в разнородные пласты культуры, может стать обращение к начальным этапам развития человеческого сообщества, где вторичные структуры сознания, «мировоззрения» не завладели целиком первичной реализацией жизненного противоречия. Более того, можно предположить, что сам способ возникновения «жизни», поскольку она рассматривается как

человеческая жизнь, и ее атрибутивные характеристики — тождественны.

Идею эту можно обнаружить в более или менее отчетливой форме в исследованиях историко-антропологического характера. Наличие смыслового инварианта в работах исследователей различного масштаба, посвященных хотя и близким, но все же различным аспектам антропо- и социогенеза важно в двух смыслах. Во-первых, в качестве традиционного способа обоснования — огласованности с областью исследования, смежной с интересующей нас и принятой за непроблематизируемый фон познания. Во-вторых, сам интерес к предложенному способу понимания жизни у различных мыслителей может рассматриваться как своеобразное свидетельство наличия общих структур реализации исходных жизненных импульсов, для которых не существует культурно-образовательных различий. Такого рода дополнительный аргумент в пользу своего подхода к решению проблемы тотемизма, его развития и форм выдвинул К. Леви-Строс. Приводя близкое его концепции мнение А. Бергсона, далеко не специалиста в этой области, Леви-Строс писал, что мнение полевого этнографа А. Радклифф-Брауна, долгое время изучавшего манеру мышления дикарей и кабинетного философа Бергсона могли совпасть только потому, что Бергсон «сам мыслит, как дикарь»³.

Представляется, что именно идея неразрешимости жизненных задач привычными средствами является одной из доминант в оригинальной концепции жизненных корней «первоначального языка» Б. Ф. Поршнева. Сразу необходимо оговориться, что в данном случае предметом рассмотрения является не концепция первоначального языка сама по себе, но особенности становления собственно «жизни с человеческим лицом». Поршневу рассматривал «первоначальный язык» в качестве достаточно обширного собрания «вещей» — тотемов, фетишей, всех магических предметов. Вещи стали обозначением звуков раньше, чем звуки — обозначениями вещей. Исходные «слова» — это слова без предметных значений; язык обозначает команды, действия, побуждения и торможения — «суггестивные сигналы». Это язык эмоций, а не

³ См.: *Леви-Строс К. Первобытное мышление.* — М., 1999. — С. 104.

образов. Все эти слова-предметы служат одному — они должны помочь человеку выйти из «ультрапарадоксальной фазы». Эта фаза характеризуется как «дипластия». Дипластия — присущий только человеку феномен отождествления двух элементов, которые один другого абсолютно исключают. У животных ультрапарадоксальная фаза — это катастрофа. После первичного срыва два элемента опять разводятся. У человека патология становится нормой, ложится в основу новой системы поведения. «Полустершийся след» дипластии — метафора, закливание. Новая знаковая система — человеческий язык — используется вначале не как знаковая, а как «признаковая». Долгое время нельзя определить, где знак, а где обозначаемое. Сближая, отождествляя несовместимое, праязык использует не только механизм торможения («нельзя»), но и растормаживания («все можно»)⁴. Позже дипластия расслаивается, приобретает несимметричность, интенциональность: формируется однонаправленная система «означающее — означаемое». Ощущение свободы утрачивается, мир приобретает более четкие контуры, закрепляемые с помощью языка в его традиционном бытии.

Мысль о становлении особого, человеческого образа жизни как попытки разрешения неразрешимого можно обнаружить и в концепции В. Вильчека. В основе сближения разнородных вещей, по мнению Вильчека, лежит мимесис, подражание как способ решения жизненных задач, задач на выживание, жизнь по иному плану, отчаянное усилие выжить с помощью ритуальных действий, символизирующих новую жизнь. Титанический образ человека в изображении раннего Маркса — человека, живущего, действующего по мерке любого вида, но ко всему прилагающего свою собственную меру, существа универсального, творческого — и образ загнанного в угол существа, видящего перед собой неодолимую «стену» (выражение Достоевского) сходны по существу, хотя и различны по тональности. Сверхчеловеческая проницательность, творческая широта, богоподобная «незаинтересованность» Марксова человека — это индивидуализированная абстракция, «идеализация». За ней встает иной образ — образ

⁴ См.: Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории. — М., 1974. — С. 446—452.

прачеловека, пробуждающееся сознание которого заставляет его путем проб и ошибок пытаться «жить» по мерке несхожих с ним, но более «удачливых» видов. Там, где в марксизме — антропологическая феерия, современные исследователи видят опасное раскачивание символического маятника. Маятника праязыка между запретом и его нарушением, между торможением и растормаживанием. Труд оказывается следствием такого символического отождествления, а не его причиной. Разрушение биологической основы выживания в стандартной ситуации заставляет прачеловека сделать невозможное — начать жить по чужому плану, плану «успешных» особей другого вида. Конечно, осуществляется это не реальным перевоплощением в сильного, быстрого, легко избегающего опасностей существа, а символическим воспроизведением отдельных внешних, доступных для подражания особенностей волка, льва, медведя и т. п. Там, где процесс жизни должен был бы происходить путем гибели одного вида и возникновения и распространения другого, приспособленности к новым условиям в силу своей биологической организации, здесь осуществляется как некое «преображение»: временно человек получает право быть всем, право на символическую свободу. В «культурологической» притче У. Голдинга «Клонк-клонк» древний человек постоянно «переименовывает» себя, становясь то «Нападающим слоном», то «Шимпанзе», то «Поющим ветром», то «Водяной лапой», то «Раненым леопардом». Мир переполнен именами, которые человек получает «метонимически» — каким-то образом соприкоснувшись то со слоном, то с леопардом, то уподобившись шимпанзе⁵.

Процесс отождествления в первобытном сознании с вещами, растениями, животными — «синхроническое отождествление» — дополняется отождествлением индивида с представителями своего рода — «диахроническое отождествление». Такого рода отождествление рассматривает О. Розеншток-Хюсси как проблему возникновения человека с его стремлением упорядочить мир с помощью выхода за пределы непосредственно-чувственного окружения. Проблема возникновения собственно человеческой жизни для Розенштока,

⁵ См.: Голдинг У. Бог-скорпион. — СПб., 2000.

как и для многих исследователей, — это одновременно проблема возникновения праязыка. Функцию наименования язык приобретает много позднее. Первоначальное его назначение — это борьба с хаосом, с угрозой впадения в дочеловеческое состояние, со смертью. Язык обеспечивает выход за пределы собственной жизни, он сохраняет умершего среди живых, подключаясь к сверхчувственной основе жизни рода: «Язык существует лишь потому, что мы происходим из вечности и уходим в вечность»⁶. Язык вызван к жизни «опасностью» — опасностью небытия, а не разрешением повседневных коллизий.

Следует отметить, что необходимо отличать так называемую мимологию — подражательные теории возникновения языка, так популярные в прошлом, — от понимания «подражания» как одного из способа решения жизненной задачи. Также следует отличать и биологизаторские теории подражания, сводящие высшие проявления социальности к физиологическим механизмам от подражания как рождения символического механизма «жизнеустройства». Понятия подражания и отождествления — это различные понятия. Но в данном случае результат этой подражательной по замыслу (но по существу — знаково-символической) деятельности отождествляется с объектом подражания: подражание в танце отдельным чертам внешности, поведения животного есть основа отождествления с этим животным. Поэтому можно говорить о «подражании-отождествлении» как едином процессе функционирования символического мышления в индивидуальном жизненном процессе. Конечно, сам этот процесс реально более сложен и проходит много этапов. Любой танец лишь выполняет функцию растормаживания, вхождения в мир свободы, мир возможного, а процесс присвоения хотя бы на время тех или иных свойств животного требует дополнительных усилий.

Особую функцию древних символов М. Элиаде определил как способность «взрывать» непосредственную реальность, способность выражать парадоксальные ситуации. Образ Симплегад в античной мифологии как прохода, который невозможно пройти обычным способом, есть выражение необ-

⁶ Розенток-Хюсси О. Бог заставляет нас говорить. — М., 1997. — С. 155.

ходимости выхода за пределы реальности без помощи разума, только одним экзистенциальным напряжением⁷.

Идея подражания привлекла внимание и М. Фуко. Исследуя эволюцию бытия языка в европейской культуре, Фуко на примере эпистемы XVI века рассматривает все ту же проблему начального бытия языка, столь значимую для понимания становления жизни в ее человеческих характеристиках. Фактически Фуко выделяет основные смысловые элементы «жизни» как особого мироотношения. Сначала язык существует в своем исходном бытии, сопричастности миру; первичное слово — как «примета мира», как «клеймо на вещах». Концепция Фуко, непосредственно относящаяся к культуре XVI столетия, помогает раскрыть особенности того особого знания, которое составляет специфику жизни как состояния сознания вообще: «В каком-то смысле этот слой языка является единственным и абсолютным»⁸. В основе познания изначально лежала категория сходства, подобия, можно сказать, подражания вещей друг другу. В этом смысле язык обнаруживает саму программу «выживания» через «чистое», так сказать, подобие, подражание, освобожденное от выяснения причин и степеней этого подобия, от обращения к иным мотивам. Для такого исходного бытия языка, слитого с вещами, существует четыре вида сходства. Первое из них — пригнанность, соседство, касание вещей, через которое передаются свойства от вещи к вещи, устанавливаются родственность вещей, обмен свойствами и всеобщий порядок. Благодаря пригнанности вещей друг к другу разворачивается цепочка сходств в мире, друг за другом следуют подобия, удерживая мировые оппозиции на должном расстоянии, одновременно сближая их, образуя между ними множество посредствующих звеньев. Другая форма подобия — соперничество. Этот вид связи предполагает свободу от ограничений, налагаемых местом расположения вещей, цепь сходств, связи как бы порвана, хотя сходство остается. Вещи уподобляются друг другу без сближения, это как бы естественная симметрия, естественное удвоение вещей. Кто «первичнее», где оригинал, где копия? — это вещи-близнецы. Соперничество образует не

⁷ См.: *Элиаде М.* Азиатская алхимия. — М., 1998. — С. 473—474.

⁸ *Фуко М.* Слова и вещи. — М., 1977. — С. 91.

цепь, а концентрические круги, отражающие друг друга и соперничающие между собой. Третья форма — аналогия, центр всех соотношений. Сходство и соперничество — четвертая форма подобия — обеспечиваются симпатией. Это энергия тождества, притягивающая вещи и уподобляющая их, лишаящая индивидуальности. Антипатия, наоборот, охраняет вещи. Игра симпатии и антипатии лежит в основе всех сходств в мире. Необходимо, чтобы скрытые сходства были зримы на поверхности вещей, мир подобного — это непременно мир примет. Немые отражения удвоены словами, указывающими на них. В таком мире искать знаки — значит искать вещи, являющиеся сходными. «Природа», которую человек прошлого старался познать, есть тот зазор, легкий разрыв между сходствами, который надо обнаружить и преодолеть. Надо найти невысказанное слово, спящее в вещах. При таком отношении к миру свойственно мыслить с помощью категории микрокосма, в котором природа удваивается. Фактически Фуко рисует логическую схему мифа, рассматривая изначальную функцию языка как способа прямого общения человека с миром, вещами как уподобления ему. Достаточно «встроиться» в уже намеченную цепочку сходств, симпатий с помощью языка как видимой стороны вещи, найти посредствующие звенья между основными жизненными оппозициями, найти нужное «место», где сходятся вещи с противоположными свойствами, и загадка жизни разрешена, найден философский камень, человек становится властелином трех царств — минерального, растительного, животного, — достигнуто реальное бессмертие. Но Фуко все же писал о языке как средстве подражания природе в ее цельности, бесконечности, полноте уже в эпоху «мировоззрений», когда исходное жизненное отношение облеклось в форму магических действий, алхимической практики, различных классификаций и тем самым получило особую культурно-историческую форму. Языковая оформленность, характерная для своего времени мировоззренческая наполненность затрудняют обнаружение в таком взаимоотношении человека с миром вневременной, универсальной структуры.

В концепции антропогенеза, которую выдвигает А. М. Лобок, реконструируется «чистая», свободная от исторической оформленности ситуация становления человеческого миро-

отношения. Существует докоммуникационный слой языка, язык индивидуальный, «немой», язык общения человека с вещами. Первое слово — это создание и поддержание у предметов избыточных смысловых полей. Смысловое поле — поле мифа, изначально хаотично, оно определяется многообразием человеческих взаимодействий с предметным миром и только позже упорядочивается и превращается в «рассказ». На ранних этапах истории культура носит «одноразовый» характер: появление сколов-меток на камнях свидетельствует о некотором опыте манипуляций с вещами, «вещах-приметах», которые лишь обнаруживают смысловую избыточность вещи, но скрывают ее от постороннего: это досоциальная культура, «чистое авторство, которое еще не умеет говорить»⁹. Автору дорога парадоксальная идея досоциальности культуры, но не менее интересен и несколько иной аспект предлагаемой концепции. Прежде всего различие языка и речи, понимаемой как чисто коммуникационный аспект языка. Когда моделируется условная «ситуация праязыка», то сколы на камне абсолютно не являются речью, обращенной к другому, они — часть вещи, которая повернулась абсолютно индивидуальной, скрытой от других, стороной к данному человеку. Коммуникативная функция речи оказывается одновременно и ее «онтологической» функцией. Праречь связывает человека с миром.

Что получится, если сопоставить две идеи, связанные с концепцией рождения языка, — идею подражания всех вещей друг другу, сходства, родства вещей в мифологическом сознании и идею изначально индивидуального характера установления этих взаимоотношений, изначально невыразимости взаимосвязей человека и мира, но уже носящей внебиологический, неинстинктивный характер? Избыточный неоформленный, немой смысл вещи, срастание этих избыточных смыслов-примет с самими вещами, неумение отделить их от вещи в коммуникационном акте, это и есть обнаружение индивидуального, а поэтому тайного, скрытого сродства между автором метки, меткой и предметом. Это возможность удержать предмет в своем смысловом поле, поле своей активности, это расширение своих возможностей: мое — значит часть меня.

⁹ См.: Лобок А. М. Антропология мифа. — Екатеринбург, 1997. — С. 398.

Можно предположить, что изначальные связи человека с миром носят такой «авторский» характер (конечно, от всего сложного комплекса предпосылок мы абстрагируемся, берем ситуацию изолированно от среды, обстоятельств, истории). По крайней мере, можно сказать так: индивидуальное мироотношение несет в себе изначальный слой такого «мгновенного мифологизирования», определяемого потребностью постоянного обнаружения себя живущим через воссоздание, пересоздание и поддержание непрерывного семантического поля, представленного в знаках, «нанесенных» на любой материал — будь то человек, вещь, животное, идея. Но это не знаки-коммуникаторы, не знаки «речи» как интерсубъективного аспекта языка. Это знаки — особые жизненные символы, образующиеся часто вопреки интерсубъективному аспекту жизни. Жизненное переживание, переживание чувства жизни, и есть реализация такого символического отношения, не дифференцирующего признаки вещей и знаки вещей. Может, призыв «назад к вещам», помимо прочего, несет в себе еще и смысл возвращения к такому, не односторонне направленному, не интенциональному, обратимому отношению, принципиально хаотичному и непрерывному. Если в указанных концепциях рассмотрены некоторые смысловые особенности особого жизненного отношения, то в концепциях Поршнева, Вильчека выявлена неотделимость такого первичного мифа от самой сущности жизни: миф, еще не наделенный интерсубъективным языком, первичный, немой миф есть необходимое средство решения того класса задач, которые можно охарактеризовать как неразрешимые.

Можно, очевидно, говорить о двух тенденциях решения жизненных задач и, соответственно, кодов этих решений. Один путь — «путь возможного», путь отсроченного решения, достаточно долгий путь, способствующий выживанию рода, — путь познания, труда, социальных преобразований, Это путь закономерного, причинно обусловленного развертывания возможностей человеческой предметной деятельности закрепленной и осознанной в интерсубъективных мировоззренческих образованиях, выраженной в языке. Этот путь невозможен без формирования субъект-объектной структуры деятельности.

Второй путь — «путь невозможного», путь постоянного удержания в индивидуальном сознании состояния неразрывности с миром и постоянства пребывания в мире. Это путь «индивидуального символизма», это выход за рамки наличной ситуации, вписывания себя в иную систему связей — путь мифа. Но речь идет не о достаточно систематизированных мифологических представлениях; правильнее будет использовать понятие *первичного мифа* — «немого» языка и мгновенной мифологии, еще не воплотившихся в сложную, детально разработанную совокупность мифологических представлений. Исходя из сказанного выше, логично было бы предположить, что второй путь на самом деле является первым исторически, а также наиболее фундаментальным смысловым слоем человеческого сознания и в настоящее время. Почему же обнаружение этого архаического слоя столь затруднено, не отошел ли он в прошлое, уступив место интенциональности естественной установки? Последняя мысль стала почти аксиомой современного философского мышления. Правда, есть еще одна концепция, автор которой обращается к проблемам, возникающим в результате конфликта двух типов взаимоотношений с миром.

Концепция «двойного кодирования» англо-американского философа, антрополога, психолога Г. Бейтсона представляет собой компромиссный вариант между идеей «первичности» неинтенционального, мифосимволического отношения человека к миру и идеей «естественной установки», заключающей в себе изначальную направленность человека на объект. Гипотеза предполагает относительно самостоятельное существование двух типов коммуницирования человека с миром и с себе подобными, закрепленных соответственно в прямой, инструментальной и символической, невербальной форме. Обращение к языку животных позволяет понять ту ситуацию, в которой необходимо использовать невербальную коммуникацию «Дискурс невербальной коммуникации связан именно с вопросами отношений — любви, ненависти, уважения, страха, зависимости и т.д. — между Я и vis-à-vis или между Я и окружающей средой»¹⁰. Этот дискурс независим от чисто познавательной ситуации. И только позже предметный язык

¹⁰ Бейтсон Г. Экология разума. — М., 2000. — С. 377.

и язык оценок, эмоций, «отношений» образуют единую знаковую систему. На примере «языка» невербальной коммуникации животных, Бейтсон показал, что язык отношений — это иконический язык. Но сигналы животных — это подражание не миру, но своему отношению к миру, это подражание переживанию. Так, галки показывают друг другу, что «Лоренц — поедатель галок», не симуляцией акта поедания галок, но симуляцией своего отношения к Лоренцу, которое выражается в агрессивных позах. В основе этой коммуникации лежит отношение «часть — целое». Возможность отделения части от целого в человеческом мире — это исток различных видов искусства, по мнению Бейтсона. Таким образом, искусство — вот та единственная сфера, где сохранился этот иконический язык в обособленном виде. Если говорить об эмпирически доступной знаковой форме такого «языка отношений», то с Бейтсоном можно согласиться; внешняя миметическая оформленность человеческих переживаний реализована в искусстве. Но эмоции, «отношения» к миру и к себе подобным и в настоящее время составляют необходимую часть жизни как переживания, пусть и лишенную художественной выразительности! Жизнь как состояние сознания, как особое жизненное переживание нельзя разделить на «познание» и «отношения». Но искусство как бы накладывает руку на эту важнейшую сторону жизни. Складывается парадоксальная ситуация: индивидуальное выражение чувств осуществляется, повторяя в значительной степени, воспроизводя эту вторичную форму, закрепленную искусством. Художественное оформление, обособленное от реальной жизни «языка отношений», явно манифестируется, тогда как индивидуальная жизнь остается без языка или же заимствует формы выражения у других специализированных «вторичных» по отношению к ней форм деятельности — религии, философии, искусства. Учитывая сказанное, можно не настаивать на приоритете какой-то одной из исходных диспозиций сознания — «естественной» интенциональности, субъект-объектной структурированности сознания или не менее естественной «первичной мифологии», исключаящей интенциональность, — но как минимум говорить о двухступенчатой иерархии мировоззренческих «диспозиций». Основная проблема для современного исследователя заключается не столько в выборе

приоритетов, сколько в изучении взаимной корректировки этих двух установок в уже «ставшем» сознании.

Пытаясь найти переходную форму между этими двумя «языками», Бейтсон обращается к анализу сновидений. Он ищет промежуточные формы между невербальным иконическим кодированием и вербальным кодированием — человеческой речью; формы, способствующие сдвигу, смещению от изображения отношений к изображению предметного мира. Сновидение не дается вместе с интерпретирующим его контекстом, в нем нет односторонней направленности от субъекта к объекту, нет отношений «означающее — означаемое», нет указания на место и время происходящего. Оно выключено из режима культурно, рационально оформленной реальности. Это мир возможностей, которые не могут быть помыслены в однонаправленном дневном сознании. Сновидение в основном не содержит сообщений, идентифицирующих происходящее с реальностью, сновидение не может утверждать или отрицать — дело интерпретации — день. В сновидении отсутствует метакоммуникативный контекст. Все переводы произвольного и неосознанного иконического сообщения на язык сознательного намерения будут его искажением. Но и использование продуктов рационального мышления, перевод их на «язык отношений» также коренным образом меняет их смысл.

Можно представить схему взаимодействия этих двух типов выражения отношения человека с миром несколько по-иному. Сновидения — не столько промежуточное звено, сколько одна из немногих форм, где первичное жизненное отношение всплывает без привычного интерсубъективного оформления. Хотя в современной культуре мир общезначимого, мир рационализированных отношений все же вторгается в сновидение двумя путями: через почти принудительное своим же «дневным» сознанием истолкование сна (в качестве предсказания, в качестве обусловленного прошлым «не так, как надо, прожитым» опытом, в качестве скрытого желания), а также через использование в самом сновидении культурных форм из «большого мира».

Но почему сохранился этот «параязык», язык символический, магический? Трудность фальсификации этого языка связана с тем, что механизмы его плохо поддаются волевому контролю, средства слабо осознаются, они как бы слиты с эмо-

циями, выражение укоренено в невербальных телесных практиках, превратившись в квазиприродное явление. Но именно такой «искренний» язык необходим для адаптации к среде, где распознавание внешней реакции на индивидуальное действие есть условие эффективности жизненного процесса, выживания. Слабая осознанность, спонтанность, очевидная интерсубъективность (понятно без слов) такого параязыка наряду с его жизненной необходимостью являются условием его консервации в человеческом мире. Жизненно-адаптационные функции параязыка определяются не только потребностью в регулировании коммуникационного процесса, но и потребностью индивидуального решения основной жизненной задачи в целом — возможности совмещения конечного и бесконечного, своего и чужого, живого и неживого. Я и не-Я.

Где еще можно обнаружить следы этого немого языка жизненного мифа, первичного мифа? Гельдерлин считал, что изначальный опыт мифического в первоизданном виде содержится в греческом мифе. К. Хюбнер, анализируя творчество Гельдерлина, с симпатией писал о пронизательности поэта, передающего «всеобщий опыт», произвольные и изначальные движения души в форме особых впечатлений о сверхъестественных связях, скрепляющих мир. Современные люди создают почти непреодолимое препятствие, «не позволяющее нам предоставить мифическому место в самих себе, освободить его, избавить от пут»¹¹. Однако миф «культурный» все же далек от изначального всеобщего опыта. Он тематизирован, превращен в рассказ, является продуктом компромисса между стихией первичной мифологизации и рациональным началом.

Кроме искусства, древних мифов, сна, жизненное отношение во всей его первоизданности предстает особым способом в аномальном сознании как своего рода доказательство от противного. Психические аномалии — это нарушенное, искаженное жизненное отношение. Представитель глубинной психологии Ф. Риман рассматривает психические нарушения как нарушение исходной связи с миром, которая не контролируется индивидом в полной мере, «дана» ему в символической форме¹². Интересен «астрономический» образ, представ-

¹¹ См.: Хюбнер К. Истина мифа. — М., 1996. — С. 18—19.

¹² Риман Ф. Основные формы страха. — М., 1998.

ленный Риманом в качестве аналогии человеческих взаимоотношений с миром: внутренняя жизнь индивида подобна вращающейся вокруг собственной оси Земле. Как и небесные тела, человек есть поле действия центробежных и центростремительных сил, то сжимающих, минимизирующих его существование, то развертывающих его возможности в мире. Человек символически «сцепляется» с миром в процессе такого непрерывного самовращения, непрерывность такого вращения — залог человеческого пребывания в мире. Однако силы, владеющие человеком, имеют противоположную направленность, и это не удивительно: та сверхзадача, которую пытается решить человек на протяжении всей своей жизни, — закрепить себя в этом мире, сохранив свою индивидуальность, — задача победы над смертью несет в себе «невозможность», неразрешимое противоречие. Как много лет назад человеческий предок в безнадежном усилии выжить создал новый, идеальный план жизни, так и человек, наделенный разумом, владеющий культурными кодами, решая задачу выжить, постоянно воссоздает иной план реальности, «не занятый» наукой, здравым смыслом, искусством, традицией. Если в далеком прошлом результатом такого отчаянного порыва было создание языка, культуры, труда — социальной реальности, — то ситуация для «ставшего» человека противоположная — «дерационализация» реальности, возвращение к немому, «авторскому» праязыку. Отказ от вторичного «культурного мифа и возврат к мифу первичному, хаотичному, несистематизированному, ситуативному, не допускающему проникновения разума. Такой дерационализированный миф позволяет путем непрерывности воссоздания символических отношений с миром и одновременно их хаотичности, ситуативности, обратимости «разрешить» то противоречие, с которым не может справиться разу, — совместить конечное и бесконечное, время и вечность, индивидуальное сознание и сверхсознание, ограниченное целое человеческой жизни и универсум. Простое означивание для такого жизненно-символического отношения оказывается меткой присутствия в мире, связью с миром. Первичный миф подобен нескончаемой детской «считалке», в которой осуществляется «связывание» мира через прикосновение, — закончится считалка — и ты выпадаешь из мировой связи, тебя начинают искать и обяза-

тельно найдут. Индивид оказывается в центре своего рода непрерывного вихря означивания, клинамена, где метки-переживания «прилипают» к вещам, постоянно подтверждая существование их носителя, связывая в одно целое элементы душевной жизни и элементы вещного мира. Создается своего рода смысловая переплетенность людей и вещей, событий, возникает непрерывное семантическое поле — та реальность, которая постоянно воссоздается человеческим сознанием, часто вопреки общезначимым смысловым структурам.

Психические нарушения можно представить как нарушения непрерывности этого особого семантического поля, стремление подчинить его определенной ограниченной схеме, сделать непротиворечивым. Фактически, это неверные решения основной жизненной задачи, представленной в разных формах «экзистенциального страха» — страха несуществования. Безумие есть наиболее радикальная и последовательная попытка «выпрямить» человеческое сознание, довести до логического конца те противоречивые жизненные установки, которые поселились в человеческой душе. По словам Г. К. Честертона, только доля мистики сохраняет людям разум, «в равновесии очевидных противоречий — сила здорового человека». «Обычный человек всегда был в здравом уме, потому что он всегда был мистиком. Он всегда стоял одной ногой на земле, а другой в сказке»¹³. Для шизоидного типа личности такое решение лежит на пути разрыва с предметным и социальным миром, окружающий мир рассматривается как угроза. Для депрессивного типа личности главной задачей оказывается уменьшение дистанции между Я и не-Я, что сулит жизненную безопасность. Страх перед временным, преходящим лежит в основе навязчивых состояний, перед внезапностью и неизбежностью конца. Для носителей такого рода состояний характерно стремление к постоянству, к повторяемости, к «продолжению», к узнаваемости ситуации. Истерический тип личности, напротив, страшится неуклонности законов, сложившихся правил. Чем больше стремление к свободе, к новому, тем больше страх перед определенностью, конечностью, ограничениями. Разум с трудом справляется с теми противоположными тенденциями, которые за-

¹³ Честертон Г. К. Вечный человек. — М., 1991. — С. 373.

ложены в решении основной жизненной задачи. И если на абстрактном теоретическом уровне разрешение этих противоречий может стать предметом теоретического анализа, то на обыденном уровне с этим справляется «мгновенная метафизика», погружающая сознание в мифосимволическим образом воссозданную вечность, где сходятся все противоположности. Игнорирование этой неинституализированной реальности, попытка «выпрямления» отнюдь не прямых путей выживания человека в мире и есть «методология» функционирования аномального сознания.

Первичный жизненный миф может быть назван основой жизненного мира индивида. Постоянная «переключка» человека и предметного мира, их взаимное «разглядывание» друг друга, обратимость, непрерывность такого мифа, отсутствие смысловой связности этой символической деятельности — все это характеристики «жизни изнутри».

Можно ли сопоставить такое жизнестроительство с различными вариантами философии жизни, *можно ли совместить характеристики живущего сознания с мыслью о жизни?* Стало общим местом рассматривать всякое познание социокультурных объектов как самопознание, в связи с чем полагается социальная нагруженность такого познания как изначально заданный субъективизм такого рода теоретической деятельности, его «заинтересованность», односторонность и субъективность. Другой подход — это рассмотрение жизни принципиально вне ее индивидуального бытия. Индивидуальные проявления жизни в данном случае суть лишь эмпирическое наполнение величественной схемы жизни как процесса. Оба эти подхода не видят непреодолимой черты, непреодолимой грани между теоретическим исследованием жизни и «практическим» жизненным сознанием. Либо исследователь оказывается в тисках своих жизненных интересов и лишь артикулирует их. Либо действующий индивид есть проекция законов «сверхжизни», «более чем жизни», определенных на теоретическом уровне.

В истории культуры представлена концепция «третьего пути». В этом случае зазор, существующий между жизненным сознанием и теорией жизни осознается и преодолевается в процессе духовной эволюции индивида. Н. А. Бердяев скептически относится к такой возможности, рассматривая чело-

веческую жизнь, человеческую историю как серию неудачных попыток достичь совершенства. Х. Ортега-и-Гассет считает жизнь загадкой, волнующей драмой, конец которой неизвестен. Представитель гуманистической психологии А. Маслоу строит, по его собственным словам, «новую философию жизни», в которой нарисована утопическая картина будущего («эзупсихия»), которое наступит, когда большинство людей перейдет от «дефицитарной» модели познания и переживания к бытийному переживанию¹⁴. Дефицитарные переживания основываются на отсутствии чего-либо и представляют содержание обыденного житейского опыта — стремление к безопасности, поиску защиты, страх свободы и обособленности; они как бы центрируются вокруг субъекта. Бытийные переживания предполагают творческий рост, спонтанность, идентификацию субъекта и объекта, всеединство, способность увидеть объект вне связи с человеческим. Поиск безопасности уже не интересует субъекта; в эстетической деятельности, религии, творчестве, любви человек погружен в бытийные переживания. Духовное развитие человека идет от жизни как стремления к безопасности к бытию как творчеству, расходованию сил. Бытие «перерастает» жизнь, человек становится «богоподобен». «Жизнь» и «бытие» лежат на одной прямой. В этом же духе много лет назад критиковал Луначарский Авенариуса за приземленный принцип наименьшей траты сил, который человек должен перерастить, вступая на путь траты, путь жертвы, а не обмена. Сам Маслоу говорит об утопическом характере такого роста. Не оценивая практическую возможность такой перестройки внутренних структур индивида, можно с очевидностью увидеть явное смещение уровней исследования: собственно жизненные потребности «отключаются», отодвигаются в сторону, и индивид переходит совсем в другой режим деятельности. Потребность в безопасности не может быть удовлетворена раз и навсегда, она присутствует в любом акте человеческой деятельности. «Духовные упражнения» в духе Ст. Грофа, пребывание в «другой реальности» К. Кастанеды могут таить не меньшую опасность, нежели угроза физическому существованию, и жизненный разум индивида так или иначе сигнали-

¹⁴ См.: Маслоу А. По направлению к психологии бытия. — М., 2002. — С. 7.

зирует об этом! В известном смысле речь идет о разных субъектах, живущих в одном индивидуе. О субъекте, озабоченном решением жизненных задач и субъекте трансэмпирическом, носителе идеалов, ценностей культуры, оценивающим, познающим жизнь и задающим ее «размерность».

Принципиальное различие двух «измерений» в понимании жизни крайне неохотно признается нашей интеллектуальной традицией, которая, несмотря на все заверения в собственной неклассичности, все же стремится к целостности и завершенности. Может, в этом также проявляется особенность науки как части жизни, не желающей отказываться от классического идеала познания, выражающего стремление к окончательности, абсолютности, завершенности? Однако рассмотренные три формы редукционизма, который при всех оговорках вполне «извинителен» в рамках научного исследования, неправомерно сближают не теоретическое и эмпирическое, а теоретическое и внерациональное. Хотя контакты между этими формами знания возможны, но как индуктивные обобщения, так и дедукция здесь бессильны.

Понимание модусов жизни в этих двух плоскостях несоизмеримо. Одним из главных достижений философии жизни Г. Риккерт считал понимание жизни во времени в связи с мировым целым. Для Г. Зиммеля жизнь представлена в образе потока. Дуализм жизни и смерти представляется преодоленным, земная человеческая жизнь есть лишь фрагмент целого, смерть — способ структурирования единой жизни на отдельные индивидуальные фрагменты. Индивидуальное начало жизни — это лишь один из механизмов осуществления жизненного целого. Жизнь на этом уровне — это «освободившееся от жизни содержание» (Зиммель).

Жизнь, взятая изнутри, не способна узнать себя в этом отделившемся от нее содержании. Смерть здесь — не структурный момент жизненного потока, но главная опасность, с которой не может смириться мысль. Дуализм жизни и смерти, исчезающий на этажах «метажизни», в данном случае предстает во всей своей непримиримости. Попытка победить смерть — это и победа над временем. Время, рассматриваемое как величайшая ценность на метауровне, на уровне собственно жизни вызывает крайне противоречивые переживания. Мысль на службе у жизни прибегает к самым разнооб-

разным уловкам: растягивание времени до бесконечности, попытка остановить мгновение, движение времени по кругу, вечное возвращение, замедление и ускорение времени, параллельное время — все это способы победить время.

Почему вообще возможно такое резкое расхождение, если, согласно общепринятому, теоретик находится под постоянным воздействием его собственных житейских обстоятельств? Призрак своеобразного интроспекционизма «наизнанку» мешает в этом случае воспользоваться всеми возможностями теоретически рефлексивного сознания. Рефлексия не тождественна интроспекции, для которой само различие «извне» и «изнутри» не имеет смысла, поскольку «изнутри» можно познать жизнь адекватно и окончательно. В нашем случае то же совпадение сохраняется, но в «отрицательном модусе»: ничего нового я как исследователь не могу увидеть в «жизни» как моем личном переживании.

Рефлексивное отношение позволяет зафиксировать «жизнь» как состояние сознания изнутри, как особую реальность, не претендующую на безусловность. «Теоретик» — носитель рефлексивного сознания — не является частью жизненной ситуации — ситуации выживания. Первичный уровень рефлексии, метауровень-1, опирается на иную, созерцательно-отстраненную установку сознания. Другой уровень рефлексии — «внешний» уровень», метауровень-2. Здесь исследование выходит за границы «ситуации данного субъекта», исследователь может апеллировать к разным слоям культурно-исторической реальности, особенностям биографии, наследственности, воспитания и т. п. Однако такая «гносеологическая терапия», помогающая понять индивиду культурно-исторический смысл своего жизненного переживания, не меняет его направленности.

Метауровень-2, казалось, должен позволить увидеть жизнь в ее социальных истоках и исторической перспективе. Философия жизни избирает эту категорию в качестве «окончательной» объясняющей матрицы, гипостазировать жизнь. Фактически за «жизнью» просвечивает «бытие», безусловное и безначальное. Формула «жизнь как метафора бытия» соответствует именно такому, «внешнему», пониманию жизни, принимающему жизнь в ее истоках и перспективах как эмпирическую данность и философско-теоретическую модель.

В разнообразных жизненных метаниях просвечивает некая общая структура, направление, повторяемость жизненных форм — «бытие». Задача упрощается в связи с тем, что метауровень-1, избранный в качестве эмпирического базиса, уже оформлен рационально, закреплён в особом объективированном «переживании», мировоззрении, автобиографии, художественной реконструкции внутреннего опыта.

Жизнь, рассматриваемая изнутри, как опыт индивидуального сознания в смысловом отношении ориентирована противоположным образом, она недоступна созерцательной установке метауровня-1. Повторяемость, единая направленность, структурированность на этом уровне рассматривается как безысходность внешнего, закон смерти и забвения, против которых и необходима особая жизненная стратегия. Именно бытийные характеристики — неизменность, абсолютность, вневременность, бессмертие — есть сверхзадача жизни. Не жизнь в ее несовершенстве «подгоняется» под бытие, представляет бытие, но бытие уже есть основное содержание жизни. В этом смысле становится более понятной мысль Витгенштейна, согласно которой человек возникает на границе: эта граница и есть столкновение противоположно направленных перспектив понимания человеческой жизни. Перефразируя мысль Фуко, можно сказать, что исследование жизни занимает пространство, которое простирается между тем, что означает жизнь в ее данности человеку, и тем, что позволяет человеку узнать, что такое жизнь¹⁵. Формула «жизнь познает жизнь» намекает не на трудности дистанцирования субъекта эмпирического от субъекта трансцендентального, который никак не может очиститься от своей эмпирической нагруженности. Проблемой является не дистанция, которую трудно установить, но граница, которую невозможно перейти.

Одним из возможных подходов решения проблемы может стать понимание способа решения жизненной сверхзадачи как исходной структуры человеческого сознания, в отличие от интенциональной направленности «естественной установки». В соответствии с попыткой представить решение жизненной задачи как задачи в ситуации невозможного, можно

¹⁵ См.: Фуко М. Слова и вещи. — С. 449.

говорить о решении такой задачи как коренной перестройке смыслового поля, перекодирования самой ситуации, создания новой реальности, в которой невозможное станет возможным. Такого рода решение лежало в основании самого возникновения человеческого сознания, его языка, культуры. Но и в период ставшего человеческого сознания модус «невозможности» не исчез из жизни. Постоянное превращение жизни в бытие, ускользание от рокового несовершенства жизни становятся возможными только в «режиме мифа». С помощью мифосимволического молчаливого языка и конструируется та реальность, в которой осуществляется невозможное. Однако речь идет не о мифе вторичном, мифе, закрепленном в коллективном сознании, мифологической картине мира. Ему трудно соперничать с миром артикулированных символических форм, культурой, он гибнет под напором рациональных компонентов сознания. Миф первичный, «авторский» составляет структуру жизненного переживания, он избежал рациональной обработки именно благодаря своей мимолетности, мгновенности, индивидуальности. Он укрылся от бдительного ока разума и лишь иногда в явной форме всплывает в сновидениях, детских фантазиях, аномальных проявлениях психики, в мире художественного вымысла, мистических прозрениях. Главное назначение такой мгновенной, немой мифологии — соединить распавшееся единство человека с миром, приписать навечно человека к бытию.

Первичный миф — это своеобразная технология жизни, ее обоснование. Раз возникнув как технология создания новой реальности, первичный миф мог сохранить свою функцию базовой структуры сознания только как ответ на новые вызовы жизни. Уже на новом этапе, когда сознание стало неотъемлемой стороной «нормальной» а не экстраординарной жизни, стало субъективным планом человеческой трудовой, организационной, коммуникационной деятельности, «ситуации безвыходности» стали возникать как выражение ограниченности возможностей уже внутри самой сознательной деятельности — как несоответствие целей и результатов, противоречие целей друг другу. Невозможность решения в сочетании с его необходимостью модифицировали первичный миф сообразно структуре человеческой деятельности. Так возник

кает жизненный мир как смысловой план человеческой деятельности. Жизнь получает качество бытия благодаря возможности перехода от одной модификации жизненного мира к другой. Постоянное увертывание от ударов бытия-судьбы возможно благодаря исчерпанию смысловых ресурсов одного жизненного мира и переходу, переключению жизни в другой смысловой регистр, другой жизненный мир, другую реальность. Это может быть мир, в основе которого — миф исполнения желаний, мир, где основной мифологемой является некое универсальное средство разрешения всех жизненных проблем, мир, где любое человеческое действие корректируется, взвешивается, оценивается на неких универсальных весах. Актуализируется еще одно качество первичного мифа, которое ложится в основу рефлексивности как неотъемлемого качества сознания, — его обратимость, способность свертывать один смысловой план и разворачивать другой, способность к отождествлению и различению. «Рефлексивность» мифа как одна из его характеристик уже в мифе «культурном» закрепляется в образе трикстера — посредника. Первичный миф не имеет строгой субъект-объектной направленности, но интенциональные структуры могут обосновываться как одна из модальностей первичного мифа, лишенная обязательности. В этом отношении жесткая закреплённость субъект-объектных отношений классического способа познания, абсолютность оценок вынесенного за пределы исследователя наблюдателя суть лишь один из модусов первичного мифа, который, исчерпав свои возможности, зайдя в тупик, переходит к иному, не менее мифологичному Исходные интуиции исследователя, коперниканские перевороты в разных областях, смена стилей мышления имеют в своей основе этот первичный миф. Сама полисеманτικότητα понятия жизни в философии, противоречивость ее характеристик свидетельствует о манифестации первичного мифа в понятии жизни. Незакреплённость, неприсвоенность до конца культурой, «мировоззрениями», «скрытность» и одновременно фундаментальность позволяют первичной мифологии выживать как источнику жизненного оптимизма и творческого начала в культуре. Расхождение, столкновение двух перспектив в исследовании жизни и есть свидетельство несхожести мифа как мировоззрения и мифа как технологии жизнестроительства.

В. М. БЫЧЕНКОВ,
доктор философских наук

ИМЕТЬ И ЖЕЛАТЬ. ВРЕМЯ В ЯЗЫКЕ И ЯЗЫК ВО ВРЕМЕНИ

СТАТЬЯ ВТОРАЯ¹

1.5. Быть и иметь: статус вспомогательного глагола

МОРФОЛОГИЧЕСКОЕ сходство приведенных выше форм перфекта и имперфекта очевидно: и в том, и в другом случае имеет место сочетание некоторой знаменательной формы со вспомогательным глаголом. И хотя в имперфекте эта комбинация грамматикализована до такой степени, что превратилась в единое слово, а в перфекте осталась на стадии аналитизма, сути дела это не меняет. Существенным различием, однако, представляется то, что имперфект строится с помощью глагола 'быть', тогда как перфект — большей частью с помощью глагола 'иметь'. Но и это различие меньше, чем может показаться на первый взгляд. Главное, что сближает эти глаголы в грамматическом отношении, — свойственный им обоим статус вспомогательного глагола.

И тем не менее тот, казалось бы, несомненный и неоспоримый факт, что глагол 'иметь' обладает в языке таким же грамматическим статусом, что и глагол 'быть', все же вызывает немало вопросов. Анализируя сходство и различие двух этих глаголов, Эмиль Бенвенист пишет:

Несколько странным, вероятно, покажется, что таким же вспомогательным глаголом, как «быть», является и «иметь». Казалось бы, все различает эти два глагола, и непонятно, почему они должны функционировать одинаково. Какая необходимость была для появления в различных языках второго вспомогательного глагола, если, например, в русском или персидском языках обходятся одним? Более того, этот второй вспомога-

¹ Продолжение. Начало см.: *Философия и социальная теория*: Сб. науч. тр. — Вып. 4. — М.: Полиграф-Информ, 2005. — С. 86—107.

тельный глагол «иметь», в отличие от «быть», действительно и в полном смысле слова имеет значение, которым занимаются лексикографы; помимо своей функции вспомогательного глагола он имеет свободную конструкцию — конструкцию глагола в активном залоге, подобного всем другим, и управляет прямым дополнением. По существу, чем больше мы изучаем «иметь», тем труднее нам объяснить, почему мы считаем его вспомогательным глаголом².

При всем сходстве свойств, которым обладают глаголы 'быть' и 'иметь' (как, например, во французском языке, где *être* и *avoir* оба не имеют формы пассива, оба являются вспомогательными глаголами, причем служат для образования времен у одних и тех же знаменательных глаголов в зависимости от того, являются те возвратными или нет, то есть находятся в состоянии дополнительной дистрибуции: все глаголы используют тот или другой для образования своих форм, в том числе и сами они в независимом употреблении), Бенвенист указывает на одно принципиальное различие, связанное с их лексической природой и синтаксическим поведением в независимом употреблении: вне вспомогательной функции конструкция глагола 'быть' предикативна, глагола 'иметь' — транзитивна. Но это различие в значительной степени Бенвенист находит иллюзорным: глагол 'иметь', обладая конструкцией транзитивного глагола, на самом деле таковым не является: он псевдотранзитивен, он не обозначает никакого процесса, никакого действия, переходящего на объект и изменяющего его. По существу, это глагол состояния, но в отличие от другого глагола состояния — 'быть', — обозначающего внутреннюю связь, состояние существующего, он обозначает связь внешнюю, состояние имеющего. Так, еще в готском языке глагол *aih* 'иметь' входил в класс глаголов субъективного состояния, отношения, настроения, но не действия: *wait* 'знать', *mag* 'мочь', *skal* 'долженствовать', *tan* 'полагать', *og* 'бояться'. Сходная картина и в других языках³.

И все же, как мы увидим в дальнейшем, конструкции с глаголами 'быть' и 'иметь' во многом синонимичны, симметричны, а тенденция к установлению баланса между ними является важным формообразующим фактором языкового развития.

² Бенвенист Э. Общая лингвистика. — М.: Едиториал УРСС, 2002. — С. 209—210.

³ Там же. — С. 213—214.

1.6. Неперфектные конструкции со вспомогательным глаголом 'иметь'

ПРИМЕРОМ такой симметрии конструкций с глаголами 'быть' и 'иметь' является, как мы видели, соотношение пассива и перфекта, или, иначе говоря, пассивного перфекта и активного перфекта. Есть и другие, весьма своеобразные, примеры такой симметрии. Наряду с глаголом 'быть' глагол 'иметь' используется в качестве вспомогательного глагола для образования конструкций неперфективного свойства, выражающих настоящее (или прошедшее) время как таковое.

Речь в данном случае идет не о распространенных во многих языках устойчивых глагольно-именных сочетаниях типа фр. *avoir peur* 'бояться' (букв.: 'иметь страх'), — о них мы поговорим подробно несколько позже. Это другое языковое явление. Во-первых, глагол 'иметь', хотя и может рассматриваться в известном смысле как вспомогательный, выполняющий в этих конструкциях определенную служебную функцию, в принципе сохраняет свое лексическое значение. Это проявляется в большей или меньшей степени в зависимости от входящего с ним в сочетание слова: в большей — когда в комбинацию входят слова, выражающие конкретные понятия, обозначающие «осязаемые» реалии, в меньшей — когда создаются сочетания с существительными абстрактными, выражающими душевное состояние.

Во-вторых, глагол 'иметь' образует здесь сочетание с существительным, с которым он состоит в отношениях глагольного управления. Это совсем иной случай, чем тот, когда глагол сочетается с другой, неличной (именной), глагольной формой — причастием того или иного типа. Правда, в ряде случаев, как мы видели, место причастия занимают отглагольное существительное или супин, герундий, также являющиеся фактически отглагольными существительным. Но в ситуации с отглагольным существительным важно не то, что это *существительное*, а то, что оно *отглагольное*. Речь фактически все равно идет о глагольном образовании, формально выраженным в виде существительного. Например, в латыни супин I и герундий (в отличие от русского отглагольного существительного на *-ние*, *-тие*), так же как и инфинитив, сохраняют признаки глагола — управляют существительными

и определяются наречиями, а не прилагательными⁴. Вообще, причастие, инфинитив, супин, герундий, герундив — это, как известно, именные формы глагола.

Конструкции, о которых пойдет речь, широко представлены в языке, занимающем особое место среди языков народов Европы. Это язык басков, являющийся, по мнению лингвистов, отголоском того древнейшего языка, на котором говорило население Пиренейского полуострова в каменном веке, еще до дифференциации индоевропейского и семитского языков. Несмотря на отсутствие древнейшего материала, изучение этого языка открывает большие возможности как для реконструкции определенных архаических форм языка, так и для выявления причин и тенденций перехода от агглютинативного строя языка⁵ к флективному, а затем и к аналитическому⁶.

Наиболее сложной и любопытной грамматической категорией у басков является глагол, отмечает В. Ф. Шишмарев, подчеркивая, что основная тенденция в баскском языке — это описательное (перифрастическое) выражение временных и модальных отношений, следовательно — тяготение к аналитическому строю. Баскский язык настолько богат описательными оборотами, что, в сущности, все его обычное спряжение — перифрастическое. Иные формы спряжения носят архаиче-

⁴ Латинский супин I представляет собой форму винительного падежа в местном значении и, образуя комбинацию с глаголами движения, выражает цель, направление движения: *spectatum veniunt* '(они) пришли смотреть'. Интересно, что в старославянском языке существовала форма, соответствующая латинскому супину — достигательное наклонение: *иду рыбъ ловить*, — при инфинитиве *ловити* (см.: Боровский Я. М., Болдырев А. В. Учебник латинского языка. — 4-е изд. — М.: Высш. шк., 1975. — С. 167). О супине мы поговорим позже — при рассмотрении аналитических форм в латыни и структурообразующей функции глаголов со значением движения.

⁵ Агглютинативные (агглютинирующие; от лат. *agglutinare* 'прилеплять', 'приклеивать') языки характеризуются тем, что при образовании тех или иных форм слова различные суффиксы, признаки, окончания со строго определенным значением механически присоединяются, «приклеиваются» к его корню, образуя своего рода цепочки, как, например, в венгерском языке: *házamban* 'в моем доме' = *ház* 'дом' + *-am* (лично-притяжательный суффикс, выражающий понятие первого лица) + *-ban* (падежный суффикс, означающий пребывание внутри какого-либо объекта).

⁶ Самые ранние фрагментарные сведения о баскском языке относятся к XII веку, а дошедшие до нас относительно цельные тексты — к XVI веку.

ский характер и имеют столь небольшой удельный вес в системе глагола, что могут рассматриваться как неправильные⁷.

В качестве вспомогательных глаголов при образовании перифрастических форм в баскском языке используются глаголы *izan* 'быть' и *euki, iduki* 'иметь', создающие сложные, а порой и длинные сочетания с отглагольными прилагательными и герундием, в которых заключено лексическое значение всего выражения. Вот несколько примеров с глаголом *izan*: *ethor-iz-en da* 'он приходит' (букв.: 'в приходе он есть', *-en* — суффикс, обозначающий местонахождение), *ethorri da* 'он пришел' (букв.: 'пришедший он есть'), *ethorizen n-itzaui-k* 'я прихожу к тебе' (букв.: 'в приходе к тебе я есмь')⁸. Описательные конструкции с глаголом *izan* демонстрируют определенное сходство с конструкциями 'быть' в других индоевропейских языках. Форма 'в приходе он есть' напоминает английскую форму *he is coming* с той лишь разницей, что баскский язык использует отглагольное прилагательное, а английский — причастие. Форма 'пришедший он есть' сходна с русской *он пришел* (и, кстати, *он пришел* тоже), с французской *il est venu* или итальянской (*egli*) *è venuto*.

А вот конструкции с глаголом *euki* отличаются определенным своеобразием. Во-первых, используется он не для выражения перфективности, как можно было бы ожидать, руководствуясь аналогией по отношению, скажем, к индоевропейским языкам, а для создания конструкций, который могут и не содержать в себе элемент результативности. Во-вторых, при образовании перифраз глагол *euki* употребляется, как правило, к пассивной форме 'иметься', что фактически делает его эквивалентом глагола 'быть', применяемым в конструкциях, где несущие лексическое значение отглагольное прилагательное или герундий производны от переходных глаголов: *aitak maitaizen du* 'отец любит его' (букв.: 'отцом в любви он имеется'; здесь *aitak* — форма слова 'отец' в сочетании со знаком падежа агента *-k*, *maitaizen* — герундий глагола 'любить' в сочетании со знаком местного падежа *-tze*,

⁷ Шишмарев В. Ф. Очерки по истории языков Испании. — 2-е изд. — М.: Едиториал УРСС, 2002. — С. 39, 42. Особые, архаические формы спряжения образуют такие глаголы с фундаментальными значениями, как *izan* 'быть', *euki, iduki* 'иметь', *joan* 'идти', *ekarri* 'нести' и некоторые другие.

⁸ Там же. — С. 42—43.

du — комбинация глагола *и* 'иметь' и местоимения третьего лица *d*), *othoizt-en h-u-t* 'я прошу тебя' (букв.: 'в прощении ты имеешься мною')⁹.

Вообще в спряжении транзитивных глаголов и такого псевдотранзитивного глагола, как 'иметь', в баскском языке есть важная особенность, состоящая в наличии у глагола во всех его личных формах своего рода приставки, которая выражает объект действия. Так, парадигма спряжения глагола 'иметь' в настоящем времени представляет собой следующее: ед. ч. — *d-u-t*, *d-u-k*, *d-u*; мн. ч. — *d-u-gu*, *du-zue*, *d-u-te*, тогда как, например, глагол 'быть' дает совершенно иную картину: ед. ч. — *n-iz*, *h-iz*, *da*; мн. ч. — *gi-re*, *zi-re* (*zi-re-te*), *di-re*. Приставка *d* — это рудимент древнего местоимения третьего лица 'оно, это', и все формы с этой приставкой являют собой отголосок той архаической стадии развития языка, когда действие мыслилось только конкретным, направленным на определенный объект, а не действием вообще. Поэтому выразить действие без указания объекта, на который оно переходит, невозможно. В прошедшем времени переходные глаголы не включают в глагольную форму указания на объект действия и спрягаются как непереходные¹⁰.

Перифрастические конструкции с глаголом 'иметь', которые не обладают перфективным значением, а выражают действие, протекающее в данный момент времени или не связанное с конкретным временным моментом, содержит в своем арсенале и современный персидский язык.

Персидский глагол развил свою систему перифрастических форм, в чем-то схожую с теми, что наличествуют в европейских языках, а в чем-то отличную от них. Перфект, или прошедше-настоящее время, образуется здесь от причастия прошедшего времени основного глагола и кратких форм глагола-связки *hast* — *ast* (в третьем лице единственного числа может опускаться, как это часто бывает и в других языках), — а плюсквамперфект, или преждепрошедшее время, — от причастия прошедшего времени основного глагола и личных форм простого прошедшего времени вспомогательного глагола *budan*. Эти вспомогательные глаголы, как и во многих других языках, не только выполняют чисто грамматические функции, но и имеют собственное лексическое значение: *hast* — 'есть', 'существует', 'имеется', 'находится' (неопре-

⁹ Там же. — С. 41, 43. Подобные формы отмечаются и в ряде романских и германских языков. Так, в одном из германских диалектов используются конструкции типа *hansmerm haben es wir ihm*.

¹⁰ Там же. — С. 41.

деленная форма этого глагола — *hāstan* — имеет искусственное происхождение), *budan* — ‘присутствовать’, ‘находиться’¹¹.

В своем употреблении персидский перфект и плюсквам-перфект напоминают английские времена Present Perfect и Past Perfect с той разницей, что в английском языке в качестве вспомогательного глагола выступает глагол *to have* ‘иметь’.

Так, прошедше-настоящее время употребляется, в частности, для выражения действия, связанного с настоящим моментом (моментом речи): *u nahār xorde-ast* ‘он уже пообедал’, — а преждепрошедшее выступает как отодвинутый в прошлое перфект, соотнося действие с каким-либо моментом в прошлом или с моментом совершения другого действия: *Vaqt-i-ke man piš-e u āmadam kār-e hod-rā tātam karde bud* ‘Когда я к нему пришел, он уже закончил свою работу’¹².

Глагол *budan* служит также для образования одной из форм сослагательного наклонения — прошедшего предположительного времени. Это комбинация прошедшего времени смыслового глагола и форм аориста вспомогательного глагола *budan*: *tomken ast eštabāh karde bāšad* ‘возможно, он ошибся’¹³.

Понятно, что использование в перфектных конструкциях глаголов *hast/budan* исключает возможность их употребления для образования пассивных форм. С этой целью применяется еще один вспомогательный глагол *sodan* ‘становиться’: соответствующая его временная форма комбинируется с причастием прошедшего времени основного глагола: *gofte šod* ‘было сказано’, *nevešte mišavad* ‘пишется’¹⁴.

Какая же вспомогательная функция выпадает на долю глагола *dāštan* ‘иметь’? Он используется для образования двух временных форм.

От формы настоящего времени основного глагола и форм настоящего времени вспомогательного глагола *dāštan* образуется настоящее конкретное время, обозначающее действие, совершающееся в данный момент: *dāram nāme minevisam*

¹¹ См.: Рубинчик Ю. А. Грамматика современного персидского литературного языка. — М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2001. — С. 201.

¹² Там же. — С. 254—256.

¹³ Там же. — С. 253—254.

¹⁴ Там же. — С. 260.

‘я пишу письмо’ (букв.: [я] имею письмо пишу)¹⁵. По своему смыслу эта форма соответствует английскому Present Continuous: *I am writing a letter* ‘я пишу письмо’, — хотя английская временная форма строится с использованием глагола *to be* ‘быть’ (как видим, здесь имеет место обратное соотношение вспомогательных глаголов по сравнению с перфектом). Так же как и английская форма, персидская может иногда употребляться для выражения ближайшего будущего, передавая действие, которое должно с большой вероятностью совершиться¹⁶ (чем напоминает используемое в других языках будущее время с глаголом ‘иметь’, придающим конструкции оттенок долженствования, обязательности): *u dārad miāyad* ‘он сейчас придет’ (букв.: ‘он имеет идет’), *deraxt dārad miyofiad* ‘дерево вот-вот упадет’ (букв.: ‘дерево имеет падает’)¹⁷.

В структурном отношении персидское настоящее конкретное время чем-то напоминает другую английскую грамматическую форму — Present Perfect Continuous, — которая также образуется с использованием вспомогательного глагола ‘иметь’ — *to have*: *I have been living here since 2000* ‘я живу здесь с 2000 года’. Сходство с персидской конструкцией в данном случае заключается в том, что действие (процесс) соотносится с настоящим моментом — моментом речи, а не с прошлым, не с 2000 годом. Правда, глагол ‘иметь’ выполняет здесь совершенно иную функцию: он служит показателем перфективности, которая характеризует то обстоятельство, что действие, продолжающееся и поныне (в данный момент), имеет свое начало в прошлом, началось в 2000 году. Именно это последнее обстоятельство является структурообразующим. Различие двух конструкций — *I am reading a book* ‘я читаю книгу’ и *I have been reading this book since 5 o'clock* ‘я читаю эту книгу с пяти часов’ — состоит в том, что, хотя в обоих случаях указывается на то, что действие происходит в данный момент, во втором из них подчеркивается тот факт, что действие началось до этого момента, тогда как в первом это обстоятельство не имеет значения (хотя, вероятнее всего, действие и в этом случае началось до момента речи).

Другой формой, в которой используется глагол *dāstan*, является прошедшее конкретное время. Оно образуется из личных форм прошедшего длительного времени основного гла-

¹⁵ В персидском языке классического периода эта временная форма не зафиксирована.

¹⁶ Ср. англ. *I am meeting my bank manager tomorrow* ‘Я встречаюсь с моим банкиром завтра’, *the tree is going to fall* ‘дерево вот-вот упадет’.

¹⁷ См.: Рубинчик Ю. А. Грамматика современного персидского литературного языка. — С. 242. Об использовании глагола со значением ‘иметь’ для образования форм будущего времени пойдет речь в следующих статьях.

гола и личных форм простого прошедшего времени вспомогательного глагола *dāstan*: *dāštam mikardam* 'я разговаривал' (букв.: '[я] имел разговаривал'). Его функция — выражать действие (процесс), происходившее в определенный момент в прошлом: *Mowke 'i-ke dāxel-e otāq šod, man dāštam bā telefon sohabat mikardam* 'Когда он вошел в комнату, я разговаривал по телефону'. Опять-таки представляется очевидным лексическое соответствие этой временной формы английскому Past Continuous, а структурное — Past Perfect Continuous.

И настоящее, и прошедшее конкретное время употребляется только в положительной форме, отрицательная конструкция отсутствует. Обе эти временные формы в персидском языке, как и упомянутые формы в английском, не образуются от глаголов состояния, модальных глаголов и глаголов чувственного и интеллектуального восприятия.

Однако принципиальная разница между персидскими конкретными временами и английскими совершенными длительными состоит в том, что английскую конструкцию составляет сочетание вспомогательного глагола с причастием, то есть неличной, именной, формой основного глагола, а персидскую — сочетание двух глаголов в личной форме — вспомогательного и основного.

Хотя в аналитических оборотах вспомогательный глагол вообще сочетается обычно с неличной (именной) формой смыслового глагола — причастием, супином, отглагольным существительным, — эта своеобразная персидская сложная форма конкретного времени все-таки находит аналоги в других языках.

Так, в венгерском языке до сих пор встречается устаревшая сложная форма прошедшего времени — предпрошедшее время, которое образуется сочетанием личной формы прошедшего времени основного глагола и неизменяемой формы прошедшего времени вспомогательного глагола *van* 'быть' в третьем лице единственного числа — *volt* 'он (-а, -о) был (-а, -о)': *vártam volt* '(я) ждал' (букв.: '[я] ждал был'), — *vártam* = *vár* 'ждать' + *-t* (суффикс прошедшего времени) + *-am* (лично-притяжательный суффикс, выражающий понятие первого лица). Отличие от персидской конструкции — в неизменяемости формы вспомогательного глагола. По сходной модели образуется и прошедшее время условного наклонения — комбинацией личной формы прошедшего времени основного глагола и неизменяемой формы настоящего времени глагола *van* в третьем лице единственного числа — *volna* 'он (-а, -о) был (-а, -о) бы': *vártam volna* '(я) ждал бы' (букв.: '[я] ждал был бы').

Конструкция типа *vártam volt*, в которой состыкованы два глагола, основной в личной форме и вспомогательный в неизменяемой форме третьего лица единственного числа, также довольно необычна, но, тем не менее, и у нее есть аналоги в других языках.

В древнейшем из известных письменных языков — шумерском¹⁸ — энклитическая глагольная связка, образованная от глагола *те* 'быть', 'существовать' и представляющая собой во всех лицах спрягаемые формы этого глагола, только без префикса ориентации, выполняет несколько основных функций. Во-первых, она выступает компонентом составного именного сказуемого: *za-e lugal ursag-me-en* 'ты царь, герой еси' (*-en* — энклитическая связка второго лица единственного числа). Во-вторых, как и соответствующие формы глагола *те* в его лексическом значении, будучи присоединенной к имени в роли субъекта, утверждает его наличие, существование: *ud-bi-a giš-diš-âm* 'тогда одно дерево было' (*-âm* — энклитическая связка третьего лица единственного числа). В-третьих, связка в неизменяемой форме третьего лица единственного числа *-âm* с ослабленным предикативным значением выполняет эмфатическую функцию, придавая эмфазу тому члену предложения, к которому присоединяется: *a-ba-âm an-túd-dé-en* 'именно кого я могу ударить'. Присоединяясь же к спрягаемой глагольной форме, она придает эмфазу уже всему предложению в целом: *gù-dé-a-né giš ba-tuku-âm* 'просьбу она его услышала' (букв.: 'просьбу она его услышала-есть')¹⁹. (Правда, дать буквальный перевод последней фразы на русский язык достаточно сложно: в оригинальной фразе на шумерском языке, где отсутствует категория глагольного времени, имеет место сочетание глагольного корня с энклитической связкой; в русском же переводе приходится выстраивать сочетание формы прошедшего времени основного глагола — исторически причастия на *-л* — и глагола *есть*, так что формально вся эта конструкция приобретает характер старого перфекта.)

В современном английском языке эмфатическую функцию выполняет служебный глагол *to do*, который стыкуется с основным глаголом в утвердительной форме Present или Past Indefinite, усиливая его значение: *Do come to-night* 'Приходите (обязательно) сегодня вечером'.

¹⁸ Собственно, сама письменность — тоже изобретение шумеров, народа, жившего в междуречье Тигра и Евфрата, где он появился не позднее IV тысячелетия до н. э. Древнейшие памятники, созданные на его языке, датируются 3100—2800 годами до н. э. Шумерский язык отличается значительным своеобразием. О его архаичности свидетельствует то, что в системе глагола отсутствует категория времени (временные отношения выражаются различными способами, опосредствованно), по существу отсутствует как самостоятельная часть речи имя прилагательное (в его функции используются глаголы со значением качества, признака и свойства). Шумерский относится к языкам агглютинативного типа и эргативного строя, но его генетическое родство с каким-либо другим из известных нам языков до сих пор не установлено. Этот факт делает особенно интересными любые параллели между конструкциями шумерского и иных языков.

¹⁹ См.: Канева И. Т. Шумерский язык. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2006. — С. 109—112.

Интересно, что из всех аналитических форм персидского глагола только временные формы с глаголом *dāštan* (настоящее и прошедшее конкретное время) могут создавать так называемую рамочную конструкцию — дистантное построение группы сказуемого, при котором его компоненты — в данном случае основной глагол и вспомогательный глагол — разобщены и между ними находятся второстепенные члены предложения: *Ahmad dārad nāme minevisad* 'Ахмад пишет письмо' (букв.: Ахмад имеет письмо пишет)²⁰.

Эта конструкция напоминает английскую конструкцию, в которой вспомогательный глагол *to have* отделен от смыслового глагола прямым дополнением и которая означает, что действие совершается не самим субъектом, а кем-то другим для него, за него: *I have my hair cut at this hairdresser's* 'Мне стригут волосы в этой парикмахерской'. По такой модели строились в древности зачаточные формы перфекта.

Однако в персидском языке между вспомогательным и основным глаголами может быть помещено несколько второстепенных членов предложения: *modir-e madrase dārad dar hayāt bā sagerdān sohbad mikonad* 'директор школы разговаривает во дворе с учениками' (букв.: 'директор школы имеет во дворе с учениками разговаривает', здесь между двумя частями аналитической формы находятся обстоятельство места *dar hayāt* 'во дворе' и предложно-косвенное дополнение *bā sagerdān* 'с учениками')²¹.

1.7. Архаические формы перфекта. Редупликация

ТРАНЗИТИВНЫЙ аналитический перфект — явление весьма позднее. В древних языках перфектные значения передавались, как правило, синтетическим способом. Характерным для ряда языков способом было удвоение (редупликация). В греческом языке перфектная основа формируется удвоением начального согласного звука корня (соединительным гласным служит *ε*): λυω 'развязывать' — λελυ-. В латыни перфектная основа у части глаголов (как правило, третьего спряжения) образуется путем удвоения начального согласного основы инфекта или всего ее первого слога: *curro* 'бежать' — *ciscurr-*.

²⁰ Рамочные конструкции могут образовывать также сложные глаголы.

²¹ См.: Рубинчик Ю. А. Грамматика современного персидского литературного языка. — С. 445.

В санскрите также используется этот прием в различных вариантах, например: *budh-* ‘узнавать’ — *bubudh-*. (Впрочем, уже в индоевропейском языке перфект далеко не всегда образуется посредством удвоения, эта тенденция получает развитие в языках, развившихся из индоевропейского: перфект *vīdī* в латыни, *véda* в санскрите, *oika* в дорийском диалекте греческого языка.)

Вообще, удвоение — чрезвычайно древнее явление. В шумерском языке редупликация глагольного корня, — а она была полной (удваивается весь корень: *gar* — *gar-gar* ‘класть’) или частичной (удваивается часть корня: *gar* — *gá-gá* ‘класть’), — выполняла разнообразные грамматические функции, будучи одним из способов образования несовершенного вида (у редупликативного класса глаголов), указывая на множественное число субъектов, пациенсов, а также на многократность, интенсивность, взаимность действия, итератив, дистрибутивность и т. д.²²

В санскрите удвоение также является важным грамматическим фактором с обширным спектром функций. И здесь имеется редупликативный класс глаголов (с удвоенным корнем). Удвоение свойственно интенсивным глаголам: *dā* ‘давать’ — *dedīyāte*. Существует аорист с удвоением: *jan* ‘рождать’ — *ájjanat*. Редупликация является и признаком дезидератива (желательного наклонения): *ji-jīv-iṣa-* ‘желать жить’.

Редупликация использовалась как одно из средств табуирования в языке индоевропейцев, о чем свидетельствуют многочисленные формы: индоарийск. *kakkaṭa* ‘жертвенное животное’, лат. *caecus* ‘слепой’, *populus* ‘народ’ и др.²³

В готском языке редупликация была одним из способов образования претерита сильных глаголов. Здесь удваивается начальный согласный корня, при посредстве гласного *ai* [ε] он прибавляется к началу корня: *slepan* ‘спать’ — *saislep*, *fraisan* ‘искушать’ — *faifris*, *laikan* ‘прыгать’ — *lailaik* и т. д.

²² См.: Канева И. Т. Шумерский язык. — С. 88, 89.

²³ См.: Маковский М. М. Феномен табу в традициях и языке индоарийцев: Сущность — формы — развитие. — 2-е изд. — М.: КомКнига, 2006. — С. 53—54. Удвоение (редупликация) представляет собой частный случай дублирования в языке. С помощью средств дублирования дается своего рода избыточная информация, которая служит определенным грамматическим показателем. Дублирование имеет место в образовании вопросительных и отрицательных конструкций в английском языке, где глагол, имеющий лексическое значение, дублируется вспомогательным глаголом *to do*, исходное лексическое значение которого — ‘делать’: *Do you speak French?* — *No. I do not speak French* ‘Вы говорите по-французски? — Нет, я не говорю по-французски’. Во многих других языках достаточно одной только вопросительной интонации. Во французском языке приглагольное местоимение, употребление которого обязательно (например *je* ‘я’), может факультативно дублироваться личным местоимением (*moi* ‘я’): *moi, je parle* ‘я говорю’.

Если корень глагола начинается с сочетания согласных, удвоению подвергается только первый из них *fraisan* — *faiffrais*, за исключением сочетаний *sk-*, *st-*, которые удваиваются целиком: *skaidan* ‘разлучать’ — *skaiskaiiþ*, (*ga*)*staldan* ‘получать’, ‘доставать’ — (*ga*)*staistaid*. (Такая же, кстати, ситуация и с образованием греческого перфекта с удвоением: там где корень включает в себя два начальных согласных, удваивается только первый из них — γευραφα, πεπτοκα, μεμβλωκα от [μ]βλωσκω²⁴). Наконец, если корень готского глагола начинается с гласного, к началу корня прибавляется *ai*: *aukan* ‘увеличиваться’ — *aiauk*²⁵.

Почему же редупликация часто служит показателем того, что действие совершилось в прошлом, и его результативности?

Может быть, если стать на точку зрения, что прошедшее выражало первоначально совершенный вид (не время), повторяемость в форме прошедшего времени станет нам понятнее: она является пережитком той формулы, которая передавала законченность действия посредством указания на то, что отдельные элементы, из которых оно составлялось (напр., бить, нести), повторялись в законченном виде: спел = пел + пел + пел; кумуляция актов есть выражение завершенности действия, т. е. превращение его в некий состоявшийся факт, с течением времени — факт прошлого²⁶.

Так, баскский глагол *ekarr* ‘нести’ в прошедшем времени (‘я нес’) имеет две формы: краткую — *nekarren* — и более полную — *nenkarren*. Последняя, отличаясь от первой лишь одним формантом *-n-*, замечательна в том отношении, что служит выразительным примером редупликации.

Форма *nenkarren* весьма сложна по своему составу. Начальный согласный *n-* — это показатель субъекта действия, ‘я’, конечное сочетание *-en* — знак имперфекта, который в сокращенном виде (второе *-n-*) разбивает корень глагола *ekarr*. Такое повторение *-en*, однако, не является общим правилом: удвоения нет, например, не только в формах типа *nioan* ‘я шел’, но и в приведенной выше краткой форме самого глагола *ekarr* в прошедшем времени²⁷. Эта факультативность удвоения получает различные объяснения.

²⁴ См.: Шантрен П. Историческая морфология греческого языка. — 2-е изд. — М.: Едиториал УРСС, 2001. — С. 155.

²⁵ См.: Гухман М. М. Готский язык. — М.: Филолог. ф-т МГУ им. М. В. Ломоносова, 1998. — С. 145.

²⁶ См.: Шишмарев В. Ф. Очерки по истории языков Испании. — С. 42.

²⁷ Там же.

Если Г. Герланд считает ее признаком того, что вставки имеют достаточно позднее происхождение, то Шишмарев придерживается противоположной точки зрения, усматривая в необязательности повторения признак разложения архаических форм и приближения к тому типу формы, где для передачи смысла достаточно одного лишь суффикса. Удвоение как способ образования перфектных форм оказывается тем самым лишь частным случаем итеративности (от лат. *iterativus* 'часто повторяющийся'), которая в индоевропейских языках не только указывает на завершенность и результативность действия (лат. *cecini* 'я спел'), но выполняет и другие семантические функции, усиливая выраженное корнем значение и подчеркивая продолжительность действия (греч. πληρησι 'наполняю'). Складывается парадоксальная ситуация: с помощью одного и того же грамматического средства выражаются в одних случаях исчерпанность, завершенность действия, присутствие его результата в настоящем, в других — его продолжительность, длительность. Это противоречие с определенной долей условности можно проиллюстрировать ссылкой на оппозицию форм совершенного и несовершенного вида в русском языке. Таким образом, действительно, есть все основания считать, что видовое значение в языке было исторически первичным, предшествуя временному²⁸. Остается только предполагать, какую роль сыграла эта функциональная амбивалентность редупликации (так сказать «двойственность удвоения») в том, что язык предпочел ей иные способы выражения перфективности, обратившись в конечном счете к аналитическим формам.

Однако уже и в древности обнаруживаются примеры аналитического перфекта. В санскрите так называемый описательный перфект (*Perfectum periphrasticum*) образуют каузативные и отыменные глаголы, а также некоторые глаголы, создающие перфект удвоением, и корни, которые начинаются с долгого, по природе или положению, гласного. Он представляет собой сочетание корня с присоединенным к нему окончанием *-ām* (винительный падеж единственного числа отвлеченного имени на *-a*²⁹) и перфектной формы глаголов *as* 'быть', *kr* 'делать' и *bhū* 'быть', 'становиться': например, перфект третьего лица от корня *ikṣ* 'смотреть' может иметь формы *ikṣām āsa*, *ikṣām cakrē* и *ikṣām babhūva*. У глаголов, образующих перфект редупликацией (*bhr* 'нести'), отглагольное имя существительное, входящее в аналитическую конструкцию, имеет удвоенный корень: *bibharām āsa (cakrē)*³⁰.

²⁸ Там же.

²⁹ Это отглагольное существительное напоминает латинский супин I, представляющий собой форму винительного падежа в местном значении.

³⁰ См.: Миллер В. О., Кнауэр О. И. Руководство к изучению санскрита. — Репр. воспроизв. изд. 1891 г. // Санскрит. — СПб.: Лань, 2001. — С. 107—108.

1.8. Dativus possessivus: состояние обладания

ПОЧЕМУ же в древности не сложился тип перфекта с использованием глагола 'иметь'? Ответ прост: все дело в том, что в языке, как это ни кажется ныне странным, не было самого глагола со значением 'иметь'. Этот глагол возникает достаточно поздно, длительный исторический период ему, как установил А. Мейе, предшествуют конструкции типа латинского *dativus possessivus* — *mihī est aliquid* 'мне есть нечто', 'быть у...', и активная конструкция глагола 'иметь' является собой, по Бенвенисту, инвертированное 'быть у...'

Вообще для глаголов со значением 'быть' и 'иметь' характерна некоторая общность в значении, функциях, практике употребления в языке. Они синонимичны в том смысле, что оба выражают как существование (конструкции типа *здесь есть... — здесь имеется...*), так и обладание (конструкции типа *мне есть... — я имею...* и синонимичные им формы *у меня есть... — у меня имеется...*). Кроме того, в определенных случаях оба они могут использоваться для выражения долженствования (англ. *to be to do* и *to have to do*, ср. русск. *иметь быть, иметь находиться*). Нужно заметить, что грамматическое значение глагола 'быть' как глагола-связки находится в соответствии с его лексическим значением (индоевропейский глагол **es* означал 'существовать', 'быть истинным').

Глагол 'быть' выступает в чисто грамматическом значении как глагол-связка в именном предложении, то есть предложении, в котором утверждается или отрицается наличие какого-либо качества или состояния у субъекта или предмета, и которое строится по схеме «имя³¹ + есть + имя»: *небо (есть) голубое*. В отличие от древнейших индоевропейских именных предложений, которые носили бессвязочный характер, в современных индоевропейских языках именование является связочным. Неупоминание глагола-связки в именной конструкции типа *небо голубое* (когда предложение строится в настоящем времени) не должно вводить в заблуждение: здесь имеет место не отсутствие связки (*небо + голубое*), а нулевая связка (*небо + [есть] + голубое*). Это совершенно разные вещи: достаточно перевести предложение в прошедшее или будущее время, и виртуальная связка тут же проявит себя, актуализируется: *небо было голубое, небо будет голубое*. Наличие нулевой связки в формах настоящего

³¹ Или местоимение, что сути дела не меняет.

времени свойственно не только русскому языку (ср. лат. *Aurora musis amica* 'Аврора — музам подруга', *principium — dimidium totius* 'начало — половина всего [дела]').

Именное предложение есть в то же время посессивная конструкция (конструкция обладания), ибо наличие (*существование*) некоторого качества (состояния) у субъекта (предмета), каковое и утверждается в предложении такого типа, означает лишь то, что этот субъект (предмет) *обладает* данным качеством (состоянием).

В самом деле, говоря *небо (есть) голубое*, мы отнюдь не утверждаем, что небо = голубое, что небо и голубое (голубизна) — одно и то же. Мы не отождествляем небо и голубизну, то есть носителя признака и сам этот признак. Если небо *есть* голубое, это значит, что оно *имеет* голубой цвет, *обладает* качеством голубизны, которая в свою очередь *существует* постольку, поскольку *имеется* у неба. Обладать можно лишь тем, что существует. У целого есть части, у субстанции — атрибуты. Таким образом, конструкция *небо (есть) голубое* равнозначна конструкции *небо имеет голубой цвет* (ср.: *у неба [небу] есть цвет*), а следовательно, глагол *есть* и глагол *имеет*, несмотря на то, что первый выступает сугубо в грамматической функции, а второй — в своем лексическом значении, оказываются в известном смысле синонимичными, как синонимичны образованные ими конструкции.

Сравним три конструкции — из русского, французского и английского языков, — выражающих одну и ту же идею возраста: русск. *мне (есть) двадцать лет*³², фр. *j'ai vingt ans* (букв.: 'я имею двадцать лет')³³, англ. *I am twenty years old* (букв.: 'я есмь двадцать лет')³⁴.

³² Однако конструкция типа *сколько вам (есть) лет? — мне (есть) двадцать лет* характерна не для всех славянских языков. В некоторых из них используется конструкция типа 'сколько лет имеете? — имею двадцать лет'. Так, если в чешском языке на вопрос *kolik je vam roku?* последует ответ *je mi dvacet*, то в близкородственном словацком языке ситуация иная: *kol'ko máte rokov* — *mám dvadsat rokov*. Такая же картина в другом западнославянском языке — польском (*a ty ile masz lat?* — *mam 20 lat*) — и в южнославянском хорватском (*koliko godina imate?* — *imam dvadeset godina*). А вот еще в одном южнославянском языке — болгарском — используется третья конструкция, близкая вышеприведенной английской: *на колко години сте?* — *аз съм на двадесет години* 'скольких вы (есте) лет? — я (есмь) двадцати лет'. Все это свидетельствует о принципиальной равнозначности трех конструкций.

³³ Ср. ит. *ho venti anni*, исп. *tengo veinte años*.

³⁴ Ср. шведск. *jag är tjugu år gammal* (*gammal* = англ. *old* 'старый').

Русская конструкция построена по типу *dativus possessivus*, чем подчеркивается факт обладания годами как прошлым и что подтверждается французским эквивалентом этой фразы, в котором используется глагол *avoir* 'иметь'. В английском эквиваленте фразы глагол *to be* также фактически означает 'иметь', 'иметься' ('у меня имеется двадцать лет'), поскольку было бы абсурдно отождествлять субъекта и его возраст, переводя 'я есмь двадцать лет'. Фразы *I am a human being* ('я есмь человек') и *I am twenty* принципиально различны, и их различие коренится в различии значений глагола *to be*³⁵.

Конструкция *dativus possessivus* принадлежит к числу древнейших: хеттск. *tuqqa UL kuitki ešzi* 'у тебя ничего нет' (букв. 'тебе ничего нет'), греч. οὐκ ἔστι μοι χρῆματα 'у меня нет денег' (букв.: 'не есть мне деньги'), лат. *sunt nobis mitia pōta* 'есть у нас нежные плоды' (букв.: 'суть нам нежные плоды'), ирландск. *ro-sm-bia-lóg* 'им будет награда' (эта конструкция синонимична форме *ro-n-gabus* 'я взял это', 'я имею это')³⁶.

В хеттском языке (на котором говорили в Малой Азии три с половиной — четыре тысячи лет назад) глагол *hark-* 'держат', 'иметь' стал использоваться для выражения обладания на довольно поздней стадии его развития, и конструкции с ним синонимичны древнейшим посессивным конструкциям с глаголом *eš-* 'быть', 'существовать', которые образованы по типу *mihi est aliquid*. Отсюда их взаимобратимость: *tuqqa UL kuitki ešzi* 'у тебя ничего нет' (букв. 'тебе ничего нет') ↔ (*zik*) *UL kuitki harši* 'ты ничего не имеешь'³⁷.

На чрезвычайно древний характер посессивной конструкции *dativus possessivus* указывает то, что она свойственна не только индоевропейским языкам.

³⁵ Глагол *to be* может употребляться и в значении 'быть должным' с оттенком предварительной договоренности, что означает амбивалентность его ориентации, в данном случае он обращен в будущее, а не в прошлое (как в значении обладания): *we are to meet tomorrow* ('мы должны [нам предстоит] встретиться завтра'). В этом смысле он эквивалентен глаголу *to have* в конструкции с инфинитивом. Нетрудно заметить здесь соответствие с употреблением русского глагола *иметь* в значениях обладания и долженствования.

³⁶ В последнем примере особый представляет интерес употребление приставки *ro-*. Это перфективная приставка, которая используется и в неперфективном значении — для инфигирования личного местоимения перед формами от корня *bi-* 'быть', если отсутствует какая-либо другая приставка: *ro-t-bia-lóg* 'тебе будет награда', но: *ni-m-bia fochnricc* 'мне не будет награды' (см.: Льюис Г., Педерсен Х. Сравнительная грамматика кельтских языков. — М.: Изд-во иностр. лит., 1954. — С. 307).

³⁷ См.: Иванов Вяч. Вс. Хеттский язык. — 2-е изд. — М.: Едиториал УРСС, 2001. — С. 179.

Так, в венгерском языке, который относится к другой языковой семье — угро-финской, — отсутствует глагол со значением 'иметь', и отношения обладания выражаются здесь конструкцией типа *nekem van* 'мне есть'. Она представляет собой сочетание обладателя-дополнения в дательном падеже, глагола *lenni* 'быть' в третьем лице единственного (в настоящем времени — *van*) или множественного (*vannak*) числа и предмета обладания в форме существительного с соответствующими притяжательными признаками: *nekem van irkam* (букв.: 'мне есть тетрадь').

Отношения дательного падежа в венгерском языке выражаются суффиксами *-nak*, *-nek*, которые присоединяются к существительному или глаголу, его заменяющему. Слово *nekem*, таким образом, состоит из двух частей — суффикса *nek-* (в препозиции) и лично-притяжательного суффикса *-em*, выражающего понятие первого лица единственного числа. В конструкциях с именем суффикс дательного падежа находится в постпозиции: *Katinak sok szabad ideje van* 'у Кати много свободного времени' (букв.: 'Кате много свободного времени есть'). Как видим, и эта грамматическая конструкция соответствует модели *dativus possessivus*.

Примечательно, что не только обладание, но и лишение обладания, утрата чего-либо посредством внешнего действия (то есть страдательное состояние) может выражаться посредством *dativus possessivus*. В латыни эта падежная форма употреблялась, в частности, с глаголами *adimō* 'отнимать' *ēripīō* 'похищать' и т. д.: *quis tē mihi cāsus adēmit?* 'какой случай отнял тебя у меня' (букв.: 'какой тебя мне случай отнял?')³⁸. Мы увидим, что и в русском языке дело обстоит схожим образом, если примем во внимание инверсию форм *мне есть* — *у меня есть* и соответственно *у меня отнять* — *мне отнять*. В чешском языке дательного падежа требуют глаголы *brát/vzít, sebrat, odebírat/odebrat, krást/ukrást: vzít dítěti zápalky* 'отобрать у ребенка спички' (букв.: 'отобрать ребенку спички'). В болгарском языке так называемое косвенное дополнение I типа (иначе — адресного типа), которое выражается беспредложным дательным паде-

³⁸ Единообразие конструкций обусловлено, очевидно, еще и тем, что термин 'давать', предполагающий наличие дательного падежа адресата действия, антонимичен термину с прямо противоположным значением 'отбирать'.

жом или конструкцией с предлогом *na* и винительным падежом, выполняет при переходных глаголах отнимания, лишения функцию обозначения лица (предмета), у которого что-либо отнимают: *отнемам, вземам някому (на някого) нещю* 'отнимаю, беру у кого-то что-то' (букв.: 'отнимаю, беру кому-то что-то')³⁹.

Болгарской конструкции типа *това ще ми отнеме много време* 'это отнимет у меня много времени' (*ми* — краткая форма дательного падежа личного местоимения первого лица единственного числа аз 'я' при полной форме *мене, мен*) соответствует английская конструкция такой же структуры и значения: *it will take me a lot of time*.

Примечательно, что конструкции сходного типа известны и в шумерском языке: *lu lu-ra ba-an-kar-kar* 'один человек крал у другого человека' (букв.: 'один человек крал другому человеку')⁴⁰. В готском языке⁴¹ дополнение в дательном падеже может означать то, от чего в результате некоторого действия отделяется предмет или лицо: *galausiþs is genai* '(ты) разведен с женой', 'отделен от жены' (букв.: 'отделен жене'); *andwasidedun im þizai þaurþaurai* 'сняли с него пурпуру'⁴². М. М. Гухман отмечает, что этот падеж — дательный отложительный — функционирует параллельно с дательным инструментальным (*gasofþjan hlaibam* 'насытить хлебами'), однако он может рассматриваться скорее как симметричный дательному обладания. Эта симметрия носит зеркальный характер, поскольку по смыслу «дательный лишения» антонимичен, противоположен *dativus possessivus*, но строится он по той же модели. Примеры *dativus possessivus* встречаются в готском языке в отрицательной фор-

³⁹ См.: Маслов Ю. С. Грамматика болгарского языка. — М.: Высш. шк., 1981. — С. 359—361.

⁴⁰ См.: Канева И. Т. Шумерский язык. — С. 45.

⁴¹ Готский язык — язык группы германских племен, первые упоминания о которых относятся к I веку н. э. Особенность готского языка в том, что, рано обособившись от других германских языков, он, с одной стороны, сохраняет многие архаические черты, сближающие его с прежним, еще единым, общегерманским языком (класс редулицирующих глаголов, специальные формы двойственного числа), а с другой — демонстрирует инновации, которые в родственных ему германских языках возникли несколько столетий спустя. С разгромом Остготского королевства в Италии византийской имперской армией (555) и последующей романизацией остготов, а затем и с падением (711) под ударами арабов Вестготского королевства в Испании, где романизация местного населения произошла еще до этого события, готы, а вместе с ними и их язык исчезают с арены мировой истории. Готский язык не получил дальнейшего развития, не пережил каких-либо трансформаций и является ныне мертвым.

⁴² См.: Гухман М. М. Готский язык. — С. 124.

ме: *ni was im barne* 'у них не было детей' (букв.: 'не было им детей'); *was* — третье лицо единственного числа глагола *wisan* 'быть' в претерите, *im* — форма местоимения третьего лица множественного числа *eis* 'они' [мужской род] в дательном падеже), *ni was im rumis* 'не было у них места (помещения)'⁴³.

В готском языке употреблялись и другие, схожие по форме, но несколько отличные по смыслу конструкции, где косвенное дополнение в дательном падеже, состоящее при глаголах *wisan* 'быть' и *wairþan* 'становиться', обозначает субъекта, у которого имеется нечто или для которого совершается нечто: *frauja est sa sunus mans jah þamma sabbato* 'господин есть сын человеческий и тому суббота' (очевидно, не в значении 'у него', а в значении 'для него')⁴⁴, *ni is frijonds kaisara* 'ты не есть друг цезарю', *harjamma ize wairþip gens* 'которому из них станет женой'⁴⁵. Различие этих конструкций с *dativus possessivus* легко проиллюстрировать следующим примером: *мне есть друг* ('у меня есть друг') и *ты мне (есу) друг*. Надо заметить, что последнее выражение отличается от синонимичной ему фразы *ты (есу) мой друг*, которая образована не по посессивной, а по притяжательной модели (модели принадлежности) — *meus est*...

⁴³ См. там же. — С. 121.

⁴⁴ В готском тексте употреблено местоимение *þamma* 'тому'; вообще личные местоимения третьего лица в готском, как и в других языках, производны от указательных. Обращает на себя внимание отсутствие глагола-связки в выражении *jah þamma sabbato*. Ситуация, при которой глагол-связка или вспомогательный глагол может опускаться в третьем лице единственного и множественного числа, характерна для многих, причем порой достаточно далеко отстоящих друг от друга, языков. Так, в венгерском языке формы третьего лица единственного и множественного числа глагола-связки *van* 'есть, является' в именной конструкции (*van, vannak*) опускаются: *a ház magas* 'дом высокий'. В македонском перфекте типа *сум видел* опускается вспомогательный глагол в третьем лице обоих чисел. В прошедше-настоящем времени (перфекте) персидского языка краткая форма глагола-связки третьего лица единственного числа *ast* также иногда не употребляется, особенно в разговорной речи: *Ahmad kojā rafte-ast?* 'Ахмад куда ушел?' вместо *Ahmad kojā rafte-ast?* В санскрите, где сложное будущее время образуется сочетанием (слиянием) именительного падежа отглагольного имени с суффиксом *-tṛ* (*-tar*), которое тем самым получает значение активного причастия будущего времени, и настоящего времени глагола *as* 'быть' в личной форме, этот глагол опускается в третьем лице единственного, двойственного и множественного числа и временная форма выражается одним лишь отглагольным именем в форме соответствующего числа: *bhavitāsmi* — первое лицо единственного числа, но *bhavitā* — третье лицо единственного числа. На особый характер третьего лица указывают и присутствие в разных языках форм, свойственных только этому лицу и отличных от всех других форм в парадигме спряжения, а также употребление специальных неизменяемых форм третьего лица для выражения определенных грамматических связей.

⁴⁵ См.: Гухман М. М. Готский язык. — С. 123.

В шумерском языке имя или местоимение в дательном падеже (а он свойствен только именам класса одушевленных) также обозначает субъекта, в пользу, в интересах, ради которого и по отношению к которому совершается действие или проявляется признак⁴⁶. Показатель дательного падежа — формант *-ra* в постопозиции. При этом четко различаются основные значения дательного падежа, соответствующие его значениям в других языках. Прежде всего это дательный косвенного дополнения, выражающий объект, который не затрагивается действием непосредственно, но определяет его направление: *É-an-na-túm-ra á e-na-ág* 'он дал указание Эаннатуму'; ср. лат. *eloquere tuum mihi nomen* 'скажи свое мне имя'. Другой вид дательного падежа — *dativus commodi et incommodi* (дательный удобства и неудобства), обозначающий лицо или предмет, в пользу или во вред которому совершается действие: *má-a-ra lú-2 nu-ug₇-e* 'ради (для) меня не могут умереть два человека' (букв.: 'мне не могут умереть два человека'); ср. лат. *nōn scholae sed vitae discimus* 'не ради (для) школы, но ради (для) жизни учимся'. Еще одно значение дательного падежа следует выделить особо, так как оно очень близко к значению *dativus possessivus*, поскольку выражает субъекта, который приобретает, то есть получает в обладание, нечто в результате действия (известно смысловое и этимологическое родство глаголов со значениями 'иметь' и 'брать'). Такой оборот на современный русский язык переводится той же конструкцией, что и *dativus possessivus*, — *у меня имеет место нечто*: шумерск. *ŠUB-lugal-ra anše-šag₅-ga ù-na-tud* 'допустим, у «шублугаля» родился осел' (букв.: «шублугалю» родился осел). Подобная конструкция есть и в болгарском языке: *роди им се син* 'родился у них сын' (букв.: 'родился им сын'; ср. фразу из русской летописи: *родился великому князю... сын*).

В латыни (как и в русском языке) *dativus possessivus* употребляется в конструкции типа *mihi nomen est...* 'мне имя есть...': *cōsules lēgēs decemvirālēs, quibus tabulīs duodecem est nōmen, in aes incīsās in pūblicō prōposuērunt* 'консулы выставили вырезанные из меди децемвиральные законы, название которым двенадцать таблиц'⁴⁷.

Еще в одном индоевропейском языке — сингальском (язык населения острова Шри Ланка) дательный падеж может указывать на отношение обладания: *හානුවාට ගනිලකෝපයක් තිබේ* 'у отца есть словарь' (букв.: 'отцу есть словарь'). С его помощью выражаются также пространственные отношения, взаимное расположение предметов: *පටියකට දකුණින් පැවිටික් තිබේ* 'справа от стола (есть/имеется) стул'.

⁴⁶ См.: Канева И. Т. Шумерский язык. — С. 45.

⁴⁷ К *dativus possessivus* относят и обороты типа *nomen datur, manet: Fabiō ex Victōriā cognōmen Allobrogicō inditum* 'Фабью за победу было дано прозвище Аллобродского' (см.: Боровский Я. М., Болдырев А. В. Учебник латинского языка. — С. 148).

1.9. *Dativus status*: обладание состоянием

В ЭТОЙ связи следует упомянуть и еще одну конструкцию, распространенную в русском языке — выражения типа *мне весело, мне лень* и т. д. По форме, а в общем-то и по существу, это та же посессивная конструкция, выражающая в данном случае идею «обладания» некоторым состоянием. В том, что это действительно так, убеждают и соответствия с посессивными оборотами, существующими в других языках: русск. *мне (есть) страшно* — франц. *j'ai peur* 'имею страх'.

Весьма важным представляется то, что в сочетании с дательным падежом и глаголом-связкой (который, как обычно, в настоящем времени имеет нулевую форму⁴⁸) входит особая часть речи — категория состояния (безличные предикативы).

Это целый класс слов, с помощью которых образуются разнообразные конструкции типа *пора идти, мне жаль (лень), можно (надо) сказать, ему холодно* и т. д. Несмотря на формальное совпадение слов категории состояния с краткими прилагательными, наречиями или существительными, что вполне естественно, так как от них они и образованы (а потому этимологически связаны) и/или с ними соотносительны⁴⁹, они отнюдь не являются ни краткими прилагательными, ни наречиями, ни существительными (ср. *пора идти* и *пришла пора*). Слова категории состояния являются неизменяемыми (за исключением форм на -о, которые образуют сравнительную степень), выступают в роли сказуемого в безличном предложении со связкой, не допуская подлежащего в именительном падеже, могут иметь при себе зависимый инфинитив. Эти формальные признаки отличают безличные предикативы от других частей речи: неизменяемость — от существительных, прилагательных и глаголов, а употребление со связкой — от наречий⁵⁰. Безусловно, категория состояния, хотя ее статус до конца еще не определен, — самостоятельная часть речи в русском и в ряде других языков. Безличные конструкции такого типа есть, например, в чешском (*je mi hořko* 'ему горько') и словацком (*je mi chladno* 'ему холодно') языках⁵¹.

⁴⁸ В том, что здесь присутствует нулевая связка, легко убедиться, переведа предложение в прошедшее или будущее время (*мне было весело, мне будет весело*) или сравнив с аналогичной конструкцией в болгарском языке (*весело му е* 'ему [есть] весело').

⁴⁹ Некоторые слова категории состояния не соотносятся с указанными частями речи — *можно, надо, боязно, совестно, стыдно*.

⁵⁰ См.: Щерба Л. В. О частях речи в русском языке // Щерба Л. В. Избранные работы по русскому языку. — М.: Гос. уч.-пед. изд-во Мин. просв. РСФСР, 1957. — С. 74. (Академик Л. В. Щерба и ввел эту категорию.)

⁵¹ Но: фраза типа *мне надо с тобой поговорить* на чешский язык переводится как *musím si s tebou promluvit* 'должен с тобой поговорить'.

Слова категории состояния, связанные с именами существительными, выражают оценку состояния с этической стороны (*грех жаловаться*), морально-волевые импульсы (*лень идти*), эмоциональную оценку (*жаль друга*); слова, соотносительные с краткими прилагательными и наречиями, или подобные им слова на -о — состояние реальности (*на улице холодно*), физическое и психическое состояние субъекта (*мне жарко, мне весело*), модальность (*надо идти*), ощущения (*все видно*)⁵².

Проиллюстрируем отличие категории состояния от других частей речи незатейливым четверостишием:

Солнце по небу ходило,
Солнце весело светило.
Солнцу было весело.
Солнце было весело.

На первый взгляд здесь трижды повторяется одно и то же слово *весело*, но на деле здесь три разных слова, более того — три совершенно разных части речи. В предложении *Солнце весело светило* слово *весело* — наречие образа действия, характеризующее действие, которое обозначено глаголом *светило*. В предложении *Солнце было весело* слово *весело* — краткое прилагательное, образующее в сочетании с глаголом-связкой *было* составное именное сказуемое, относящееся к подлежащему *Солнце*. Краткое прилагательное можно легко заменить полным: *Солнце было веселым, Солнце было веселое* (правда, обычно краткое прилагательное выражает состояние, а полное — качество). В безличном предложении *Солнцу было весело* слово *весело* — категория состояния, выступающая частью составного именного сказуемого. *Весело* здесь не является наречием, как можно было бы подумать, не характеризует действие, поскольку само действие здесь отсутствует, а характеризовать наречием глагол-связку нельзя⁵³.

Принципиально важно, что категория состояния вступает в сочетание только с субъектом в дательном падеже (*мне весело*) или с существительным в предложном падеже (*на улице холодно*), причем дательный падеж здесь (так называемый дательный субъекта — субъекта состояния) чрезвычайно близок к *dativus possessivus* (субъекта обладания), а конструкция с предложным падежом — конструкции типа *здесь есть/имеется*. Конструкцию типа *мне (есть) радостно (в радость)* в принципе можно передать другими, правда менее благозвучными, possessивными формами: *у меня (есть) радость, я имею радость*.

⁵² См.: Розенталь Д. Э., Голуб И. Б., Теленкова И. А. Современный русский язык. — М.: Рольф: Айрис-пресс, 1999. — С. 266—267.

⁵³ В зависимости от используемой части речи может меняться сам смысл фразы. Ср.: *ему страшно* (категория состояния), *в ярости животное страшно* (краткое прилагательное), *он страшно кричал* (наречие). В первом случае субъект испытывает состояние страха, во втором и третьем страх испытывают те, кто наблюдает за носителем состояния или субъектом (агентом) действия.

Большее разнообразие в практику употребления слов категории состояния (неглагольных предикативов) вносит болгарский язык. Здесь выделяются три категории таких слов, различающихся по происхождению и характеру связи с субъектом состояния.

Первая группа, как и в русском языке, — безличные предикативы, омонимичные существительным или этимологически связанные с ними и выражающие физическое и психическое состояние, эмоции, ощущения субъекта, моральную оценку ситуации. Однако особенность этой группы слов по сравнению с аналогичной группой в русском языке, заключается в том, что безличные предикативы сочетаются не только с дательным падежом. Дополнение при этих словах может быть выражено краткой формой личного местоимения либо в винительном падеже (*яд ме е* 'я сержусь', букв.: 'гнев меня есть', *ме* — краткая форма винительного падежа личного местоимения первого лица единственного числа аз 'я' при полной форме *мене, мен*); *страх ме е* 'мне страшно', *гъдел ме е* 'мне щекотно'), либо в дательном (*жал ми е* 'мне жаль', *ми* — краткая форма дательного падежа личного местоимения первого лица единственного числа аз 'я' при полной форме *мене, мен*⁵⁴). Иногда краткая форма местоимения сочетается с полной формой того же местоимения или именем существительным, как это имеет место в пересказывательном наклонении: *него го било страх* 'ему было страшно' (*него* — полная, *го* — краткая форма винительного падежа местоимения третьего лица единственного числа той 'он'). В устойчивых оборотах краткая форма личного местоимения, состоящая при имени существительном, может опускаться, как, например, в поговорке *мечка мене не* 'медведю страшно, мне — нет' (букв.: 'медведя страх, меня — нет' в значении 'была не была'), где отсутствует также и вспомогательный глагол.

Вторая группа безличных предикативов, опять-таки, как и в русском языке, омонимичных наречию или прилагательному (в общей форме среднего рода, в болгарском языке нет различия полных и кратких прилагательных) и обозначающих разного рода состояния и ситуации, предполагает дополнение в виде краткой формы местоимения в дательном падеже: *добре ми е* 'мне хорошо (есть)', *страшно ми е* 'мне страшно (есть)' — ср. параллельную конструкцию первого типа *страх ме е*. В функции дополнения, в отличие от русского языка, может выступать сочетание краткой формы местоимения и имени существительного или полной формы местоимения с предлогом *на*: *Отведнаж на Монката му стана зле* 'Вдруг Монке стало дурно' (*му* — краткая форма дательного падежа местоимения третьего лица единственного числа той 'он' при полной форме *него*), *на него ми е весело*

⁵⁴ Полные формы личных местоимений винительного и дательного падежа в первом и втором лице единственного числа совпадают, в других лицах — различаются. В болгарском языке параллельное использование винительного и дательного падежей имеет место, как мы видели, и в «дательном лишения», антонимичном *dativus possessivus*, что лишней раз свидетельствует о смысловой и формальной близости конструкций с категорией состояния конструкциям с этими разновидностями дательного падежа.

'ему (есть) весело', на него не му е студено 'ему не (есть) холодно'. В тех случаях, когда речь идет о состоянии природы, среды, о необходимости делать что-либо, дополнение отсутствует: *беше вече късно* 'было уже поздно', *нужно е* 'нужно'.

Третья группа включает в себя небезлично-предикативные слова, обозначающие состояние субъекта, который выражен подлежащим. Особенность этой формы в том, что предикатив не согласуется с подлежащим ни в роде, ни в числе: *аз съм добре* 'я емь здоров (-а)' (букв.: 'я емь здорово'), *всички са здраво* 'все суть здоровы' (букв.: 'все суть здорово')⁵⁵. Несложно заметить, что этому обороту соответствует английская конструкция типа *I am fine* 'мне хорошо' (букв.: 'я емь хорошо [-ий]'), *he is cold* 'мне холодно' (букв.: 'он есть холодно [-ый]').

Аналогом других типов конструкций с категорией состояния в русском и болгарском языках выступает в английском языке безличная по существу конструкция с формальным подлежащим *it*. Безличным предложениям типа *в лесу холодно* соответствуют предложения типа *it is cold in the wood*, а предложениям с дательным падежом типа *нам пора итти* — предложения типа *it is time for us to go*. Здесь прилагательное *cold* 'холодный' и существительное *time* 'время' занимают в принципе то же место и играют ту же роль, что и русские слова категории состояния *холодно* и *пора*, соотносимые с омонимичными им кратким прилагательным и существительным.

Близкой к русской конструкции с категорией состояния является латинская конструкция *mihi opus est* 'мне надобность есть', 'мне нужно' (букв.: 'мне дело есть'), которая сочетается с существительным в *ablativus instrumenti* (аблатив орудия): *mihi opus est librō* 'мне нужна книга'.

В венгерском языке некоторые модальные слова, соответствующие русской категории состояния (например, *kell* 'надо', 'нужно'), также употребляются с дательным падежом. В конструкциях типа «вспомогательный глагол или модальное слово + инфинитив» на действующее лицо может указывать не только лично-притяжательный суффикс, выражающий понятие того или иного лица и присоединяющийся к инфинитиву (*el kell mennünk* '[нам] нужно уйти'; действующее лицо здесь прямо не обозначено, на него указывает лично-притяжательный суффикс, выражающий понятие первого лица множественного числа, *-ünk*, который присоединен к инфинитиву глагола *menni* 'уходить'), но и существительное или слово, его заменяющее, с суффиксом *-nak* (*-nek*), передающим отношения дательного падежа (*Katinak el kell mennie* 'Кате надо уйти'; *-ie* — лично-притяжательный суффикс, выражающий

⁵⁵ См.: Маслов Ю. С. Грамматика болгарского языка. — С. 290—293.

понятие третьего лица единственного числа), или сочетание суффикса *-nak* (*-nek*) с лично-притяжательным суффиксом (*nekem el kell mennem* 'мне нужно уйти'; *-em* — лично-притяжательный суффикс, выражающий понятие первого лица единственного числа). В тех случаях, когда субъект действия выражен в явной форме, лично-притяжательный суффикс в разговорной речи может опускаться (*Katinak el kell menni, nekem el kell menni*)⁵⁶.

Весьма интересный материал дает персидский язык. Прежде всего нужно отметить, что в нем широко представлены фразеологизированные бессубъектные безличные предложения с глаголом *dāštan* 'иметь'. Они имеют двухкомпонентную структуру и представляют собой сочетание имени и формы глагола *dāštan* в третьем лице единственного числа: *taaijob dārad* 'удивительно' (букв.: 'удивление имеет'), *xande nadārad* 'не смешно' (букв.: 'смех не имеет')⁵⁷. Наряду с ними употребляются субъектные безличные предложения с глаголом *gereftan* 'брать'. У них трехкомпонентная структура: имя, выражающее некоторое психофизическое состояние, соединяется с так называемым слитным местоимением, обозначающим семантического субъекта, которому это состояние свойственно; вспомогательный глагол *gereftan*, придающий выражению значение становления, употребляется в форме третьего лица единственного числа независимо от того, каким грамматическим лицом выражен семантический субъект (слитное местоимение): *xande-am gereft* 'мне стало смешно' (*xande* — 'смех', *-am* — слитное местоимение первого лица единственного числа)⁵⁸. Очевидно, что глаголы со значением 'иметь'

⁵⁶ См.: Науменко-Панп А. Практический курс венгерского языка. — М.: Высш. шк., 1982. — С. 269.

⁵⁷ См.: Рубинчик Ю. А. Грамматика современного персидского литературного языка. — С. 391. Для образования подобных конструкций используются также глаголы *raftan* 'идти' и *kardan* 'делать': *bim-e ān miravad-k...* 'имеется опасение, что...' (букв.: 'идет страх того, что...'), *farq nemikonad* 'все равно' (букв.: 'разницы не делает'), — как и в албанском языке (см. далее).

⁵⁸ См. там же. — С. 393. Наряду с глаголом *gereft* для образования этой конструкции может использоваться опять-таки глагол со значением движения — *āmadan* 'приходить' — в форме третьего лица единственного числа: *xande-at miāyad* 'тебе смешно' (*-at* — слитное местоимение второго лица единственного числа), *šarm-aš miāyad* 'ему стыдно' (*šarm* — 'стыд', *-at* — слитное местоимение третьего лица единственного числа).

и 'брать' выполняют здесь примерно те же функции, что и глаголы со значением 'быть' и 'становиться' соответственно в конструкциях с категорией состояния в славянских языках.

Интересно, что вместо слитного местоимения может употребляться личное местоимение с послелогом *-rā*: *ma-rā xande gereft* 'мне стало смешно' (*ma* — особая форма личного местоимения первого лица единственного числа *man*, которая употребляется с послелогом *-rā*)⁵⁹. Этот новоперсидский послелог восходит к среднеперсидскому послелогу *rāu* (более старая форма *rād*), а тот в свою очередь — к древнеперсидскому послелогу *rādīy* с нерасчлененным значением причины, цели 'из-за', 'ради'. В современном языке он используется главным образом для обозначения прямого дополнения (*man ketāb-rā xaridam* 'я купил книгу'), но эта его функция появляется сравнительно поздно, в классический период развития персидского языка. В среднеперсидский период он, сохраняя свое изначальное причинно-целевое значение, используется для обозначения объекта действия, адресата речи, обладателя чего-либо; в классическом языке он выражает уже очень широкий спектр косвенных объектов, и среди них — дополнения, обозначающие лиц, которым что-либо принадлежит или которым свойственно какое-либо состояние, чувство, желание, намерение. Таким образом, сочетая функции прямого и косвенного дополнения, он служит для выражения тех отношений, которые в других языках выражаются винительным и дательным падежами (а оба эти падежа, как мы видели, употребляются, например, в болгарском языке для обозначения дополнения в конструкции с категорией состояния). Послелог *-rā* употребляется после косвенного дополнения, обозначающего не только адресата действия или высказывания (*barādar ma-rā goft* 'брат мне сказал'), но и лицо или предмет, которым что-либо принадлежит, которые чем-либо обладают (*esm-rā čahār hā-lat ast* 'у имени четыре формы', букв.: 'имени четыре формы есть'; обратим внимание на то, что глагол-связка *ast* употреблен в третьем лице единственного числа), или лицо, которому нужен какой-либо предмет (*ānhā-rā manzel lāzem bud* 'им нужна была квартира')⁶⁰. Здесь имеет место явное соответствие формам *dativus possessivus* и *dativus status*.

Следует отметить и еще одну безличную конструкцию с глаголом-связкой в краткой форме третьего лица единственного числа *ast*, которая остается без изменений независимо

⁵⁹ Такая достаточно архаичная конструкция образуется и с глаголом *āmadan*: *u-rā šarm miāyad* 'ему стыдно' (*u* — личное местоимение третьего лица единственного числа). Интересно, что по случайному совпадению персидский послелог *-rā*, который используется, в частности, в функции, соответствующей функции форманта дательного падежа, напоминает шумерский постпозитивный показатель дательного падежа *-ra* (ср. их звучание, месторасположение, функции в высказывании).

⁶⁰ См.: Рубинчик Ю. А. Грамматика современного персидского литературного языка. — С. 323, 325.

от того, каким лицом выражен семантический субъект состояния. Она образуется сочетанием этого глагола с прилагательным, к которому присоединяется слитное местоимение: *garm-am ast* 'мне жарко' (букв.: 'жаркий-я есть', но не 'есмы'), *sard-aš ast* 'тебе холодно' (букв.: 'холодный-ты есть', но не 'еси'), *gorosne-emān ast* 'нам голодно' (букв.: 'голодные-мы есть', но не 'есмы')⁶¹. Принципиальное отличие этого оборота от внешне сходного английского выражения типа *I am hot* 'мне жарко' (букв.: 'я есмь жаркий') заключается в том, что в английском языке конструкция носит личный характер и глагол-связка согласуется с подлежащим в лице и числе, тогда как персидская конструкция безлична и глагол-связка имеет в ней неизменяемую форму третьего лица единственного числа. Отпадение от имени слитной формы местоимения приведет к формированию либо личного предложения (*gorosne ast* 'он голоден'), либо безличного (*sard ast* 'холодно').

И наоборот, сходство этой конструкции с приглагольным дательным падежом, имеющим субъектное значение, станет еще более очевидной, если принять во внимание существование известной еще со средних веков параллельной конструкции с послеложным дополнением *-rā* типа *ma-rā gorosne ast*, которая практически буквально может быть переведена как 'мне голодно есть'.

В албанском языке категория безличности (*kategoria e pavetorisë*) выражена, в частности, безличной конструкцией, состоящей из глагола *vij* 'приходить' в третьем лице единственного числа настоящего или прошедшего времени, наречия или существительного (в одном из косвенных падежей с предложом или без него) и дательного падежа семантического субъекта: *më (të, i...) vjen keq* 'мне (тебе, ему...) жаль', *më vjen mirë* 'мне приятно', *më vjen rëndë* 'мне неприятно, неудобно', *më vjen turp* 'мне стыдно, неловко'⁶². Конструкцией, соответствующей сочетанию категории состояния с предложным падежом в русском языке, служит комбинация глагола *bëj* 'делать' в третьем лице единственного числа настоящего или прошед-

⁶¹ В прошедшем времени, так же как и в некоторых других языках, связка *ast* уступает место глаголам *budan* 'быть' и *šodan* 'становиться'.

⁶² Наречие и существительное выполняют здесь роль, сходную с той, что выполняет в других языках категория состояния. Обратим также внимание на употребление глагола со значением движения во вспомогательной функции.

шего времени с наречиями (*ftohtë* 'холодно', *ngrontë* 'тепло' *nxehtë* 'жарко' и т. д.): *në dhomë bën mjatt freskët* 'в комнате довольно прохладно'⁶³.

Наконец, в сингальском языке существует специфическая конструкция — сочетание дательного падежа так называемого причастного имени общего действия II со словами, имеющими модальное значение: මම මේ පුවත්පත් කියවන්නට උවමනයි 'мне нужно прочитать эти газеты'. При этом причастное имя выступает здесь в роли подлежащего и требует постановки сказуемого в третьем лице единственного числа.

Итак, безличное предложение, в котором семантический субъект выражен именем существительным или местоимением в дательном падеже, а именная часть составного сказуемого — словом категории состояния, в принципе соответствует предложению, построенному по модели *dativus possessivus*: в обоих случаях семантический субъект мыслится как обладатель — либо предмета или качества (в собственно посессивной конструкции), либо состояния (в конструкции с категорией состояния). По существу мы имеем здесь особый тип приглагольного дательного падежа с субъектным значением — своего рода дательный состояния, *dativus status*. Параллельное сосуществование дательного обладания (лишения) с дательным состояния в одном и том же языке — еще одно свидетельство не только формальной, но и семантической общности этих конструкций.

1.10. «Быть в руке»: материализация обладания

ВООБЩЕ отношение обладания — весьма отвлеченная категория. Оно не выражается в каком-либо действии, переходящем на объект обладания, если не иметь в виду собственно физический захват и физическое удержание объекта. Поэтому для выражения идеи обладания использовались, наряду с формулой *mihi est*, которая выражает состояние обладания, формы со значением 'брать', 'хватать', обозначавшие вполне осязае-

⁶³ См.: Эйнтрей Г. И. Албанский язык. — Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1982. — С. 127—128. Глагол *jam* 'быть' в третьем лице единственного числа настоящего и прошедшего времени в сочетании с качественными прилагательными или существительными определенной формы в родительном падеже образует безличные конструкции типа *është mirë* 'хорошо, уместно', *është keq* 'нехорошо, неуместно', *është e domosdoshme* 'необходимо', 'нужно'.

мое действие (становление обладания). Эти значения — исторически начальные в формировании значения глагола 'иметь'.

Отдельные языки стремятся «материализовать» идею обладания в «зримых», «пространственных» формах: так в языке эве (Того) это понятие выражается сочетанием *le* 'быть', 'существовать' и *asi* 'в руке', то есть конструкцией 'быть в руке'⁶⁴. В японском языке иероглиф *моцу*, означающий 'иметь', 'держат', 'обладать' вообще, образован соединением иероглифов *тера* 'храм' и *те* 'рука', так как во времена становления письменности храмы были единственными субъектами собственности; он означает также 'держат в руке'. Иероглиф 'рука' в сочетаниях с другими иероглифами дает пиктограммы со значениями, близкими к значению 'брат': 'рука', выставленная против 'человека', образует глагол *цуки*, означающий, в частности, 'присоединять', 'привязывать'; 'рука', принимающая 'жезл' из другой 'руки', дает иероглиф *укуру* 'принимать'; 'рука', держащая 'ветку', формирует иероглиф *си*, одно из значений которого 'захват', а другое — 'ветвь'⁶⁵. В шумерском языке слово *nig-šu* 'имущество' образуется от слова *šu* 'рука (кисть)' прибавлением приставки *nig-*, восходящей к слову *nig*, которое часто используется как эквивалент неопределенного местоимения 'нечто'. Значение 'брат' выражается у шумеров сложным глаголом *šu-ri* (букв.: 'руки-приближать[ся]'), а значение 'овладеть' — глаголом *šu-ag* (букв.: 'рука-делать')⁶⁶.

Как обстоит дело в индоевропейских языках? Известное фонетическое сходство слов со значением 'иметь' и 'рука' в ряде языков (греч. *εχω* и *χειρ*, готск. *haban* и *handus*, совр. англ. *to have* и *hand* и т. д.) наводит на мысль о том, что между ними существует и этимологическое родство. Чтобы подтвердить или опровергнуть это предположение, обратимся

⁶⁴ Бенвенист Э. Общая лингвистика. — С. 211—212.

⁶⁵ См.: Уолш Л. Самоучитель японского языка (Read Japanese Today). — СПб.: Пионер; М.: Астрель; АСТ, 2004. — С. 92—96.

⁶⁶ См.: Канева И. Т. Шумерский язык. — С. 33, 76—77. Слово *šu* 'рука' широко используется в шумерском языке в качестве именного компонента сложных глаголов: *šu-bal* 'изменять', 'нарушать' (букв.: 'рука-передвигать'), *šu-bar* 'освобождать' (букв.: 'руки-разводить'), *šu-tag* 'украшать' (букв.: 'руки-касаться'), *gaba-šu-gar* 'сопротивляться' (букв.: '[на] грудь-руку-класть'), *kiri-šu-gál* 'умолять', 'молиться' (букв.: '[к] носу-рука-быть'), *šu-dag* 'касаться' (букв.: 'рука-делать').

к хеттскому языку. На первый взгляд глагол *hark-* 'иметь' и существительное *keššar* 'рука' имеют мало что общего. Но на деле это не так.

Слово *keššar* хеттский язык воспринял из индоевропейского языка, отсюда родство этого слова с греч. $\chi\epsilon\iota\rho$, а следовательно, и соответствие звуков [k] и [h].

Определение хеттского (и общепанатоллийского) *h* как заднеязычного спиранта согласуется с тем, что в хеттском и в особенности в других анатоллийских языках наблюдаются колебания между *k* и *h*. В хеттском языке такие колебания (например, дат.-мест. пад. ед. ч. *kilamni* 'портику' и параллельная форма *hilamni*) носят единичный характер. Но развитие *k* > *h*, т. е. образование *h* в результате спонантизации *k*, регулярно происходило в палайском и лувийском языках, ср. палайск. *ahu-* 'пить': хеттск. *eku-* 'пить'; лувийск. *šahuitara-* 'закономерный', 'правильный': хеттск. *ša-kuaššara-* и т. п. Вместе с тем в хеттском и других анатоллийских языках известны и обратные случаи развития *h(h)* < *k*, ср. хеттск. *hamešhant-* 'весна' и вторичный вариант *hameskant-*, лувийск. *ahha* 'как', 'когда' (ср. хеттск. *mahhan*) и лик[ийск.] *ēke*, *ñke* и т. п. Сходные колебания между так называемой «ларингальной» фонемой **H* (или «ларингальными» фонемами), из которой развилось хеттск. *h*, и заднеязычной смычной фонемой **k* можно предположить и по отношению к другим древним индоевропейским диалектам. Так объясняется, в частности, соответствие хеттск. *haštai-* 'кость', лувийск. *hašša* 'кости' (с отражением начального «ларингального»), и русского *кость* (и родственных слов других славянских языков) с отражением начального *k*, с другой стороны. Развитие ларингального **H* в *k* предполагается также и в тохарских языках⁶⁷.

Это развитие в конечном счете приводит в тохарских языках через форму *ksar* к *tsar*, *sar* 'рука'. С этими словами, как и с хеттск. *keššar* тесными родственными отношениями связаны другие индоевропейские термины со значением 'рука': др.-индийск. *hāsta*, авестийск. *zasta*, армянск. *jern* (мн. ч. — *jer-k*^с), лувийск. *iššari* и ликийск. *izri* (с возможным развитием *gh* > θ), греч. ионийск. $\chi\epsilon\iota\rho$ (от более древнего **ghes-r*), лат. *īr*, *hīr* 'ладонь', происходящие, возможно, от осско-умбрск. **her*, литовск. *pa-zaštė*, *pa-zaštis* 'подмышка'⁶⁸.

Если мы пойдем еще дальше в глубь истории, то обнаружим общеиндоевропейский термин *ghes*, *ghes-(o)r*, *ghes-to-*

⁶⁷ Иванов Вяч. Вс. Хеттский язык. — 2-е изд. — М.: Едиториал УРСС, 2001. — С. 87;

⁶⁸ См.: Иллич-Свитыч В. М. Опыт сравнения ностратических языков (семитохамитский, картвельский, индоевропейский, уральский, дравидийский, алтайский). Введение. Сравнительный словарь *b-K*. — 2-е изд. — М.: Едиториал УРСС, 2003. — С. 227.

‘рука’, который как предполагается, является отражением древнего гетероклитического имени. В свою очередь сопоставление этого слова с уральским *käte-* ‘рука’ (восстанавливается по производным от него терминам в уральских языках, каковыми служат финск. *käte-*, саамск. сев. *giettâ*, мордовск. мокшанск. *käd’* и эрзянск. *ked’*, марийск. *kit*, удмуртск., коми *ki*, венгерск. *kéz/keze-*, мансийск. южн. *kät*, ханьтйск. вост. *kot*) и дравидийским *kas-* ‘рука’ (тамилск. и малаялам *kai*, ката *kaj*, тода *koj*, каннада, кодагу *kaj*, тулу *kaj*, телугу *cēji* [мн. ч. *cētulu*], колами и найки *kī*, парджи *kej*, гадаба *ki*, гонди *kai*, конда *kiu*, куи *kaṣu*, куви *kēju*, курух *khekkhā*, малто *qeqe* [редупликация]) позволяет сделать вывод о том, что необычное с фонетической точки зрения соотношение индоевропейского *s, дравидийского *c и уральского *t объясняется исходным для них более древним ностратическим -ṭi, что позволяет реконструировать ностратическую форму *gāṭi* ‘рука’⁶⁹.

Примечательным и, очевидно, неслучайным, является определенное сходство этого слова с другим ностратическим термином — *ga(Нл)* ‘брат’, ‘получать’. Этот термин дает свою линию развития: картвельское *g-* ‘приобретать’, ‘выигрывать’ (и происходящие от него грузинск. *g-*, мегрельск. *g-*, в чанском только с префиксом *mo-* ‘выигрывать’), алтайское *ga-* ‘брат’, ‘получать’ (тунгусск. **ga-* ‘брат’, ‘получать’, представленное во все тунгусских языках — нанайск. и ульчск. *ga-* ‘получать’, маньчжурск. *gai-*; ср.-корейск. *ka-ṣi*, корейск. диалект. *ka-* ‘брат’), неясная семитохамитская форма (др.-египетск. периода Среднего Царства *ḡ*^c, допускающее реконструкцию **g*^c) и неясная индоевропейская форма, давшая, в частности, авестийск. *gaona* ‘прибыль’ и *gava* ‘рука’, литовск. *gauti*, латышск. *gaut*, *gūt* ‘хватать’, ‘получать’⁷⁰.

⁶⁹ Там же. От этого ностратического термина происходят через обще-семитохамитский термин и слова со значением ‘рука’ в семитохамитских языках: зап.-кушитск. *kč*, баддиту *kiččā*, зала, уоламо и гофа *kušē*, кулла *kuše*, баскету *kuša*, чара *kiččā*, джанджеро *kušu*, гимирра *kučči* (нао) и *kuč* (ше), кафа *kišō*, моча *kišó*, мао *kiše* (южн.) и *kuṣi* (сев.).

⁷⁰ Там же. — С. 225. В. М. Иллич-Свитыч ставит под сомнение связь с этими индоевропейскими образованиями армянск. *kal-um* ‘беру’, ‘хватаю’. Н. Я. Марр отмечает связь др.-армянск. литер. *kal*, заключающегося в глаголе *kal-n-um* ‘беру’ с чанск. *ka* ‘ветвь’, мегрельск. *fa* ‘ветвь’ и баскск. *al* (<**hal*) ‘рука’ (см.: Марр Н. Я. Язык и литература: Избранные работы. — Т. 1. — Вып. 1—2. — Л., 1925. — С. 228—230).

Упомянем здесь и ряд кельтских слов — ирландск. *gabim* (*gaibimm*) 'беру', валлийск. *gafnel* 'схватить', 'захватить', корнск. (корнуэльск.) *gavel*, — родственных латинскому глаголу *habere* 'иметь'.

Другая линия развития идет от ностратического корня ?*Em* 'хватать', 'брать', который трансформируется в семитохамитское ?*m*- (с последующими др.-египетск. ?*mm*- 'хватать' и ?*mm.t* 'кулак', берберск. *āmi*- 'вмещать [о сосуде]', беджа *amit*, *amid* 'хватать' и *m'amāt* 'кулак', сидамо *amad* 'брать' 'брать в плен', хауса *āmsá* 'получать', мусгу *ima*, *ime* 'хватать', 'брать'), неясную картвельскую форму (чанск. *m*- [масдар *mo-m-al-a*] 'нести', 'приносить') и индоевропейское *hem*- 'брать' (дающее в свою очередь лат. *emō* 'беру', 'покупаю', осскс., умбрск. *em*- 'брать', др.-ирландск. *ar-fo-em* 'брать', 'принимать', др.-пруссск. *imt*-, литовск. *imti*, латышск. *jeīt*, *jeīt*, ст.-сл. *въз-ьтѣ* 'возьму' (*imo* 'беру' от **jьmǫ*)⁷¹.

Весьма симптоматичны приведенные выше соответствия: авестийск. *gaona* 'прибыль' и *gava* 'рука', др.-египетск. ?*mm*- 'хватать' и ?*mm.t* 'кулак', беджа *amit*, *amid* 'хватать' и *m'amāt* 'кулак'. Наконец, еще в одном индоевропейском языке — персидском, — очевидно, прослеживается родство существительного *dast* 'рука' и глагола *dāštan* 'иметь'.

О том, что подобные соответствия не случайны свидетельствует и семантическое развитие по еще одной линии — от ностратической основы *kam* 'хватать', 'сжимать', — которая также приводит к возникновению ассоциативного ряда 'брать' — 'рука' — 'имущество'. Происходящее от этой основы семитохамитское *km*- 'хватать', 'брать', 'сжимать' дает арамейск. и др.-еврейск. *qm* 'брать полной горстью', аккадск. др.-авилонск. *kms* 'собирать', центр.-кушитск. *kim* 'собственность', 'добро', 'скот' (в языках хамар, дембья, авийа) и *ketā* 'скотина' (в языке билин), *ketēt* 'обладать', 'владеть' (в языке куара). Схожая картина в индоевропейских языках, где общеиндоевропейское *gem*- 'хватать', 'брать', 'сжимать' порождает армянск. *čmlem* 'сжимаю', греч. гомер. *γέντο* 'он взял, схватил', ср.-ирландск. *gemel* 'оковы', ст.-сл. *жъто* 'жму', украинск. *жменя* 'горсть'. Уральское *kata-l* (*kota-l*, от **kato*-) 'горсть', 'пригоршня' трансформируется в финск. *kahmalo*, вепсск. *kahmol* 'пригоршня из двух ладоней', эстонск. *katal*, саамск. сев. *goamber* 'пригоршня', мордовск. мокшанск. *komer* и эрзянск. *когого* 'полная горсть', коми *катуг* 'полная горсть', энецк. *хаттара* 'рука'. Добавим сюда дравидийское *katl*- 'хватать', 'брать', 'держат', развившееся в языке телугу в *катиси* 'держат', 'хватать', а в языке

⁷¹ См.: Иллич-Свитыч В. М. Опыт сравнения ностратических языков. — С. 270.

малто — в *кат-* 'собирать (по одиночке)', и алтайское *кату-* 'хватать', 'брать', 'сжимать', от которого происходят, в частности, ногайск. *кату-* 'хватать', 'схватывать' и орокск. *кату-і* 'взять в охапку, охватить вместе'⁷².

По всей видимости, русский глагол *иметь*, изначальное значение которого — 'брать', 'взять' (ср. *поймать*, *взимать*; В. И. Даль определяет *братъ*, в частности, как *имать*, *имывать*) и родственные ему глаголы в других славянских языках (болг. *имам*, чешск. *mit*, словацк. *mat'*, польск. *mieć*) также связаны со значением 'рука'. В самом деле, однокоренной с ним глагол *отнимать* (*отымать*) близок по форме латинскому глаголу *adimo* 'отнимаю' и готскому глаголу *at-niman* 'отнять', 'отобрать'. В свою очередь *adimo* (в других формах — *ademi*, *ademptum*) происходит от глагола *emo* (*emi*, *emptum*) 'покупаю' (изначально 'беру'), а *at-niman* — от глагола *niman* 'взять', 'брать', 'принимать' (сходство корней и приставок *ad-* и *at-* очевидно). В *emo*, а особенно в *niman* просматривается связь с латинским существительным *manus* 'рука'.

Итак, если представить латинский глагол *habere* как *ha-b-ere*, готский *haban* как *ha-b-an*, ирландский *gabim* как *ga-b-im* (*gai-b-imm*), валлийский *gafnel* как *ga-f-nel*, корнский *gavel* как *ga-v-el*, да и современные немецкий *haben* как *ha-b-en* и английский *to have* как *ha-v-e*, то начальные звуки вызывают ассоциацию со словом, означающим 'рука', а согласный *-b-* (*-f-*, *-v-*; хорошо известны соответствие *-b-* и *-f-*, *-b-* и *-v-*, переход одного звука в другой) заставляет думать если и не об этимологическом родстве этих слов с корнем **bhu-* 'быть', то, по крайней мере, об их созвучии, имеющем определенное лингвопсихологическое значение. Звук [b] придает этим глаголам со значением обладания коннотацию наличия, существования, бытия, а вся конструкция в целом приобретает то же значение, что и в уже упомянутом языке эве — 'быть в руке'.

1.11. Обладать — есть — существовать

ЭТИМОЛОГИЧЕСКИМ и семантическим соответствием глагола со значением 'брать' 'хватать', впоследствии развившимся в значение 'держать', 'иметь' и передавшим глаголу в этом новом качестве свойство транзитивности, и имени со значением 'рука' существенно важные ассоциации не исчерпываются.

⁷² Там же. — С. 290.

В. М. Иллич-Свитыч, отмечая то, что палатальный **h* в индоевропейском корне *hēm-* 'брать' указывает на переднерядный вокализм первого класса, находит возможной связь с ностратической основой ?*Em*Λ, давшей эту индоевропейскую форму, другого ностратического корня **hIElmi* 'сосать', 'глотать'. От последней произошли уральское *ime-* 'сосать' (финск. *ime-*, саамск. сев. *njāmmā-*, коми *ñim-al-*, хантыйск. вост. *em-*, нганасанск. *ñimiri-*, селькупск. *ñemna-*, камасинск. *ñimerfi-*) и алтайское *ām* 'сосать', 'глотать' (тюркск. **ām[a]*- 'сосать', тувинск. *ām-*, др.-уйгурск. *ām-*, чагатайск. *ām-lem-*, киргизск., казахск. [и в других кыпчакских языках] *ām-*, ст.-огузск. *ām-* [**ā*], туркменск. *ām-*, азербайджанск. *ām-* [**ā*], чувашск. *ēm-*, монг. письм. *emkü-*, *ūmkū-*, халха *ūnхэ*, калмыцк. *ūmkə-* 'глотать', 'жадно пожирать', 'набирать полный рот'. Эту основу, констатирует Иллич-Свитыч, можно рассматривать как тождественную ностратической основе ?*Em*Λ 'хватать' 'брать', если допустить семантический сдвиг 'хватать' → 'хватать ртом' → 'сосать', подтверждением чему может служить близкое по семантике изменение в алтайском языке — **saga-* 'дойти' ← 'получать', 'брать'. (Впрочем, эта основа может иметь и дескриптивное происхождение.)⁷³

Таким образом, семантический ряд 'хватать' — 'брать', иначе говоря — 'иметь', оказывается в тесной этимологической связи с семантическим рядом 'сосать' — 'глотать', иначе говоря — 'питаться'. Этот замечательный факт вполне объясним: первый по жизненной значимости объект «хватания», то есть приобретения, обладания, — пища. «Быть в руке» — средство, которым достигается цель — «набрать полный рот».

Интересным и важным, однако, является и другое обстоятельство. Сосание, всасывание — это в принципе растительный способ питания, растительная функция, а следовательно, тот первичный, растительный элемент, который изначально и вечно присутствует в животном и человеке как рудимент первичной хтонической укорененности. Мы уже видели, что глагол со значением 'брать', 'получать', происходящий от основы *ga*(*Нл*), соотносится с существительным со значением 'рука', а через него — с термином со значением 'ветвь' (от той же основы: чанск. *ka*, мегрельск. *fa*)⁷⁴.

Растение всасывает, впитывает в себя соки из почвы, в которой оно укоренено, в которой оно сидит, никуда не перемещаясь, и в этом всасывании соков состоит его имманентность окружающему пространству, в отличие от имманентности, которая свойственна животному, свободно перемещающемуся в этом пространстве, и которая, как писал Жорж Батай,

⁷³ Там же. — С. 248.

⁷⁴ Ср. японск. *си* 'захват', 'ветка'.

есть данность в ситуации, когда одно животное поедает другое⁷⁵. В имманентности же существа окружающему миру, по определению Освальда Шпенглера, проявляется существование (*Dasein*) как первично определенный уровень бытия⁷⁶.

Но кем является растение по отношению к своему участку земли — «земледельцем» или «землевладельцем», «крепостным», намертво прикованным к земле, или «крепким хозяином», прочно удерживающим свой надел, свой «феод»?

Растение *владеет* почвой, в которой оно коренится. Оно является его собственностью, которую оно обороняет с отчаянностью всего своего существования — против чуждых ростков, против превосходящих мощью соседних растений, против всей природы⁷⁷.

По Шпенглеру, сама идея собственности, совершенно чуждая микрокосму, человеку как таковому, свободно двигающемуся в пространстве, произошла из связанности человека-крестьянина с землей, его укорененности в почве. Кочующий, подобно бродячему животному, первобытный человек не осознает себе владельцем того пространства, которое преодолевает. Его имманентность этому пространству сводится к поеданию того, что он находит в нем, — животных и растений. Но, предаваясь занятию земледелием, человек сам превращается в растение, а вместе с этим превращением приобретает и растительное чувство собственности:

Собственность — это прачувство, это не понятие, и оно принадлежит времени, истории и судьбе, а не пространству и причинности. Его невозможно обосновать, однако оно налицо. «Имение» начинается с *растения* и продолжается в истории высшего человека до тех пор, пока в нем есть растительное, есть раса. Поэтому собственность в наиболее непосредственном ее значении — это *земельная собственность*, и стремление к тому, чтобы превратить нажитое в землю и почву, всегда есть свидетельство человека доброй породы⁷⁸.

⁷⁵ См.: Батай Ж. Теория религии // Батай Ж. Теория религии; Литература и зло. — Минск: Совр. литератор, 2000. — С. 14.

⁷⁶ Существует ярко выраженное родство глагола 'быть' и слов со значением 'растение': ностратическая основа *buHi* 'расти', 'стать' дает индоевропейский корень *bheuH*, от которого происходят ст.-сл. *bylъje* 'растение', финск. *puu*, марийск. *pu*, венгерск. *fa* 'дерево' (см.: Илич-Свитыч В. М. Опыт сравнения ностратических языков. — С. 184—185).

⁷⁷ Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории: В 2 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1998. — С. 359.

⁷⁸ Там же.

Отсюда еще одна ассоциация, соединяющая термины со значением 'ветвь' (то есть 'растение') и 'захват' (то есть 'обладание'). Но владение почвой значимо постольку, поскольку позволяет добывать пищу. Ранее я уже писал о том, что обладание есть ключевое понятие логически первичного уровня бытия, но в качестве функции существования оно имеет значение и ценность лишь как способ питания. Совпадение или созвучие во многих языках определенных форм глаголов со значением 'быть' и 'есть' ('питаться'), очевидно, не случайность⁷⁹. По-видимому, не случайность и сходство, если не родство, терминов со значением 'обладать' и 'питаться'. *Обладание* и *питание*, таким образом, сливаются в синкретичное условие *существования*, что и отражается в древнейших терминах языка, образующих единый ряд: «*иметь* — чтобы *есть* — чтобы *быть*»⁸⁰.

Отсюда, вероятно, проистекает и возможность использования глагола со значением 'есть' ('питаться') в качестве вспомогательного или полувспомогательного компонирующего глагола (со значением 'брать', 'получать', 'приобретать') для образования устойчивых глагольно-именных сочетаний (сложных глаголов) со значением, имеющим подчас мало общего со значениями каждого из компонентов в отдельности. Так обстоит дело, например, в персидском языке, где наряду с глаголами *gerftan* 'брать', 'получать', *dāštan* 'иметь' и другими в образовании таких конструкций участвует и глагол *xordan* 'есть' ('питаться'): *sarmā xordan* 'простудиться' (букв.: 'есть холод'⁸¹), *zamin xordan* 'упасть' (букв.: 'есть землю'⁸²), *šekast xordan* 'терпеть поражение', 'терпеть неудачу', 'проваливаться (на экзамене)', *āsib xordan* 'получать повреждение', *čark xordan* 'вращаться', *farib xordan* 'обманываться', *anduh xordan* 'тосковать'.

Такая функционально-грамматическая синонимичность глаголов 'есть' и 'брать/иметь' служит одним из примеров того, что я обозначаю как бромоморфизм (греч. βρωμα 'пища', μορφη 'форма'). Это широко распространенная в языке и культуре пищевая метафора, выражающаяся в уподоблении тех или иных вещей, явлений, процессов пище и действиям с ней.

⁷⁹ См. мои статьи: Дилемма существования и бодрствования: пир, игра, сон // *Философия и социально-гуманитарное познание*. — М., 2003; «Давайте себя принесем на съеденье»: бромоморфизм — в шутку и всерьез // *Философия и социальная теория*. — Вып. 2. — М., 2004.

⁸⁰ «Древние языки очень четко выражали соответствующее нарастание понимания, обособляя каждую новую его ступень в качестве деятельности особого рода и давая ей собственное имя» (*Шпенглер О.* Закат Европы. — Т. 2. — С. 9).

⁸¹ Ср. англ. *to catch cold* 'простудиться' (букв.: 'поймать/схватить холод').

⁸² Ср. англ. *to eat dirt* 'проглотить обиду' (букв.: 'съесть землю/почву/грязь').

С. Б. БЕРЕЖНОЙ

САРВАСТИВАДА — СИСТЕМА ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ БУДДИЗМА

ЧТО философские школы буддизма говорят о природе реальности, нереальности, сущего, того, что есть, ничто, м р , жив у в ? Ра м рим н л гич ки основоположения школы раннего буддизма — сарвастивады.

«Понятие бытия — одно из главных в словаре западноевропейской философии... оно настолько связано со становлением западной философии,.. что можно предположить его причастность к самой сущности западноевропейского способа философствования»¹. Оценивание сущего с точки зрения того, что данное, то или иное, сущее *есть*, объявляется, таким образом, сутью западноевропейского философствования. Конечно же, это так. При этом проблема того, что же и как на самом деле *есть*, а что и как *не есть*, — главная проблема не только западноевропейского философствования. Найдем ли мы схожее содержание в построениях буддийской мысли? Обратимся к основным положениям Абхидхармы, которая является одним из текстуальных столпов буддизма как религии, как распорядка жизненного уклада, как науки умственного-йогического действия, как суммы суждений, претендующих на правильное описание устройства мира и сущности любых действий. Этих столпов три: Сутра-питака, Виная-питака, Абхидхарма-питака. Впервые, на первом всеобщем собрании последователей Будды, после ухода Будды Шакьямуни из мира, эти три корпуса текстов были записаны по тогдашней индийской технологии канцелярского дела на пальмовых листьях и собраны в корзины-«питака». Получились три корзины, по корзине на каждое тематическое собрание:

¹ Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. — М.: Изд-во МГУ, 1986. — С. 3.

«Сутры» — это «слова» Будды Шакьямуни, то есть проповеди по самым разным проблемам жизни и смерти, притчи и поучительные истории, мистические трактаты; «Виная» — этика, поведенческие предписания, регламент подробнейший монашеской жизни и заповеди для не-монашествующих последователей Учения; и «Абхидхарма» — схема сущего, инвентарные списки всего, *что есть*, данные с позиций определенного «энергийного» видения, сгруппированные по некоторым принципам в определенные роды и виды сущего, — о чем подробно мы и будем говорить далее.

В ранний период истории канонической литературы термином «Абхидхарма» обозначался метод наставления: изложение сутр как иллюстрация соответствующего положения доктрины в совокупности с их логикодискурсивной интерпретацией. Палийская традиция закрепляет за третьим разделом канонического корпуса семь текстов, типологически соответствующих по своему содержанию и строгой терминологичности европейским философским трактатам эпохи раннего средневековья (патристика и ранняя схоластика)².

Кроме палийской традиции, то есть буддийских текстов на палийском языке, родственном санскриту — священному языку Древней Индии и основному языку текстов индийской Махаяны («Великой колесницы буддизма»), существовали и другие традиции — собственно санскритоязычные. На палийский канон опирались воззрения школы Тхеравада, другие школы раннего буддизма (Сарвастивада и Махасангхика) опирались на свои каноны.

Термины «хинаяна» и «махаяна»

СОВРЕМЕННАЯ западная (в том числе, естественно, и российская) буддологическая литература достаточно некритично принимает для обозначения школ раннего буддизма ярлык-обозначение «хинаяна» («малая колесница», то есть «малый путь к Освобождению»), традиционно приписываемый им школами махаяны — более поздними по времени возникновения. Считается, что «хинаянисты» движимы идеалом индивидуального освобождения — достижения нирваны, тогда

² Рудой В. И. Введение в буддийскую философию // *Васубандху. Абхидхармакоша*. 1—2 / Пер. с санскр., введ., комм. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. — М.: НИЦ «Ладомир», 1998. — С. 16.

как «махаянисты» идут путем «Бодхисаттвы» — существа, не стремящегося уйти в нирвану, хотя такая возможность для него и имеется, поскольку Бодхисаттва обладает великим желанием освободить из «грязного болота сансары» всех живых существ и поэтому на длительное время в нем и остается.

Исследуя все многообразие практических методов буддизма, изучающие часто задают вопросы относительно различных школ и традиций тех или иных стран; поэтому нередко буддизм описывается в понятиях «повозок»: хинаяна, или «меньшая повозка», махаяна, или «большая повозка», и ваджраяна, или «алмазная повозка». ...Деление на «яна» можно понять разными способами. Один из них состоит в том, что все «яна» относятся к историко-культурной эволюции буддизма; и в этой схеме термин «хинаяна» относится к ранним школам в Индии, развившимся в буддизм тхеравады, который мы находим на Цейлоне и в Юго-Восточной Азии. Термин «махаяна» относится к буддизму, развившемуся в культурах Китая, Кореи и императорской Японии, тогда как подход «ваджраяны» с особой отчетливостью обнаруживается в эволюции буддизма в Тибете и Монголии. Другой популярный способ понять разделение буддизма на разные «яна» основан на некотором представлении каждой традиции. С этой точки зрения, хинаяна... считается ранними поучениями Будды, которые заняты низшими видами практики, ведущими к достижению ограниченного просветления. В хинаяне видят практику, при которой практикующий отделяет себя от других и достигает ограниченной свободы, не помогая никому другому. С другой стороны, махаяна — это большая повозка, основанная на более поздних поучениях Будды; она ведет к освобождению для себя и для всех других существ — это учение, основанное на великом сострадании. Наконец, в школах ваджраяны видят школы, содержащие высочайшие учения Будды, при помощи которых человек преодолевает даже двойственность спасения всех существ, или освобождения и свободы. Такое... понимание «яна» сопровождается отождествлением хинаяны с тхеравадой, махаяны — с дзэн и другими восточно-азиатскими школами, а ваджраяны — с тибетским буддизмом³.

К сказанному следует добавить, что, например, тибетские буддисты, говоря о «хинаяне», называют такие философские течения и такие школы, само «физическое» существование которых принадлежит весьма далекому, средневеково-индийскому прошлому. Они говорят о вайбхашике и вайбхашиках, саутрантике и саутрантиках как о своих реальных оппонентах и излагают их воззрения так, как если бы они были представлены самими вайбхашиками и саутрантиками. Все это напоминает шахматную партию, в которой за обе стороны, за себя

³ Корнфилд Д. Современные буддийские мастера. — М., 1993. — С. 190.

и за противника, играет один гроссмейстер. Естественно, что результат такой партии и такого рода философского диспута вполне предскажем.

Когда же представители школ, именуемых «хинаянскими», выступают от своего имени, то они высказывают в свое «оправдание» следующие соображения:

...Когда мы по-настоящему понимаем буддизм, нам становится ясно, что в каждой традиции присутствуют все три повозки, что сущность всей буддийской практики повсюду одинакова. Подлинное значение «яна» видят в описании естественной эволюции практики каждого индивида независимо от школы или культуры. Хинаяна относится к начальной стадии практики, когда практикующий прежде всего мотивирован эгоцентрическими желаниями... Позднее, когда благодаря практике углубляется понимание, становится ясной истина пустоты «я». Не будучи более связанной иллюзией отдельного «я», практика становится махаяной. ...Когда мы преступаем пределы эгоистической практики, когда ясно видим, что нет никакого «я», которое что-то приобретает, практика выполняется ради всех живых существ. Продолжающаяся практика автоматически переходит в наивысшую, недвойственную повозку, когда уничтожены даже различия между практикой и ее отсутствием. Когда мы понимаем, что «повозки» суть ступени естественного развертывания практики, нам становится ясно, что каждая школа (такая как тхеравада или дзэн) содержит в себе все «яна». По мере роста мудрости практикующий переходит от эгонической практики к бескорыстной⁴.

«Абхидхармакоша»

РАССМОТРИМ теперь сарвастивадинский текст по Абхидхарме — трактат «Абхидхармакоша» Васубандху, основное содержание которого представлено Ф. И. Щербатским в его работе «Таблицы элементов по учению сарвастивадинов»⁵
Уточним:

Крупнейший вклад в литературу Абхидхармы был сделан сарвастивадой (вайбхашикой), главной школой хинаянского направления. Философия сарвастивады оказала сильнейшее влияние на развитие концептуального пласта в составе других школ, ее фундаментальной посылкой была концепция *saṃvāṃ asti* (всё, т. е. все дхармы, реально существует), на основании которой возникла в высшей степени рационалистическая и детализированная теория дхарм⁶.

⁴ Там же. — С. 190—191.

⁵ См.: Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. — М.: Наука, 1988. — С. 187—198.

⁶ Рудой В. И. Введение в буддийскую философию. — С. 51.

Здесь, в системе Васубандху — в «Абхидхармакоша» (Сокровищница/Энциклопедия Абхидхармы) это самое «Всё», которое «Есть», суть 75 дхарм, то есть. 75 состояний, «элементов», из которых и слагается все сущее. В других системах Абхидхармы количество дхарм указывается иное — и 84, и 100, и 127 — и вообще число дхарм в системе может быть огромным (палийское «дхамма» — это санскритское «дхарма»):

...Общее число дхамм, т. е. ключевых слов (терминов), вводимых в комментарии к *Патисамбхиде-магге*, составляет 850 групп... В буддийской канонической литературе такие группы дхамм получают название *dharma-skandha*... Палийская традиция насчитывает 85 тысяч групп⁷.

Вообще же слово «дхарма» обладает слишком объемным смысловым полем, чтобы быть как-то однозначно прочитано. Или, точнее говоря, оно не имеет смысловых аналогов в «западной», новоевропейской философской терминологии и поэтому само предпочитает оставаться без прямого перевода. Далай-Лама XIV предлагает такое, от этимологии исходящее, сущностное прочтение данного термина:

Слово *дхарма* на санскрите значит «то, что держит». Все сущее — это дхармы, явления, в том смысле, что они содержат, или несут, свою собственную сущность или характер. Также и религия — это дхарма в том смысле, что она удерживает людей, или защищает их от бедствий. ...В грубом приближении любое возвышенное действие тела, речи или мысли может рассматриваться как дхарма, потому что благодаря такому действию человек уже защищается, или удерживается от всех видов несчастий⁸.

Возьмем на себя смелость предположить, что «дхарма» как «держит», так и «удерживает от...», «ведет», и здесь уместно будет вспомнить о значении русского слова «держава». Вероятно, именно это слово — «держава» — оказалось бы наиболее соответствующим вариантом *прямого* перевода для слова «дхарма».

Абхидхарма — «наивысшая дхарма».

Анализ категорий

САНСКРИТСКАЯ приставка *абхи-* с именами неглагольного происхождения выражает интенсивность или превосходство значения. То есть, Абхидхарма — это «Наивысшая дхарма», «собственно Дхарма». Напомним, что согласно учению сар-

⁷ Там же. — С. 63.

⁸ Далай-Лама. Буддизм Тибета. — Нартанг, 1991. — С. 24.

вастивадинов всего есть 75 дхарм. Здесь «дхарма» предстает в качестве онтологической категории, означающей атомарную сущность, которая имеет место и время реально быть. Сумма дхарм всецело объемлет все сущее и представляет собой эдакую таблицу элементов сущего (без остатка и без каких-либо возможных добавлений). О дхармах сарвастивадинами сказано, что они «sarvam asti» — что они «все есть», то есть они — не иллюзия, не фокус мага наподобие внушенного зрителям видения дворца в небе, они реально «есть» и они «всё, что есть». Ф. И. Щербатской приводит шесть «делений» дхарм на различные классы, существование которых обусловлено логикой соответствующих детерминаций. Рассмотрим подробнее некоторые из данных классификаций и попробуем понять логику их структурирования.

75 дхарм делятся на 72 «самскрита» и 3 «асамскрита» дхармы. Это первое «общее деление». Переводить «самскрита» как «обусловленные, непостоянные», а «асамскрита» как «необусловленные, неизменные» — именно такой перевод дает Щербатской, — конечно же, если и не неправильно, то, по крайней мере, неполно. «Самскрита» означает в буквальном переводе «очищенный, украшенный, обработанный, культурный», а также означает и сам «санскрит» — древний язык жрецов, божественный язык, язык буддийских сутр, тантр, шастр. Таким образом, «самскрита»-дхармы — это сущности, формирующие собой «культурное» в самом широком смысле слова «целое», то, к чему приложилась «рука» какого-либо в самом широком смысле «созидателя». Из «самскрита»-дхарм слагается «сансара», миры перерождений живых существ. Сущность сансарного существования выражается категорией «духкха» — «горечь, страдание». Буквальный же перевод данного слова — «дурное, плохое небо» («дух-кха») — поэтически многозначен и загадочен. Соответственно, слово «асамскрита» несет в себе *иное, другое, противоположное* значение: «асамскрита»-дхармы образуют собой некое «не»-культурное целое, поле, которое не является полем игры обработанных, о-культуренных, около-«культурных», «сделанных» сил. Это поле игры сил, не существующих в аспекте какого-либо «созидания», становления, в форме какого-либо развития и прогресса. Но понять или хотя бы приблизиться к пониманию того, что же за этими обозна-

чениями совокупности дхарм («самскрита» и «асамскрита») скрывается, можно, лишь подойдя к пониманию значения каждой дхармы из этих совокупностей.

Второе «общее деление» — деление дхарм на «сасрава» и на «анасрава». Первые понимаются Щербатским как «омраченные страстями, жизненный процесс в полном разгаре»⁹. Вторые — как «неомраченные страстями, жизненный процесс ослабевает и подавлен»¹⁰. Звучит жутковато: «жизненный процесс ослабевает и подавлен». Но что скрывается за этим «жизненным процессом», какое санскритское понятие? Ответ — «бхава». Это синоним сансары. Чтобы вникнуть в суть данного понятия, обратимся к попыткам интерпретаций категории «нирвана». Ибо категории «сансара» и «нирвана» суть оппозиция, и одно по логике вещей не мыслимо без другого.

Исследователь Генрих Дюмулен также пытается нагнать жути:

Этимологически слово «нирвана» обладает отрицательным значением. Оно восходит к санскритскому глаголу *va* (дуть подобно ветру) с отрицательным префиксом *ni-* и обозначает абсолютное затишье, когда нет дуновения ветра, когда огонь затух, свет погас, звезды исчезли, а святой умер¹¹.

Собственно, общим местом является интерпретация многими буддологами разных стран данной *ключевой категории* буддийской философии — категории «нирвана» — как «недуновения», «прекращения» («чего?») — такого вопроса у них почему-то не возникает). Нам же представляется, что здесь, в силу причин неподдающихся установлению, упускается третий элемент этимологической реконструкции. А именно: помимо префикса «нир» и глагола «ва» слово «нирвана» содержит в себе еще и существительное «на» — «знание, решение». Соответственно, правильным представляется такой перевод: «Прекращение ветра незнания» («нир+ва+ана»). Впрочем, здесь возможен и двойной перевод: «прекращение дуновения ветра как знания, так и незнания». Знания в смысле этого санскритского понятия — «на». Кроме того, уместно

⁹ Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. — С. 188.

¹⁰ Там же.

¹¹ Дюмулен Г. История Дзэн Буддизма. Индия и Китай (Гл.: «Нирвана: конечная цель буддийского пути»). — СПб.: ОРИС, 1994. — С. 30.

вспомнить, что слово «нирвана» может быть прочитано еще и таким образом: «нир+вана». То есть — «не-паутина». Нирвана — это выход за пределы сансарной паутины. Нирвана — это такое состояние, когда святой огнюдь не умер, а перестал иметь какое-либо отношение к тому, что Щербатской называет «жизненным процессом». То есть, когда святой перестал иметь отношение к бхаве, к сансаре. Именно «бхава» ослабевает и подавляется, когда дхармы потока существования какой-либо личности во все большей степени характеризуются понятием «анасрава».

Санскритский термин «бхава» обладает согласно «Санскритско-русскому словарю» В. А. Кочергиной крайне пестрым перечнем русских соответствий. Это: 1) становление, возникновение; 2) переход; 3) существование, бытие; 4) характер, нрав; 5) склонность, пристрастие; 6) взгляд; 7) смысл, значение; 8) любовь; 9) вера, доверие; 10) чувство; 11) вещь; 12) разумный человек; 13) достойный господин (*при обращении в драме*)... Впечатляющий список различнейших и с «западной» точки зрения в основном не связанных между собой философских и нефилософских понятий следует дополнить еще чисто буддийским значением: бхава — это синоним сансары, колеса смертей и рождений, колеса страданий, того, от чего следует уйти на другой берег, к нирване. «Сасрава» — это то, что движется согласно течению, потоку бхавы, идет «по течению сансары»; соответственно, «анасрава» — то, что не движется «по течению сансары», то, что замедляет и ослабляет омраченные «жизненные» активности. Анасрава — это активности неомраченные.

И третья «общее деление» списка дхарм — на четыре истины (сатья), на «четыре благородные истины» буддизма. Согласно этому делению, первые две «благородные истины» — истина страдания («духкха») и истина причины страдания («самудая») — составлены 72-мя самскрита-дхармами, пребывающими в загрязненном состоянии, в состоянии «сасрава». Третья «благородная истина» — истина прекращения страданий («ниродха») — составлена 3-мя «асамскрита-дхармами». То есть третья «благородная истина» есть истина нирваны. И четвертая «благородная истина» — истина пути к нирване («марга»). Она составлена «самскрита-дхармами» в их незагрязнённом (анасрава) состоянии.

Текст палийского канона «Самьютта-Никая» определяет суть «четырёх благородных истин» так:

А вот, монахи, что есть страдание: и рождение — страдание, и старость — страдание, и болезнь — страдание, и смерть — страдание, и печаль, стенание, боль, уныние, отчаяние — страдание. С постылыми связь — страдание, с милыми разлука — страдание, и не иметь, чего хочется — страдание. Короче, пять связующих скандх — страдание. И это благородная истина. А вот, монахи, каков источник страдания: жажда, себя поддерживающая, прелесть, сопряженная со страстью, то тем, то этим готовая прельститься, а именно: жажда обладать, жажда быть, жажда мочь. И это благородная истина. А вот, монахи, какова верная дорога, что приводит к пресечению страданий: это — благородная восьмизвенная стезя, а именно: истинное воззрение, истинное намерение, истинная речь, истинные поступки, истинный образ жизни, истинное усилие, истинное памятование, истинное самадхи. И это благородная истина¹².

Отметим наличие в данной цитате двух санскритских слов, оставленных без перевода: скандха и самадхи.

Чтобы понять, почему первая и вторая благородные истины «равняются» (а в книге Ф. И. Щербатского «Центральная концепция буддизма и значение термина “дхарма”» буквально стоит математический знак равенства) семидесяти двум сасрава-дхармам (дхармам в омраченном, загрязненном состоянии), почему третья благородная истина — истина «прекращения страданий» — «равняется» трем асамскрита-дхармам, а четвертая благородная истина — истина «пути» — «равна» анасрава-дхармам (дхармам в «чистом», неомраченном состоянии), следует сразу обратиться к «шестому делению» классификации Щербатского. Это деление 72-х самскрита («обусловленных, обработанных») дхарм на 5 групп «скандха».

Согласно словарю, «скандха» — это «плечо», «ствол дерева», «толстая ветвь» и... «военное подразделение». Собственно, привязанность к скандхам, «вовлеченность» в скандхи и удерживает существа в сансаре, в круговороте страданий. Логику структурирования человеческой личности как неотъемлемой части целого мира представляет А. А. Терентьев:

¹² Цит. по: Терентьев А. А. «Сутра сердца Пражняпарамиты» и ее место в истории буддийской философии // Буддизм. История и культура. — М.: Наука, 1989. — С. 4—5.

Поскольку буддизм не рассматривал проблему бытия вне индивидуального опыта, подразумевалось, что система пяти скандх охватывает не только поток бытия отдельного индивидуума, но *всю совокупность фактов бытия* — дхарм, т. е. всю реальность. Такое описание мира устраняет психофизический дуализм путем включения объективного мира в состав личности¹³.

«Дхарма» с большой буквы — это «Учение, Религия, Закон», и вопросов в этом случае не возникает, но «дхарма» с «маленькой буквы» — несомненная проблема для перевода в силу отсутствия ее категориального соответствия в системах новоевропейской мысли. Насколько удачен терентьевский перевод данного термина как «факта бытия» мы и попытаемся понять при подробном, дхарма за дхармой, ознакомлении с данной 75-тидхармовой системой «описания мира».

Итак, буддийская система «мир-личность» (пока назовем это так) и каждый из нас, каждое существо, состоит из 72-х дхарм, которые сгруппированы в 5 скандха — собраны в 5 «ветвей», в 5 «боевых подразделений» «психики» (термин взят в кавычки из соображений осторожного обращения с явлением инокультурной традиции, уместность употребления его в данном контексте не может не вызывать сомнений, но мы идем на риск ошибочного словоупотребления по причине необходимости все-таки хоть какой-то предварительной терминологической опоры; тем более что такое наименование может оказаться и вполне уместным по сути), которые очерчивают весь возможный сансарический опыт «личности-мира». Пять «скандха» таковы.

1) «Рупа-скандха», определяемая как скандха формы, ибо наиболее известное значение «рупы» — это «форма, внешний вид, наружность». Но вряд ли стоит забывать о том, что другие значения этого слова — «пьеса, драма», а также «характер» и «красота». Название индийской денежной единицы — рупия — также происходит из этого корня. Так что данную скандху можно было бы определить, как скандху того, что представимо в позиции внешнего вида, облечено в какую-либо наружность, обналичено, обладает видом, ликом. Это скандха вида, видимого. Она состоит из 11 дхарм.

¹³ Терентьев А. А. «Сутра сердца Праздникапарамиты» и ее место в истории буддийской философии. — С. 5

2) «Ведана-скандха» определяется как скандха чувств и ощущений. То есть это скандха «телесного знания». Значение слова «ведана» — это также и «боль, страдание». Эта скандха состоит из одной дхармы, которая называется так же: ведана-дхарма.

3) «Самджня-скандха» — скандха знаково-понятийно-рассудочного. Скандха обозначений, названий, именований. Префикс «сам» придает глаголу значение направленности, ограничения или совместности. «Джня» значит «знать, быть осведомленным, понимать». Следует ли видеть здесь, наряду с совместностью, еще и ограничиваемость знания? Собственно, словарное значение слова «самджня» — это 1) (в качестве глагола) сходиться во взглядах, мириться с чем-либо, признавать, понимать; 2) (в качестве существительного) согласие, соглашение, утвердительный знак *или* жест, сознание, чувство, обозначение, название. Это скандха «соглашательства, примиренности»... с миром? С описанием мира? Она также состоит из одной, одноименной, дхармы — «самджня-дхармы».

4) «Самскара-скандха». Самскара — термин, уходящий от перевода. Щербатской переводит «самскара-скандху» как «усилие и другие силы». По словарю: «самскара» — приготовление, исполнение, приукрашивание, забота, правильность, влияние (*напр., среды, воспитания*). Получается, что это — «скандха приготовления, исполнения, заботы». Данную скандху интерпретируют еще и как «скандху кармических влияний». Состоит из 58 дхарм. Самая объемная из пяти.

5) «Виджняна-скандха». Просто «скандха сознания». Или, как у Щербатского, «чистое сознание (без содержания)»¹⁴. Интересно отметить, что устоявшийся буддологический перевод данного термина не вполне соответствует словарному его значению, каковое есть «познание, знание, мудрость, способность познавать». Пожалуй, имеет смысл обратиться к этимологии, дабы установить правомочность или неправомочность привычного словоупотребления. Слово «виджняна» складывается из двух частей: 1) «ви» — это «птица» или же, в качестве префикса, «придает глагольным или отглагольным именам значение распределения, разделения или усиливает

¹⁴ Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. — С. 190.

значение; перед именами усиливает значение или служит отрицанием», и 2) «джняна» — «знание, понимание, сознание, предположение, орган чувств». Конечно, в первую очередь, возникает желание в качестве варианта перевода сформировать такую поэтическую конструкцию как «птица-знание» или «знание-птица», в чем при желании можно увидеть мифопоэтически окрашенное выражение сущности феномена сознания, в его чистоте взятое. Сознание так же, по-птичьи, порхает от одного объекта фиксации к другому объекту. Но возможен и другой вариант: виджняна — это такое усиленное знание, понимание или сознание. Или же не-знание, не-понимание, не-сознание... Сознание может предстать и в таком виде! Одновременно сознание оказывается и органом самого себя, тем, что дает пониманию, знанию, предположению возможность *где-то* быть. Скандха сознания состоит из одной, также одноименной, дхармы — «виджняна-дхармы».

Такова первая, предварительная презентация системы пяти скандх. Но невозможно по-настоящему уяснить суть этой системы без обращения к смыслу каждой дхармы, из которых и состоят скандхи, вся эта система дхарм, т.е. все сущее, с точки зрения сарвастивадинов. Поэтому нам не миновать скрупулезного, «по-дхармового» анализа всего данного списка из 75-ти пунктов. Только так мы можем приблизиться к пониманию того, что же есть «асти», согласно этому буддийскому учению.

Как уже было сказано, *первая скандха* — *рупа-скандха* — состоит из 11 дхарм. Познакомимся с ними поближе.

1) «Чакшур-индрия» — сила/орган зрения. «Индрия» — очень интересное слово, не больше, не меньше как: «1. относящийся к Индре; 2. сила Индры; 3. верховная власть, сила, мощь; 4. орган чувств; 5. сила чувств, чувственность; 6. чувственное наслаждение». «Чакшу» — «1. глаз; 2. зрение; 3. свет, сияние». То есть «чакшур-индрия» — сила глаза, зрения, сила света, орган зрения.

2) «Шротра-индрия» — сила/орган слуха. «Шротра» — «1. ухо; 2. слух (*чувство*)».

3) «Гхрана-индрия» — сила/орган обоняния. «Гхрана» — «1. а) чутье, обоняние; б) запах; 2. а) нос; б) морда». То есть «гхрана-индрия» — сила чутья, запах, сила носа. Вероятно, «гхрана», в качестве «морды», является указателем на гла-

венствующую чувственную способность животных — способность «чутья, нюха».

4) «Джихва-индрия» — сила/орган вкуса. «Джихва» — «язык».

5) «Кая-индрия» — орган/сила тела/осознания. «Кая» — с одной стороны, это «тело, туловище; множество, большое количество чего-либо», с другой стороны, это «основание мизинца; и относящийся к богу Ка». Слово «ка» — вообще очень интересное слово. Оно, кроме того, что является именем собственным многих богов, означает «солнце, душа, тело, время, радость, веселье, вода, голова». В одном слове — целая онтологическая система, указание на сущность, «высокое», то, чего выше нет — на богов, на солнце, на душу, на голову, на радость и веселье. В данном слове угадывается первопринцип, бывший в применении, быть может, в древнейшие времена. Причем, данный первопринцип напрямую, в слове, увязывается с телесной реальностью, с «явью тела».

6) «Рупа-вишая» — видимое. О «рупа» сказано выше. «Рупа» — «вид», «видимое». «Вишая» означает «край, страна, предел, горизонт, тема, предмет, дисциплина, вопрос, проблема, сфера деятельности». Вишая, будучи «объективным» со-ответствием соответствующей «индрии», может быть переведена и как «служебная, подчиненная реальность», по смыслу; и поскольку корень данного слова, «виша», переводится как «слуга». Каждой из пяти «индрий» соответствует одна «вишая».

7) «Шабда-вишая» — слышимое. «Шабда» — это «звук, слово, название, речь».

8) «Гандха-вишая» — обоняемое. «Гандха» — «запах, аромат, благоухание».

9) «Раса-вишая» — вкушаемое. «Раса» — очень интересно многозначное слово. Его основные значения таковы: «1. сок (растения); 2. сироп; 3. жидкость, вода; 4. сердцевина; 5. суть, сущность; 6. ртуть; 7. доза лекарства; 8. глоток яда; 9. привкус, вкус; 10. язык (как орган вкуса); 11. чувство, склонность к чему-либо; 12. восторг, восхищение; 13. поэтическое переживание, эмоция; 14. религиозное чувство». Поражает изобилие, насыщенность вкусовых «номинаций», их странность. Удивительно, как это — одно и то же слово может именовать «сироп» и «религиозное чувство», «глоток

яда» и «восторг, восхищение», «дозу лекарства» и «поэтическое переживание», «жидкость» и «суть»?!

10) «Спраштвавья-вишья» — осязаемое. «Спраштвавья» — производное от «спарш» — «касаться, трогать, ощупывать, класть руки на, обнимать, брать».

11) «Авиджняпти» — неуловимое. Щербатской сообщает:

Авиджняпти — разновидность кармы. Действия могут быть как умственные, так и физические — телесные и звуковые... Они делятся также на проявляющиеся (виджняпти) и непроявляющиеся (авиджняпти)... Если послушник принял обет, то он совершил физическое звуковое действие, что и есть вижняпти, но последующий постоянный результат является некоторым высоким качеством, скрытым в сознании, и это будет авиджняпти. Оно образует звено между действием и его будущим воздаянием... Хотя оно ни в коем случае не физично, поскольку у него отсутствует основная характеристика вещества, т.е. непроницаемость (сапратигхатва), но тем не менее оно относится сарвастивадинами (не другими) к разряду рупа из-за его близкой связи с физическими действиями, за которыми оно следует, так же как тень, отбрасываемая предметом, всегда следует за предметом.¹⁵

Вторая скандха — *ведана-скандха* — состоит из одной одноименной дхармы.

12) «Ведана» (см. выше).

Третья скандха — *самджня-скандха* — состоит из одной одноименной дхармы.

13) «Самджня» (см. выше).

Четвертая скандха — *самскара-скандха* (см. выше) — состоит из 58 дхарм. В состав этой скандхи входят: восемь «читта-махабхумика» — «общих ментальных факторов, присутствующих в каждом моменте сознания»¹⁶. Всего этих факторов десять. Первые два из них — это вышеупомянутые ведана и самджня. Назовем их:

14) «Четана» — усилие сознания. Буквальные значения данного слова — «мысль, душа, разум, сознание». Это кармообразующий фактор, направленное сознание. «Четана» логически связывается со следующей дхармой:

15) «Спарша» — соприкосновение. Это первый контакт между направленным сознанием, органом чувств и объектом, на который направлено сознание. За сим — следующий «шаг»:

¹⁵ Там же. — С. 191—192.

¹⁶ Там же. — С. 192.

16) «Чханда» — желание удовольствия.

17) «Праджня (= мати)» — понимание, намерение. «Праджня» означает «мудрость, знание, намерение, цель». «Мати» — «мысль, замысел, молитва, гимн, уважение». Буддизм махаяны знает в одной традиции 6, в другой традиции — 10 «парамита», средств спасения из «болота сасарья». Парамита — это «паром», перевозящий на «другой берег», к нирване. Одна из парамит — праджня-парамита, парамита мудрости.

18) «Смрити» — память.

19) «Манасикара» — внимание.

20) «Адхимокша» — стремление к освобождению. «Мокша» — «избавление, освобождение от чего-л., избежание опасности, окончательное спасение, отказ, метание, стрельба». Это дхарма стремления к освобождению в широком смысле этого слова, но и в чисто религиозном смысле так же. Данная дхарма явно связана со следующей:

21) «Самадхи» — сосредоточение. Благородный восьмеричный путь буддизма завершается «истинным самадхи», которое собственно и приводит к нирване. Но самадхи может и не быть «вполне» истинным, абсолютно спасительным, тогда это простое сосредоточение на каком-либо объекте.

Далее идут десять «кушала-махабхумика» — это хорошие, благие дхармы, наличествующие в каждом хорошем моменте сознания.

22) «Шраддха» — вера, чистота духа. «Шраддха» — это одновременно «вера, доверие» и «восторг, восхищение». То есть «вера» здесь, на санскритоязычной почве, не есть нечто страдательное, эмоционально равнодушное, а напротив, есть нечто, прямо связанное с восторгом и восхищением.

23) «Вирья» — мужество, энергия в добрых делах. Буквально, «вирья» — «сила, мощь, героизм, сперма». Значения слова прямо указывают на связь силы с сохранением сексуальной энергии.

24) «Упекша» — невозмутимость, безразличие.

25) «Хри» — скромность, стыдливость в отношении самого себя, чувство собственного достоинства. Буквально, «Хри» переводится как «стыд».

26) «Апатрапа» — отвращение к дурному, совершаемое другими людьми; бегство от дурного, совершаемого другими.

27) «Алобха» — отсутствие жадности, алчности.

28) «Адвеша» — отсутствие ненависти, неприязни.

29) «Ахимса» — непричинение вреда, боли.

30) «Прашрабдхи» — умственная лёгкость, готовность к умственным действиям.

31) «Апрамада» — абсолютная трезвость, сохранение и использование благих дхарм.

Далее — шесть «клеша-махабхумика». Это *шесть омрачённых дхарм*. «Клеша» — это «мучение, страдание, недуг, болезнь, трудность, неудобство», то есть это то, что непосредственно отравляет жизнь.

32) «Моха» — глупость. Полный перечень значений: «глупость, сумбур, обморок, ослепление, обман, заблуждение». Энергия, противостоящая энергии «праджня».

33) «Прамада» — беспечность, полная опьяненность. Качество, обратное «апрамада» — «психологической» трезвости.

34) «Каусидья» — умственная лень, качество, обратное «Прашрабдхи».

35) «Ашраддха» — безверие, обратное «Шраддха».

36) «Стьяна» — лень, пассивность.

37) «Аюддхатья» — возбужденность, приверженность удовольствиям.

За клешами по списку следуют *две абсолютно, безоговорочно плохие дхармы* — две «акушала-махабхумика». Если клеши несут собой страдание как таковое, то акушала-дхармы устанавливают непреодолимую преграду для движения по пути знания Дхармы.

38) «Ахрикья» — бесстыдство в отношении самого себя и своих действий. Прямо противоположное «Хри».

39) «Анапатрапья» — небегство от дурного, совершаемого другими людьми. Прямо противоположное «Апатрапа».

Далее идут десять «упаклеша-паритга-бхумика». Это десять дхарм, «содействующих» клешам, «примыкающих» к ним. Все это — умственные состояния, результатом которых в дальнейшем обязательно явятся страдания, мучения.

40) «Кродха» — ярость, гнев, злоба.

41) «Мракша» — лицемерие, хитрость (как у придворных и др.).

42) «Матсарья» — зависть.

43) «Иршья» — ревность.

44) «Прадаса» — одобрение демонизма (от «даса» — «враг, демон»).

45) «Вихимса» — причинение вреда, угрозы.

46) «Упанаха» — нарушение дружбы

47) «Майя» — иллюзия, обман. «Майя» — «иллюзия, обман, магия, колдовство».

48) «Шатхья» — вероломство, надувательство, лживость, коварство.

49) «Мада» — опьянение. Ключевой термин, означающий «опьянение, течка, сумасшествие, страсть, гордость, веселье, опьяняющий напиток, упоение». Очевидно, что именно мада формирует «вкус жизни», поддерживает «интерес к жизни», то есть привязанность к сансаре. Тайское слово, соответствующее санскритскому «мада» — это «канонг». Рассказывая об Ачаан Маха Буве, мастере тайской традиции тхеравады, Д. Корнфилд дает красочное описание этого термина:

«Буйная жизнерадостность» — перевод тайского слова «Канонг», обычно переводимого как «воодушевлённый», «жизнерадостный»... оно означает хвастливость «я» при помощи тела, речи или мысли и включает в себя самообман личности, для провозглашения которой себе и другим и предназначена такая хвастливость. ...Все типы медитации предназначены для контролирования «буйной жизнерадостности» сердца. Сердце, не контролируемое медитацией, подвержено возникновению «буйной жизнерадостности» в течение всей жизни. Это явление продолжается бесконечно с самого детства до старости у богатых и бедных, у умных и глупых, у лиц высокого положения и простых людей, у слепых, глухих, парализованных, искалеченных, изуродованных и так далее. ...Губительное действие «буйной жизнерадостности» на сердце, не обладающее руководством дхармы, состоит в том, что последнее никогда не находит истинного счастья. ...Принять лекарство — значит обучить сердце дхарме, не позволяя ему идти собственным путём; ибо сердцу всегда нравится обладание «буйной жизнерадостностью» в качестве компаньона»¹⁷.

Исходя из сказанного, можно заподозрить, что именно мада является корнем сансары. Именно от нее начинается движение в обратном абхидхармическому списку порядке — через шатхья и другие упаклеша к акушала-дхармам, а затем и к клеша-дхармам. Движение это заканчивается на моха. Попытка ухода от клеша (страданий) приводит живое существо к поискам новой «подпитки» какой-либо формой опьянения, формой «буйной жизнерадостности».

¹⁷ Корнфилд Д. Современные буддийские мастера. — С. 105—107.

Далее следуют восемь «анията-бхуми», которые не имеют определенного места в системе хороших и плохих дхарм, но способны войти в различные сочетания с другими дхармами. В зависимости от такого сочетания они могут играть как хорошие, так и плохие роли. Например, раскаяние в плохих деяниях — это хорошо, а раскаяние в хороших — плохо. Назовем их.

50) «Каукритья» — раскаяние (угрызение совести).

51) «Миддха(= нидра)» — сонливость, апатия.

52) «Витарка» — предположение (первичное направление сознания на объект).

53) «Вичара» — обдумывание (установление контакта с объектом).

54) «Рага» — страсть.

55) «Двеша» — ненависть.

56) «Мана» — гордость, самомнение. Следует заметить, что слово «мада» также может быть переведено как «гордость». Такое совпадение не случайно, поскольку гордость можно рассматривать как род опьянения, самолюбования, то есть «мада», в значительной степени, синоним «мана».

57) «Вичикитса» — сомнение.

Далее — четырнадцать «рупа-читта-випраюкта». Это силы, отличные и от дхарм видимого (рупа), и от умственных дхарм (читта):

58) «Прапти» — приход. Значения слова: «приход, наступление, волшебная сила (дающая возможность исполнять все желания), счастье, радостное событие, восприятие, предположение, догадка». Щербатской дает такое определение для «прапти»: «сила, контролирующая собрание дхарм в индивидуальном потоке существования (сантана)»¹⁸.

59) «Апрапти» — не-приход. Щербатской: «Сила, которая случайно (время от времени) держит некоторые дхармы в повиновении в индивидуальном потоке...»

60) «Никая = Сабхагата» — «сила, производящая общность или однородность бытий (существований)...»

61) «Асанджняка» — «сила, которая (автоматически, как результат прежних деяний) переносит индивида в область бессознательного транс».

¹⁸ Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. — С. 196 (и далее — там же).

62) «Асанджни-самапатти» — «сила, которая останавливает сознание и производит бессознательный транс (через усилие)».

63) «Ниродха-самапатти» — «сила останавливающая сознание и производящая наивысший... транс». Собственно, данная дхарма означает достижение «ниродха». «Ниродха» — третья благородная истина, истина прекращения страданий и нирваны. Возможно, эта дхарма и есть «выход к нирване».

64) «Дживита» — «сила длительности жизни; сила, которая во время рождения предсказывает момент смерти, подобно силе, выбрасывающей стрелу в момент ее броска и предсказывающей момент ее падения».

65) «Джати» — рождение.

66) «Стхити» — пребывание.

67) «Джара» — упадок, старость.

68) «Анигьята» — непостоянство.

69) «Нама-кайя» — «сила, дающая значение словам». Буквально: «Имя-тело».

70) «Пада-кайя» — «сила, дающая значение предложениям».

71) «Вьянджана-кайя» — «сила, дающая значение членораздельным звукам». Точнее говоря, «вьянджана» — это «знак, символ».

И, наконец, пятая скандха, состоящая из одноименной дхармы:

72) «Виджняна» — сознание.

Таковы пять «скандха», состоящие из 72-х самскрита-дхарм. Теперь перейдем к асамскрита-дхармам, из которых слагается нирвана. Их всего три.

73) «Акаша» — «эфир», «пятый элемент» мира, после земли, воды, огня, ветра (четыре махабхута). Еще одно значение этого слова — пространство. Интересно отметить, что местный падеж слова — «акаше» — означает пространство за сценой (в индийском театре). Когда спектакль сыгран, туда уходят актеры.

74) «Пратисанкхьяниродха» — прекращение всего того, что можно назвать. Щербатской: «Подавление проявления элементов (дхарма) через понимание (праджня) после того как установлено, что бытие личности иллюзия, некоторый

род вечной бессодержательности заменяет эту неправильную идею (о «Я»)).

75) «Апратисанкхьяниродха» — прекращение всего того, что нельзя назвать. Или: «То же самое подавление, но вызванное не знанием, а естественным путем посредством подавления причин, вызывающих проявление, как, например, угасание огня, когда нет больше топлива».

Подведем итог: сарвастивада рисует сложнейший узор из 75-ти возможных «слагаемых» суммы сущего. Данная статья анализирует значение онтологических категорий (дхарм) с позиции того, *что* они есть, «оставляя за скобками» проблему их бытийного статуса — того, *как* они есть.

Мышление: понятие, образ, число

А. П. АЛЕКСЕЕВ,
доктор философских наук

ЛОГИКА И ОБРАЗНОСТЬ В ФИЛОСОФСКОМ ТЕКСТЕ*

Для современной философии характерно наличие множества направлений, каждое из которых обладает собственным профессиональным языком и «золотым фондом» текстов, принадлежащих перу отцов-основателей и выполняющих роль образца, определяющего манеру философствования последователей. При этом логичность и точность с одной стороны, и метафоричность и образность — с другой оказались «поделены» между разными направлениями. Наиболее ярко демонстрируют такое разделение аналитическая философия и постмодернизм.

Убедительность идей философа-«аналитика» достигается путем рационального обоснования, а не за счет эмоционального воздействия на аудиторию. Представители этого стиля философствования стремятся к строгости, точности используемой терминологии, осторожно относятся к широким философским обобщениям, ценят процесс аргументации не меньше, чем результат аргументации¹. Если аналитическая философия, при всех возможных оговорках, ориентируется в целом на идеалы научного познания, то постмодернисты прилагают заметные усилия к тому, чтобы «лишить науку ее

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ. Проект № 06-03-00245а.

¹ Точная и емкая характеристика стандартов аналитической философии представлена в работе А. Ф. Грязнова «Феномен аналитической философии в западной культуре XX столетия» (Вопросы философии. — 1996. — № 4).

привилегированного положения в культуре». Для авторов постмодернистских текстов характерно пренебрежение аргументацией как процессом, который предполагает обоснование сделанных утверждений, готовность пояснить и защитить их, признать неточности и ошибки. Ориентация на создание заведомо «беспорных концептов» («беспорных» в силу того, что автор принципиально отказывается вступать в какие-либо дискуссии)², реабилитация ассоциативного мышления, освобождение от требований логики, использование метафоры в качестве основного, а не вспомогательного средства в производстве текста, — все это коренным образом меняет характер работы философа, открывая новые возможности для самовыражения тем, кто ценит в философии образные компоненты, и давая основания говорить о наступлении эры «постфилософии» тем, кто связывает природу философии именно с рациональным объяснением и логической мотивацией.

«Можно легко понять постороннего наблюдателя, первым впечатлением которого при взгляде на арену современной философии было бы то, что говорящие не слушают друг друга, — пишет Я. Хинтикка. — Философы, принадлежащие к различным аналитическим традициям, кажутся непродолжительно расходящимися свою изобретательность и способность к точным формулировкам на незначительные технические проблемы... в то время как мыслители герменевтического и деконструктивистского направлений часто представляются манипулирующими общими понятиями, выраженными на помпезном жаргоне, предназначенном, скорее, затемнить, чем прояснить идеи»³.

² Показательна в этом отношении позиция Ж. Делёза и Ф. Гваттари. «Самое малое, что можно сказать о дискуссиях, — пишут эти авторы, — это что они не продвигают дело вперед, так как собеседники никогда не говорят об одном и том же. Какое дело философии до того, что некто имеет такие-то взгляды, думает так, а не иначе, коль скоро остаются невысказанными замешанные в этом споре проблемы? А когда эти проблемы высказаны, то тут уже надо не спорить, а создавать для назначенной себе проблемы беспорные концепты... Все эти специалисты по дискуссии и коммуникации движимы обидой. Сталкивая друг с другом пустые общие слова, они говорят лишь сами о себе. Философия же не выносит дискуссий. Ей всегда не до них. Спор для нее нестерпим не потому, чтобы она была так уж уверена в себе; напротив, именно неуверенность влечет ее на новые, более одинокие пути» (Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? — М.; СПб.: Институт экспериментальной социологии, 1998. — С. 41—42).

³ Хинтикка Я. Проблема истины в современной философии // Вопросы философии. — 1996. — № 9. — С. 46.

Данное утверждение логика и философа, принадлежащего к аналитической традиции, примечательно прежде всего как признание того обстоятельства, что стремление к точности и «прояснению идей» способно увести философию от мировоззренчески значимых проблем, от вопросов понимания человека и общества к вопросам техническим. К сказанному можно добавить, что «помпезный жаргон» деконструктивистов находит широкое распространение среди философов в разных странах, и что секрет такого успеха невозможно объяснить лишь способностью данного жаргона «затемнять идеи». Постмодернистам удалось привлечь внимание к ряду действительно значимых проблем социально-антропологического характера. В их числе, например, — проблема власти в различных ее проявлениях, включая власть над умами, роль которой особенно остро осознается в информационную эпоху. Вместе с тем для понимания причин успеха постмодернистского стиля необходимо принять во внимание образные компоненты соответствующих текстов, метафоричность языка и эффектность формулировок — то есть вещи, на взгляд приверженцев строгой научной философии, далеко не серьезные.

Вопрос о том, насколько зависит успех той или иной идеи, концепции, той или иной «философии» от способа ее представления в тексте является далеко не праздным в эпоху, когда «большая философия», отстаивая свои законные права в системе культуры, не может игнорировать следствий, вытекающих из обретения текстом статуса информационного продукта. В числе этих следствий — проблемы конкурентоспособности и «успешности», адресованности и правильного определения «целевой группы», согласования конъюнктурных соображений с миссией служения вечному.

Философский текст, чтобы быть прочитанным и понятым за пределами узкого круга профессионалов, не перейдя при этом в разряд «постфилософского», должен сочетать логичность с образностью, рациональность доводов с воздействием на эмоциональную сферу человека. Характер работ современных философов способен поставить под вопрос возможность такого сочетания. Оправданно в этом случае обратиться к трудам классиков, рассматривая их под несколько непривычным углом зрения. Такое рассмотрение позволяет утверждать, что логика успешно может быть дополнена эстети-

кой, что в произведениях философов-рационалистов достаточно отчетливо проступает образная ткань, и что привлекательность теоретических построений не в последнюю очередь определяется мастерством создания образа.

«Логическое экстрагирование» и «образный априоризм» в прочтениях Канта

УТВЕРЖДЕНИЕ о том, что один и тот же текст разными читателями может быть по-разному прочитан, увиден и услышан, выглядит само собой разумеющимся. Тем не менее изучение конкретных примеров подобного различия полезно не только для познания способов бытия философского текста в культуре, но и для понимания внутренней сложности и многоаспектности самого текста.

Противоположные подходы к тесту демонстрируют прочтения И. Канта А. С. Лубкиным и Г. Д. Гачевым. Между указанными прочтениями — почти два века, и, проводя сравнение, данное обстоятельство нельзя сбрасывать со счетов. Вместе с тем восприятие Канта этими авторами, пожалуй, наиболее отчетливо демонстрирует особенности логико-гносеологического и эстетико-культурологического подходов к философскому тексту.

А. С. Лубкин был тем самым философом, который, как отмечал А. И. Введенский, первым в России «изложил главные основания философии Канта» и «едва ли не больше всех привлек внимание русских к Канту»⁴. В «Письмах о критической философии» Лубкин подчеркивает, что основные идеи Канта изложены в «Критике чистого разума» (название этого труда переводится здесь как «Критика теоретического ума») и говорит об этом произведении как о важнейшей части философии немецкого философа. Подход Лубкина к произведениям Канта (как и к произведениям других авторов) предпо-

⁴ Лубкин Александр Степанович (1770 или 1771 — 1815) — философ, исследовавший проблемы гносеологии, логики и этики. Преподавал философию в Костромской (с 1797) и Петербургской армейской (1801—1806) семинариях. В 1812—1815 — профессор кафедры умозрительной и практической философии Казанского университета. (Данные приводятся по статье Н. Ф. Рахманкуловой в книге: *Философы России XIX—XX столетий: Биографии, идеи, труды.* — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Академический проект, 2002.)

лагает «логическое экстрагирование» основных рассуждений. При этом автор «Писем» применяет методику «испытания мнения философского», подробно описанную им в изданной два года спустя книге «Начертание логики».

В основе методики Лубкина лежат представления о логико-гносеологическом качестве (обозначаемым словом «справедливость») философского рассуждения. Согласно этим представлениям, «справедливость философического рассуждения» определяется следующими факторами: 1) «началами», то есть основаниями рассуждения; 2) соблюдением логических правил в ходе рассуждения и 3) согласованностью выдвигаемых автором положений с общеизвестными истинами. Очевидно, что реализация подобного логико-гносеологического подхода применительно к конкретным рассуждениям затрудняется тем, что рассуждения эти, как правило, представляются в текстах, содержащих избыточные, с точки зрения такого подхода, компоненты. Подчеркивая данную особенность философских сочинений, Лубкин отмечает, что здесь «многое для полноты и округлости слога вмешивается», и к тому же «иногда связь мыслей бывает искусственная». Поэтому собственно оценке «философического рассуждения» должна предшествовать деятельность по извлечению из текста того, что автор «Начертания логики» и «Писем о критической философии» называет «экстрактом». Для получения «экстракта» необходимо, во-первых, «откинуть все мысли, не существенно относящиеся к главному предмету», а то, что существенно для главного предмета, «привести в логическую краткость и простоту». «Сим образом, — пишет Лубкин, — все сочинение, будучи сокращено, раздроблено и, так сказать, обнажено во всех своих частях, не будет в себе ничего содержать трудного для обстоятельного уразумения, и мы тогда смелее и успешнее можем приступить к делу»⁵.

В первом из «Писем о критической философии» автор применяет описанную выше методику, анализируя рассуждения Канта. Извлеченный из сочинений немецкого философа «экстракт», который в дальнейшем и подвергается оценке, выглядит следующим образом:

⁵ Лубкин А. С. Начертание логики // Русские просветители (от Радищева до декабристов): Собр. произв.: В 2 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1966. — С. 126.

«Представления чувственных вещей суть продукты (произведения) их действия на наши чувства и свойства самих чувств.

Переменяемое в представлениях происходит от предметов, а неперемняемое и во всех вообще — от свойства чувств.

Общие принадлежности всех представлений суть пространство и время.

Следовательно, понятия времени и пространства основываются на свойстве наших чувств».

Лубкин вполне согласен с первым из «экстрагированных» положений и ссылается для его обоснования на данные современной ему науки о восприятии световых лучей. Однако второе из приведенных положений он считает не получившим удовлетворительного обоснования у Канта. Довод критической философии, что наше чувство остается тем же самым, несмотря на разные действия внешних предметов, Лубкин считает недостаточным для утверждения о том, что общее в представлениях происходит только от чувств, но не от предметов. Не доказывает этого утверждения и «пример», состоящий в том, что «все представления заключают в себе многообразие, но все сходны в том, что соединены с понятием времени и пространства», к тому же и сам «пример», по мнению критика, нуждается в уточнениях.

«Кажется гораздо вероятнее, пишет он, что как переменяемое в представлениях, так и неперемняемое и общее происходит вместе и от свойства вещей, и от свойства чувств наших: от свойства вещей потому, что они имеют способность известным образом действовать на наши чувства; от свойств чувств потому, что оные, судя по своему устройению и качествам, известным образом сии действия предметов в себе изменяют, напр[имер], в рассуждении степени напряженности; а общее в представлениях — от общего свойства всех предметов»⁶.

Таким образом, согласно Лубкину, собственно начала уместования (то есть посылки рассуждения, из которых большая утверждает, что «переменяемое в представлениях происходит от предметов, а неперемняемое и во всех вообще — от свойства чувств», а меньшая — что «общие принадлежности всех представлений суть пространство и время», не являются доказанными. Вместе с тем они не могут быть приняты без доказательств, поскольку не коренятся во всеобщем опыте. Соответственно заключение рассмотренного «умство-

⁶ Лубкин А. С. Письма о критической философии. 1805 // Там же. — С. 11—12.

вания» «...доколе чем-нибудь другим не будет доказано, долженствует почитаться за произвольное и никак вместо основания служить не может»⁷.

Считая доводы Лубкина правомерными или неправомерными, оспаривая адекватность понимания им критической философии или соглашаясь с этим пониманием, следует все же признать, что его критика Канта показательна в том отношении, что опровергает представление о причинах неприятия Канта в России, связывающее последние с нерациональностью как якобы определяющим свойством «русской души». Критика Лубкина вполне рациональна. Она основана на классическом идеале рассуждения, применяемом к философии с учетом некоторых особенностей этой области знания, что, однако, не предполагает освобождения философского «умствования» от обязанности исходить из истинных начал и строить вывод в соответствии с нормами логики.

Лубкин, младший современник Канта, всерьез рассматривает учение последнего как претендующее на то, чтобы служить основой мировоззрения, и делает вывод о том, что законность подобных притязаний не доказана. При этом Кантова критика интересует собственно мысль, но не текст, в котором она выражена. Способ подачи мысли видится скорее как способ компенсировать недостаток основательности. Не случайно «Письмо второе о критической философии» начинается со слов:

«Когда философы вымышляют новые системы, то редко заботятся оным дать прочное основание, а по большей части ставят вместо сего какое-либо свое предположение и думают о пышных последствиях, какие из оного выведены быть могут и которые бы своею новостью, неожиданностью и необычайностью могли на несколько времени заменить внутреннюю свою слабость»⁸.

Мог ли предполагать ригорист, подходивший в начале XIX столетия к философии с мериллом непреложной истинности, что не пройдет и двух веков, когда новизна, неожиданность и «пышность последствий» станут признаваться законными основаниями успеха философских концепций, с лихвой искупающими вольное обращение авторов как с логикой, так и с эмпирией...

⁷ Там же. — С. 12.

⁸ Там же. — С. 16.

Исследователем, приступающим с теми или иными целями к «Критике чистого разума» в XX или XXI веке, труд немецкого философа изначально воспринимается как культурное достояние человечества. Кант не рассматривается в качестве претендента на власть над умами *наших* современников, однако его философия остается богатым интеллектуальным ресурсом, способным использоваться в самых неожиданных целях.

Г. Д. Гачев, автор книги «Осень с Кантом: Образность в «Критике чистого разума»», исходит в своем исследовании из предпосылки, что в основе метафизических построений Канта лежит своего рода «образный априоризм», определяющий особое германское видение мира, и что его раскрытие позволит показать «зависимость национального духа от национальной телесности».

«Вот почему, — объясняет свой необычный подход к тексту Канта Гачев, — я и нацелился на, по общему мнению, отвлеченнейший продукт человеческого разума — на главный труд Канта — с целью сравнить да посмотреть, не удастся ли там зацепку какую найти, чтоб осуществить, как говорят архитекторы, «привязку на месте» — заземлить его, а точнее, исконную и первородную его заземленность в национальном германском космосе обнаружить и, главное выяснить: не проявляется ли она конкретно в задачах, идеях, ходах мысли?»⁹

Признак укорененности главного труда Канта в национальном космосе Гачев видит уже в определении предмета исследования — «чистого разума», поскольку понятие-образ чистоты считает центральным для немецкой культуры.

Метод Гачева не предполагает выделения тезисов и оснований, проверку их на истинность и прочность логической связи. Его подход формулируется в следующих выражениях: «нам прежде всего предстоит дать изложение «Критики чистого разума» с акцентом на образную ткань: ее мы выпатим, а скелет отвлеченного рассуждения, вокруг которого, как плющ вокруг ствола, вьется образность, подсурдим»¹⁰. Полученный таким путем «свод» Кантовых образов включает в себя Разум, который видится читателю принцем в темнице, «государство граждан, где желанны покой и мир», «психологическую характеристику отвлеченных понятий, описание их по-

⁹ Гачев Г. Д. Осень с Кантом: Образность в «Критике чистого разума». — М., 2004. — С. 13.

¹⁰ Там же. — С. 21.

ведения и нравов» (напоминающее средневековые аллегорические повествования), образ судилища и т. д.

Образы Канта в описании Гачева столь нагружены читательскими ассоциациями, что бывает затруднительно, а порой и невозможно отделить образность авторскую от образности читательской. Гачевское видение темы образа у Канта интересно во многих отношениях, но, конечно же, не является единственно возможным.

Концентрируя внимание прежде всего на тексте, следует отметить ряд характерных особенностей образной компоненты «Критики чистого разума».

Первая и наиболее заметная состоит в том, что основной текст и предисловие (как к первому изданию, так и ко второму) весьма различаются по степени насыщенности образами. Если в основном тексте метафоры, сравнения и «одушевления» интеллектуальных способностей встречаются не слишком часто, то в авторских предисловиях разум и метафизика уподоблены героям литературных произведений. Разум предстает здесь имеющим судьбу и долю; он осаждается вопросами, от которых не может уклониться и на которые не может ответить. Путь разума, пытающегося разрешить данное противоречие, рисуется в драматических тонах. Разум, пишет Кант,

«начинает с основоположений, применение которых в опыте неизбежно и в то же время в достаточной мере подтверждается опытом. Опираясь на них, он поднимается (в соответствии со своей природой) все выше, к условиям более отдаленным. Но так как он замечает, что на этом пути его дело должно всегда оставаться незавершенным, потому что вопросы никогда не прекращаются, то он вынужден прибегнуть к основоположениям, которые выходят за пределы всякого возможного опыта и тем не менее кажутся столь несомненными, что даже обыденный человеческий разум соглашается с ними. Однако вследствие этого разум погружается во мрак и впадает в противоречия, которые, правда, могут привести его к заключению, что где-то в основе лежат скрытые ошибки, но обнаружить их он не в состоянии, так как основоположения, которыми он пользуется, выходят за пределы всякого опыта и в силу этого не признают уже критерии опыта»¹¹.

Итак, вопросы, на которые разум пытается ответить, побуждают его возвыситься, а после загоняют «во мрак» (что и дает Гачеву повод вообразить разум «принцем в темнице»). «Наш век» (то есть век Канта) требует от разума вновь взяться за самопознание — осуществить критику чистого разума.

¹¹ Кант И. Собр. соч.: В 8 т. — Т. 3. — М., 1994. — С. 9.

Подобная критика, самое трудное из занятий разума, видится Кантом как суд «героя» над самим собой, «суд, который бы подтвердил справедливые требования разума, а с другой стороны, был бы в состоянии устранить все неосновательные притязания — не путем властного решения, а опираясь на вечные и неизменные законы самого разума»¹². Восхождение, падение и суд над самим собой, суд-подвиг, открывающий неожиданный выход из тьмы противоречий, — такова драматическая история Канта разума, дающая повод вспомнить об архетипе Лабиринта, кроющемся в глубинах бессознательного.

Метафизика изображается Кантом как царица, некогда пользовавшаяся деспотической властью, а теперь отвергнутая и презираемая. Удовлетворить ее прежние притязания невозможно, ибо они не вполне законны.

«Было время, когда метафизика называлась царицей наук, и если принимать желание за действительность, то она, конечно, заслуживала этого почетного названия ввиду большого значения своего предмета, — пишет Кант. — ...В эпоху догматиков господство метафизики было вначале деспотическим. Но так как законодательство носило еще следы древнего варварства, то из-за внутренних войн господство метафизики постепенно выродилось в полную анархию и скептики — своего рода кочевники, презирающие всякое постоянное возделывание почвы — время от времени разрушали гражданское единство... Правда, в новое время был момент, когда казалось, что всем этим спором должен быть положен конец некоторого рода физиологией человеческого рассудка ([разработанной] знаменитым Локком) и что правомерность указанных притязаний метафизики вполне установлена. Однако оказалось, что, хотя происхождение этой претенциозной царицы выводилось из сфер простого опыта и тем самым должно было бы с полным правом вызывать сомнение относительно ее притязаний, все же, поскольку эта генеалогия в действительности приписывалась ей ошибочно, она не отказывалась от своих притязаний, благодаря чему все вновь впадало в обветшалый, изъеденный червями догматизм; поэтому метафизика опять стала предметом презрения, от которого хотели избавить науку»¹³.

Критика чистого разума делает возможным решение вопроса о существовании метафизики, определение ее источников и границ. Суд разума над самим собой дает отвергнутой царице новые права, позволяющие рассчитывать на небывалые успехи. В конце основного текста «Критики» (глава третья раздела II) вновь возникает образ метафизики — теперь уже как достойного и авторитетного цензора, рассматривающего разум с

¹² Там же. — С. 11.

¹³ Там же. — С. 10.

точки зрения его начал и высших максим, лежащих в основе возможности некоторых наук и применения всех наук. Метафизика видится Канту гарантом «общего порядка, согласия и даже благополучия в мире науки», требующим, «чтобы мужественная и плодотворная разработка ее не отвлекалась от главной цели — от всеобщего блаженства»¹⁴.

Драматизм предисловия оттеняет академизм основного текста. Суд разума над самим собой в описании Канта далеко не столь страшен, как можно было ожидать поначалу. Адресуя работу «настоящему знатоку науки», автор отказывается нагружать изложение примерами и пояснениями, необходимыми для популярности. Критика способности разума «вообще и в отношении всех знаний, к которым он может стремиться независимо от всякого опыта», не есть критика «книг и систем», а потому имена и оценки предшественников автора сосредоточены, главным образом, в очень небольшой по объему четвертой главе раздела II. На страницах «Критики чистого разума» автор — не только властелин, но и единственный работник, поскольку все возможные траектории движения мысли, допускаемые к рассмотрению, суть траектории его мысли. В меру спокойная, в меру живая манера изложения высококонцентрированной мысли, легкость и изящество, с какими подаются сложнейшие рассуждения и применяются неожиданные интеллектуальные приемы, тактичность автора, не выставляющего на первый план собственную личность, но и не скрывающего ее от читателя, — все это создает неповторимое очарование кантовского текста, неизбежно утрачиваемое в процессе изготовления из этого текста «экстрактов» для научных и учебных целей.

Образ автора в текстах Декарта

В ряду авторов, утверждавших математический идеал философской аргументации, особое место занимает Р. Декарт, провозгласивший, что ищущие верного пути к истине должны заниматься исследованием лишь таких вещей, о которых они могут иметь знания, «по достоверности равные арифметическим и геометрическим доказательствам», и применяв-

¹⁴ Там же. — С. 618.

ший в исследовании метафизических вопросов правила метода, позволившего ему достичь успеха в математике.

Для изложения своих философских идей Декарт использовал различные жанры. Здесь и диалог («Разыскание истины посредством естественного света»), и «личная интеллектуальная история» («Правила для руководства ума», «Рассуждение о методе»), и учебник («Первоначала философии»), и самонаблюдение («Размышления о первой философии»), и ученый спор («Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше "Размышлений" с ответами автора»).

В виде «личной истории» представлены методологические труды, где нашло наиболее яркое выражение стремление познающей личности освободиться от гнета схоластики, от привязанности к древним авторитетам. Обоснованию метода и правил для руководства ума служат как общие рассуждения об опасностях, которым подвергает себя ищущий истину в случае, если решится следовать мнению авторитетов, так и рассказ автора о себе самом, о том, как он пришел к необходимости сформулировать свои правила и основоположения и почему они выглядят именно так, а не иначе.

Автор «Правил для руководства ума» — осторожный читатель. Не оспаривая необходимости знакомиться с «книгами древних», чтобы узнать как об уже сделанных открытиях, так и о проблемах, еще ожидающих своего решения, он тем не менее предупреждает, что содержащиеся в книгах «пятна заблуждений» могут пристать даже к самому осмотрительному читателю. За текстом философ видит автора — человека, способного не только добросовестно заблуждаться, но и преднамеренно вводить в заблуждение читателя и, кроме того, постоянно стремящегося преувеличить значение своих изысканий:

«Ведь писатели обычно бывают такого склада ума, что всякий раз, когда они по безрассудному легковерию склоняются к выбору какого-либо спорного мнения, они всегда пытаются изощреннейшими доводами склонить нас к тому же; напротив, всякий раз, когда они по счастливой случайности открывают нечто достоверное и очевидное, они никогда не представляют его иначе как окутанным различными двусмысленностями, либо, надо думать, опасаясь, как бы не умалить достоинства открытия простотой доказательства, либо потому, что они ревниво оберегают от нас неприкрытую истину»¹⁵.

¹⁵ Декарт Р. Соч.: В 2 т. / Пер. с лат. и франц. — Т. 1. — М.: Мысль, 1989. — С. 82—83.

Декартов идеал совершенного знания, исключаящий апелляцию к авторитетам и определение истины «подсчетом голосов», допускает только два «действия разума», посредством которых можно прийти к познанию вещей без боязни обмануться. Это интуиция и дедукция. Исходя из Декартова понимания первого и второго, логично было бы ожидать, что вся его философия будет построена как система, где из основоположений, усматриваемых умом со всей возможной «ясностью и отчетливостью», очевидным образом выводятся следствия, не обладающие очевидностью непосредственной. Однако анализ текстов показывает, что Декарт отдает предпочтение иным способам изложения знаний.

Название части четвертой «Рассуждения о методе» — «Доводы, доказывающие существование Бога и бессмертие души, или основания метафизики», — позволяет надеяться, что здесь мы найдем аргументационные конструкции с четко сформулированными основаниями, достаточными для «дедукцирования» тезисов. Один из основных тезисов, представленных в этом тексте, сформулирован Декартом следующим образом: «утверждение, что Бог — совершеннейшее существо — есть, или существует, по меньшей мере настолько же достоверно, насколько достоверно геометрическое доказательство»¹⁶. Посылка, на которой основывается этот тезис, состоит в том, что в представлении о совершеннейшем существе существование заключается «точно так же, как в представлении о треугольнике — равенство его углов двум прямым или как в представлении о сфере — одинаковое расстояние всех ее частей от центра, или еще очевиднее»¹⁷. Это одноуровневая однопосылочная аргументационная конструкция, основание которой не является тезисом, выводимым из ранее сделанных утверждений. Примечательно, что тезис конструкции (утверждающий «геометрическую достоверность» суждения о существовании Бога) сформулирован «объективистски» в том смысле, что не содержит в явном виде знаменитого Декартова «я», однако основание представлено как часть «личной истории» — то есть в манере, характерной для «Рассуждения о методе» в целом. Вышеприведен-

¹⁶ Там же. — С. 271.

¹⁷ Там же.

ная посылка (или, что то же самое, основание) аргументационной конструкции извлечена из текста, говорящего о «я», рассматривающим идеи и находящим, что существование заключается в представлении о совершеннейшем существе.

«Я остановился на объекте геометров... и просмотрел некоторые из простейших геометрических доказательств, — пишет Декарт. — ... я ясно видел, что, если дан треугольник, необходимо заключить, что сумма трех углов его равна двум прямым, но еще я не видел в этом ничего, что бы убеждало меня в существовании в мире какого-либо треугольника. А между тем, возвращаясь к рассмотрению идеи, какую я имел о совершенном существе, я находил, что существование заключается в представлении о нем точно так же, как и в представлении о треугольнике — равенство его углов двум прямым или как в представлении о сфере — одинаковое расстояние всех ее частей от центра, или еще очевиднее»¹⁸.

Этому описанию предшествует повествование о том, как автор осознавал совершенство Бога, как понял, что обязан своей мыслительной способностью существу, по природе более совершенному, чем он сам, и как еще раньше пришел к заключению, что в качестве первого принципа искомой достоверной философии следует принять положение «Я мыслю, следовательно, я существую». Здесь философ предлагает читателю скорее историю из собственной интеллектуальной жизни, чем дедуктивное выведение одних положений из других, и в конечном счете из тех, которые интуитивно ясны. Данное обстоятельство в известной мере связано с использованием философом приемов, которые сегодня принято относить к разряду эвристических.

«Рассказ о себе», представленный в «Рассуждении о методе», содержит скорее аргументационный ресурс для обоснования положения «Я мыслю, следовательно, я существую», чем аргументацию в собственном смысле слова. Представленное здесь доказательство бытия Бога есть, как мы видели ранее, не что иное, как одноуровневая однопосылочная аргументационная конструкция, основание которой не «подкрепляется» явно посылками из предшествующего «рассказа». Вместе с тем нельзя не заметить, что рассказ этот создает контекст и настрой, способные повысить степень доверия читателя к автору, расположить первого к восприятию идей, а затем и системы последнего.

¹⁸ Там же.

Сказанное никоим образом не следует понимать как попытку найти в Декартовом тексте «дефекты», свидетельствующие о неудачности рассуждений философа. Подобный подход был бы неуместен уже в силу того, что Декарт заведомо отказывается от позиции аргументатора, убеждающего в истине других или хотя бы себя самого. Он предпочитает роль рассказчика о себе, излагающего идеи в форме интеллектуальной автобиографии. Эта позиция, явно очерченная в «Рассуждении о методе», наводит на мысль о Декартовой иронии как своеобразном аналоге иронии Сократа.

«Мое намерение, — утверждает здесь философ, никогда не простиралось дальше того, чтобы преобразовывать мои собственные мысли и строить на участке, целиком мне принадлежащем. Из того, что мое произведение мне настолько понравилось, что я решился показать здесь его образец, не следует, что я хотел посоветовать кому-либо ему подражать. У тех, кого Бог наделил своими милостями больше, чем меня, возможно, будут более возвышенные намерения; но я боюсь, не было бы и мое уж слишком смелым для многих»¹⁹.

Декарт подчеркивает, что не всякому стоит брать с него пример в стремлении освободиться от принятых на веру мнений. Во-первых, этот пример не годится для людей с большим сомнением, воображающих себя умнее, чем есть на самом деле. Такие люди не смогут удержаться от поспешных суждений, а после всю жизнь будут упорствовать в заблуждениях. Во-вторых, данный пример не подходит для людей разумных и скромных, которые чувствуют себя менее способными отличить истину от лжи, чем учителя, за которыми они следуют. Кто-то способен найти дорогу к истине самостоятельно, кому-то требуется проводник, главное же состоит в том, чтобы идти верным путем.

«Первокирпичик» философской системы Декарта — «Я мыслю, следовательно, я существую» так или иначе обосновывается в разных текстах. Мотив мышления как факта, удостоверяющего существование, встречается и в «личной истории», и в «учебнике», и в «самонаблюдении», и в «ученом споре». И в том, и в другом, и в третьем, и в четвертом он появляется в сходных «обосновывающих» контекстах, содержащих наряду с необходимыми доводами такие, что могут показаться избыточными. Однако и эта «избыточность», и эти ненужные

¹⁹ Там же. — С. 258.

на строгий логический взгляд подробности вносят свой вклад в создание стиля Декарта-философа, стремящегося реализовать математический идеал философского рассуждения в увлекательном повествовании, где главный герой — сам автор. Образ автора, не признающего диктата авторитетов и мнения большинства там, где речь идет о мысли, вместе с тем осторожного в вопросах нравственности, согласовывающего свое поведение с нравами и обычаями окружающих, умело отстаивающего свои взгляды в ученом споре не может не располагать читателя к восприятию его идей. Тексты Декарта более «склоняют» читателя к принятию этих идей и метода, чем «доказывают» неоспоримость первых и надежность последнего.

Приверженность математическому идеалу в философии не означает, что Декарт полностью игнорирует различие в убедительности доводов этих наук. В части I «Рассуждения о методе» он оговаривается, что предлагает данное сочинение не как наставление, но как личную интеллектуальную историю: «Я намерен здесь не обучать методу, которым должен следовать каждый для управления своим разумом, но только показать, каким образом я сам старался управлять своим собственным». А в обращении к «ученейшим и славнейшим членам священного теологического факультета в Париже», предваряющем «Размышления о первой философии», автор просит их принять под свое покровительство изложенные в данном сочинении доводы. При этом сам Декарт считает данные доводы равными и даже превосходящими по своей достоверности и очевидности доказательству геометрии, однако замечает, что на свете гораздо меньше людей, способных к метафизическим умозрениям, чем к геометрическим. К тому же репутация геометрии как строгой науки гораздо более высока, чем репутация философии:

«...Все убеждены, — пишет Декарт, — что в геометрии ничто не утверждается без достоверно доказательства; поэтому невежды здесь чаще заблуждаются, признавая ложные положения (из желания прослыть знатоками), нежели отвергая истинные; в философии дело обстоит наоборот: поскольку все считается там спорным, мало кто преследует истину, большей же частью дерзают оспаривать все наилучшее, дабы прослыть людьми проницательными»²⁰.

²⁰ Декарт Р. Соч.: В 2 т. / Пер. с лат. и франц. — Т. 2. — М.: Мысль, 1994. — С. 7.

Великий мыслитель апеллирует к авторитету Сорбонны для того, чтобы сделать «ясное и очевидное» для себя столь же ясным и очевидным для других. Он ожидает исправлений, указаний на недоработки, поощрения улучшения своего труда и, наконец, публичного одобрения доводов автора относительно существования Бога и отличия души от тела. Декарт надеется, что профессора Сорбонны публично засвидетельствуют, что доводы философа в этом сочинении обладают той степенью ясности, которая позволяет признать за ними статус точнейших доказательств. Вот какими видятся последствия такого признания философу, бежавшему от гнета авторитетов:

«Повторяю, я не сомневаюсь: если это сбудется (достоверность доводов автора будет публично засвидетельствована Сорбонной. — А. А.), все заблуждения, когда-либо существовавшие в этих вопросах, вскоре изгладятся из умов людей. Сама истина заставит остальных даровитых и ученых мужей подтвердить ваше суждение; к ней присоединится ваш авторитет, дабы атеисты — как правило, люди скорее поверхностные, нежели ученые и даровитые, — отреклись от духа противоречия и сами, быть может, стали защищать доводы, принятые, как они увидят, всеми одаренными и проникательными людьми в качестве доказательств: ведь в противном случае и все прочие легко поверят стольким свидетельствам и на свете не останется никого, кто осмелился бы усомниться в существовании Бога или в реальном отличии души от тела»²¹.

Характерное для Декарта ощущение нетождественности аргументатора и аудитории, возможной недостаточности для аудитории самых строгих и интуитивно ясных доводов, практически исчезает у Спинозы. Стремясь реализовать математический идеал философской достоверности более последовательно, чем провозгласивший его Декарт, Спиноза предпринимает «доказательство геометрическим способом» основ философии этого мыслителя. Оценивая манеру изложения Декарта, Спиноза замечает следующее:

«Правда, хотя сочинения этого благородного и несравненного человека следуют способу доказательств и порядку, принятому в математике, однако они не разработаны по методу, принятому в “Элементах” Эвклида и других геометров, в котором предпосылаются определения, постулаты и аксиомы, а затем следуют теоремы с их доказательствами»²².

Преимущества «геометрического» метода изложения Спиноза видит в том, что именно этот метод делает наглядной связь

²¹ Там же. — С. 8.

²² Спиноза Б. Избр. произв.: В 2 т. — Т. 1. — М., 1957. — С. 177

положений, доказанных позже, с ранее доказанными и в случае, если первые оспариваются, дайт возможность принудить оппонента к согласию на основании того, что эти положения выводятся из предшествующих. «Геометрический метод» призван способствовать усвоению и сохранению знания, в данном случае Декартова наследия. Один из побудительных факторов для Спинозы в его предприятии — ситуация, когда «многие, побуждаемые слепым рвением или авторитетом других, держались имени Декарта и заучили его мнения и учения, но, когда возникает о них речь, растекаются в словах и тщетной болтовне, не будучи в состоянии ничего доказать»²³. В трактате Спинозы содержание философии Декарта предстает в виде теорем, доказываемых с использованием небольшого числа определений и аксиом. Построение философского текста происходит здесь параллельно с составлением аргументационной карты этого текста. Изложение содержит не только леммы и короллари, но и схолии — пояснения к тексту, порой весьма обширные. Показательно, что Спиноза не удаляет личную историю Декарта вовсе из «Основ философии». Предельно сократив ее, он все же излагает ее во Введении. Место Декартова «я» занимает «он», предшественник предстает перед читателем увиденным глазами последователя.

В. В. Библихин считает, что попытка Спинозы придать Декартову учению более строгие формы была на самом деле отступлением от философской строгости, идеалы которой не утратили значения и сегодня.

«Снова и снова приходящее на ум сравнение философии с математикой не просто сравнение, — пишет В. В. Библихин. — Философия претендует на строгость, равную или большую математической, и не в переносном смысле... *Mos geometricus* отнимает от строгости философии, потому что положения геометрии скованы линейной и однонаправленной связью, причем исходные положения не упрощаются, не доказываются и не подтверждаются выводимыми из них теоремами, тогда как формулы философии сцеплены каждая с каждой и взаимно восполняют друг друга»²⁴.

Скептически относясь к возможности сравнения построений Декарта и Спинозы по степени строгости и достоверности, напомним, что сам Декарт предполагал, что древние геометры владели неким общим методом, который ревниво

²³ Там же

²⁴ Библихин В. В. Другое начало. — СПб., 2003. — С. 101—102.

утали от потомков. Дав некоторую волю воображению, можно представить, что в этом неизвестном методе и кроется ключ к неким общим формам доказательных рассуждений, пригодный для разных областей знания.

Спиноза стремится реализовать эвристический и «доказательный» потенциал Декартова учения, однако эта реализация достигается ценой потери того личностного начала, которое придает особое обаяние Декартову тексту.

Оценивая то новое, что внес Спиноза в построение философского текста, нельзя не отметить максимальное упорядочение аргументации, которой сам автор придает статус доказательности, не соглашаясь на вероятные предположения и правдоподобные выводы. «Этика» Спинозы помещает в строгие рамки доказательства не только божественную субстанцию, протяженность и мышление как ее атрибуты, но также любовь и желание, ненависть и презрение, веселость, надежду и страх.

Своеобразная эстетика произведений Спинозы требует своего ценителя — читателя, не только находящего удовольствие в распутывании хитросплетения нитей, ведущих от одного положения к другому, но и с сочувствием воспринимающего стремление автора «усмирить», сделать управляемой стихию человеческой души и общественной жизни, укладывая их в строгие рамки якобы бесспорных доказательных конструкций.

* * *

СТАТУС текста в философии явно иной, чем в естествознании и также очевидно иной, чем в литературе. Изучить философию, не читая текстов ее создателей, невозможно. И все же тексты философские осваиваются далеко не в том объеме, в каком осваиваются тексты литературные. Представление о концепции, полученное по пересказу, страдает неполноценностью, и все же оно менее ущербно, чем полученное по пересказу представление о романе. Философия содержит в себе аналоги литературы и литературоведения одновременно. «Литературоведческая» часть философии, тщательно исследуя идеи и аргументацию, учения, концепции и их социокультурный контекст, биографии авторов, трудности перевода да и проблемы аутентичности текстов, мало интересуется

вопросами построения текста, манерой изложения мысли, образной составляющей философского произведения. Факторы успеха того или иного философа связываются главным образом с интеллектуальной ситуацией эпохи, иногда — с убедительностью аргументации и очень редко — с авторским мастерством. Эстетические достоинства или недостатки философского текста не считаются предметом серьезного обсуждения. Имея «внутри себя» эстетику как раздел философского знания, философия мало интересуется эстетикой собственных произведений. Между тем, изучение соотношения логического и эстетического начал в философском тексте, предполагающее исследование образной ткани философского произведения, необходимо не только для выявления характеристик того или иного стиля философствования, но и для понимания особенностей восприятия философских идей, способов воздействия философа на умы современников и потомков.

Д. Н. РАДУЛ,
кандидат философских наук

КРИЗИСНЫЕ ЯВЛЕНИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ И МАТЕМАТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

КРИЗИСНЫЕ явления все более и более охватывают европейскую культуру. Уже нельзя прятаться от этих проблем, необходимо откровенно и определенно обрисовать ситуацию «заката Европа». Но, главное, существует настоятельная потребность вскрыть причины, которые неотвратимо ведут нас к катастрофе. Это возможно сделать только в одном случае, если признать наличие некоторых закономерностей в развитии любой исторической цивилизации. Попытки такого рода предпринимались неоднократно, но все они были безуспешны. Просветители, Гегель, Маркс, Ницше, Шпенглер, Тойнби — вот лишь неполный перечень философов, которые пытались вскрыть механизмы и пути развития европейской цивилизации. Исторические реалии опровергли адекватность их выводов. Они пытались предвидеть будущее, но это сверхзадача. Сейчас задача предельно упростилась — надо описать уже наступившее будущее. Для этого уже нет необходимости в гениальном или пророческом даре. Нужна всего лишь интеллектуальная и моральная честность, которые в наш век всеобщего декаданса — явления редкие, бесполезные и даже опасные. Люди видят и смутно понимают то, что происходит, но они не готовы взять на себя вину за происходящее. Они прячутся от ответственности, ежечасно усугубляя ситуацию. Они не думают о будущем, не думают о своих детях и внуках, их лозунг — «после нас хоть потоп»! Но, кажется, отступать уже дальше некуда, резервы европейской цивилизации уже почти исчерпаны, и пора, если уже не поздно, искать пути выхода.

Предмет нашего исследования определен. Это европейская цивилизация — ее прошлое, настоящее и будущее. Прошлое нашей культуры будет трактоваться предельно широко. Необходимо будет вернуться к самым истокам, к такой древности, за историческую реальность которой уже никто не сможет поручиться. Необходимо будет обратиться к временам, о которых у нас сохранилось лишь мифологические и религиозные свидетельства. Эти источники с исторической точки зрения не обладают никакой доказательной силой. Но нашему исследованию совершенно все равно, имели ли эти события место или нет. Если все это было так, как описывается, например, в Библии или Коране, то нам, людям XX—XXI веков, лучше бы вообще не родиться, ибо участь наша будет ужасна. Для исследования важно лишь то, что люди в течение шести тысячелетий (!), считали, что все было именно так. Важно заметить, что вот уже двести лет европейцы мыслят и оценивают историю иначе. Но можно ли сравнить шесть тысячелетий и двести лет? Особенно, когда после этих двухсот лет, со времен Великой французской революции, мы оказались практически на краю гибели. Не похожи ли мы на детей, которые перестали слушать мудрые наставления родителей и довели себя до полной катастрофы?

Итак, каково же было мировоззрение людей «традиционного общества»? Предложенная реконструкция — это лишь набросок, который в данной статье не будет подкреплён научными доказательствами. Ибо не то сейчас необходимо, что будет строго (полно и непротиворечиво) доказано, а то что ответит на злободневные вопросы нашего времени. Силу эта аргументация будет черпать не в цитатах и авторитетах, а в своей актуальности. Поэтому изложение будет более похоже на сказку, которая будет апеллировать к мифологической и религиозной осведомленности. Это тем более будет любопытно, потому что автор пришел к этим идеям в процессе своих занятий древнегреческой математикой. Получилась реконструкция, которая абсолютно противоречит современным представлениям о религии и мифологии, причем свойственным не только официальной науке, но, самое главное, и официальным церковным доктринам. Такое «сверхноваторство» чрезвычайно смущает!

Но перейдем к изложению. Много миллиардов лет назад возникла наша Галактика, затем в какой-то весьма отдаленный момент времени возникла наша с вами Солнечная система, затем несколько миллиардов лет назад сформировалась Земля и на ней зародилась жизнь. Жизнь эволюционировала, и, в конце концов, появился человек. То, что сейчас было описано, для человека «традиционного общества» было совершенно неважно, ибо все это по определению не могло быть предметом истинного знания. Если только не для бестолковых детей, «которые перестали слушать мудрые наставления своих родителей» (смотри выше!). Самое важное и единственно значимое произошло дальше. Этот человек существовал внутри своей общины, которая была практически аналогична животным стаям высших млекопитающих. В ней так же, как и у высших животных, существовал идеал служения целому. Каждый член общины был «лишь колесиком и винтиком» большого целесообразно организованного живого организма. Так же как в стаях, интересы целого здесь всегда превалировали над интересами индивидуальной особи. Причем стая-община регулирует взаимоотношения внутри себя, жестко наказывая отступников. Разница между человеком и высшими приматами была непринципиальна. На самом деле существовали эволюционные превосходства, но существенным было это единение. Какое из млекопитающих достигло бы этого уровня, было не так важно. Если бы это был не наш вид, то возник бы какой-либо другой. Все равно это произошло, ибо главным является эта общая установка живой природы, где целое господствует над частью. Итак, так или иначе, наконец, в живой природе возник вид, который смог достичь высочайшей (еще раз повторяю с количественной точки зрения) степени внутреннего объединения. Благодаря этому небольшие животные семьи были шаг за шагом объединены в большие сообщества. Главное завоевания природы заключалось в том, что единение распространилось на весь вид, который приобрел великую силу. Как, например, великие государства уже в нашей истории. Такому могущественному объединению удалось решить первичные проблемы выживания: пища, кров, безопасность. Но остались страшные враги, которые противостояли беспримерному могуществу

древних людей, — это болезни и смерть. Естественно, что объединенные силы людей были брошены на борьбу с этими бедствиями. Теперь пора сказать, чем эти люди «золотого века» отличались от нас, людей страшного железного века, «злых ассирийцев».

Существенное отличие заключалось в том, что они были без греха гордыни. Они служили целому, своему сообществу, а не своему Я. Не было взаимной вражды, порожденной частными интересами, а была всеобщая любовь к ближнему, даруемая единением как принципом природы. Любой член общины работал не на себя, а на общее целое. Любой современный исследователь истории сможет подтвердить сотнями примеров из современной истории, каких выдающихся успехов достигают даже современные люди, когда они готовы жертвовать собой ради общего блага. Любое историческое деяние отдельного человека или целого народа и есть такое жертвование. Более ничего историю не интересует в качестве положительных примеров. Поэтому решение проблемы болезни и смерти было лишь вопросом времени. Проблема была разрешена посредством знания, которое мы сейчас называем комплексом естественных наук: математика, физика, химия и биология. Для того времени речь шла о математике, химии (алхимии) и медицине.

Решение проблемы бессмертия описано абсолютно во всех мифологиях и религиях. Это общее место любой культуры «традиционного общества». Бессмертие людьми «золотого века» было достигнуто с помощью знания о пяти правильных первоэлементах. Классическое изложение этих великих знаний мы получили от древних греков. Последние позаимствовали их от египтян и вавилонян, а те в свою очередь от выживших после потопа остатков «поколения Ноя», древних атлантов. Сами атланты были потомками Адама, изгнанного из Эдемского сада. Итак, наступило время рассказать подробно о первоэлементах, ибо даже современные профессиональные философы имеют о них весьма примитивное представление, в то время как в античности и средневековье не было более великого знания, чем об этих субстанциях. Бесспорным является факт, что учение о первоэлементах как первых началах бытия есть системообразующее для всех античных философских концепций.

Обратимся к истории. Шел седьмой век до нашей эры. Ассирийцы покорили значительную часть Передней Азии и смертельной опасностью нависли над Египтом. К тому времени Древний Египет уже безвозвратно потерял свое былое могущество, у власти находились фараоны уже не египетской, а эфиопской династии. В середине седьмого века неизбежное свершилось, Египет был повержен ассирийской мощью. Оставались лишь незначительные островки сопротивления. Разгромленные египтяне собрали деньги и обратились за помощью к ионийским греческим городам, главным городом которых был Милет. Для нас важно, что именно в этом городе чуть-чуть позже появился первый греческий философ и геометр — Фалес. На египетские деньги греки собрали наемников и в результате ожесточенной борьбы смогли выбить ассирийцев из Египта. Для мировой истории на первый взгляд это был частный факт, рядовой эпизод во всемирной истории. Но для европейской культуры это был момент истины. Впервые в своей многотысячелетней истории египтяне разрешили создать на своей территории колонию чужеземному государству. Эту колонию и создал Милет. Смертельно напуганные египтяне открыли свою страну для милетян, но самое главное, они открыли для диких потомков Ахилла и Агамемнона свою культуру. С этого момента новые союзники могли обучаться у египетских жрецов. Известно, что египетские жрецы в тайне хранили свои знания. Точно такая же практика эзотерического знания существовала у вавилонских халдеев и персидских магов. Скорее всего, египтяне своим освободителям под большим секретом открыли сокровенные знания, знания поколения «золотого века». Но что это было за знание? Это-то и была математика, что в переводе с греческого и означает знание. Уже через несколько десятков лет милетянин Фалес «щеголяет» перед своими гражданами знаниями математики и астрономии, а главное, утверждает, что первоначалом всего является вода. Что было в тот период времени стопроцентным египетским воззрением.

Теперь необходимо сказать самое главное о первоэлементах. Первоэлементы в философии, математики и физики Древнего мира означают одно и то же!!! Итак, существует пять первоэлементов: огонь — тетраэдр — правильная четырехгранная пирамида, воздух — октаэдр — правильный восьми-

гранник, вода — икосаэдр — правильный двадцатигранник, земля — гексаэдр — куб — правильный шестигранник, эфир — додекаэдр — правильный двенадцатигранник. Будучи одновременно и геометром, и философом, Фалес имел в виду воду как икосаэдр, а не как нечто, что течет из крана. Большой глупости основателям великой античной культуры приписать нельзя. Хотя это ежегодно делается тысячами дипломированными преподавателями философии по всему миру! Чтобы понять всю необыкновенную глубину и сложность учения о пяти первоэлементах, необходимо обратиться к самой великой математической книге всех времен и народов, которая так и называется «Элементы» Евклида. Первая строчка первой книги «Элементов» содержит определение точки, а последние теоремы последней тринадцатой книги описывают построение пяти правильных многогранников, наших пяти первоэлементов. Не слишком ли много совпадений? Самое удивительное заключается в том, что любой учебник по геометрии в любой стране мира написан на основании евклидовых «Элементов». Так что практически с самого детства каждого из нас обучали знаниям о философских первоэлементах. Правда, ни мы, ни наши учителя «не знали, что говорим прозой»!

Теперь предстоит ответить на вопрос о том, что же такого замечательного в этих первоэлементах? Не случайно ведь их изучают тысячелетия и тысячелетия, часто даже не понимая смысла того, что изучают. Ответ удивительно прост. Нас окружает мир, который дан нашим органам чувств. Этот мир, согласно нашим учителям — древним грекам, непознаваем. В лучшем случае о нем мы можем иметь лишь смутное темное знание. Этот мир представляет собой хаос непознаваемого, в нем господствует иррациональное и неопределенное. Речь идет о первоматерии как неопределенном хаосе. Люди «золотого века» смогли обуздать этот хаос, определить и «заковать» его. Этими совершенными оковами или пределами, границами и являются правильные многогранники! С помощью древнего искусства химии, согласно этим представлениям, можно превратить грубые и неблагородные элементы окружающего нас мира в благородные элементы — золото и серебро. А главное, с помощью алхимического философского камня преобразовать хаос первоматерии в правильные и со-

вершенные первоэлементы. Таковы явные свидетельства, данные нам в произведениях Платона и Аристотеля, где первоэлементы являются первыми определениями первоэлемента. Но дальше начинается самое необычное. Первые четыре элемента участвуют в образовании совершенного космоса, а бессмертная душа человека, оказывается, обладает эфирной природой, то есть речь идет о пятом первоэлементе!

Итак, согласно греческой философии, пятый первоэлемент, додекаэдр, решает проблему бессмертия, а первые четыре создают совершенный космос. Это имеет в виду Платон, когда говорит о горней Земле, состоящей из этих четырех первоэлементов. При этом жестко подчеркивается, что эта Земля не есть наша видимая Земля. Что же это за совершенный космос? Мы наивно будем полагать, что Платон., конечно, очень умный, но он вместе с Фалесом только недавно отбросили дубину, с которой бегали за мамонтами и потому у них наряду с замечательными и сверхточными знаниями по математике (?!) присутствует всякий бред по поводу воды как первоэлемента или какой-то непонятной новой Земли или мира идей. Выше уже рассматривалась полная необоснованность подобной позиции по отношению к Фалесу. Ибо следует заметить, что очень немногие современные математики способны разобрать «Элементы» Евклида, созданные в платоновской школе, так как десятая книга этого сочинения посвящена иррациональностям. А эта проблема не разрешена современной математикой до сих пор. Но, чтобы правильно понять Платона, необходимо обратиться опять к истории.

Фалес получил свои математические знания от египтян. Учениками Фалеса были ионийские философы, которые признавали первоначалами вышеописанные первоэлементы. Или же сначала, как Анаксимандр, говорили о первоэлементах (апейроне), а потом уже о первоэлементах. Но смысл и логика у всех были абсолютно одни. Разница была лишь в частности. Следующим учеником египтян был еще один ионец — Пифагор. Согласно преданию, он провел большую часть жизни в египетских пирамидах, обучаясь у жрецов. Наверное, никто и никогда не узнал бы о Пифагоре, если бы не историческая случайность. Египет продолжает влачить позорное существование, теперь его обложили данью персы. Но новый египетский фараон отказывается, на свое несчастье, платить

дань. Персы молниеносно захватили Египет, при этом пострадали и жрецы, которые, скорее всего, слишком много занимались политикой. Многие жрецы были убиты. Часть была угнана в Вавилон. В их числе оказался и Пифагор. За годы пребывания в Вавилоне Пифагор приобщился и к халдейской мудрости, и к персидскому магическому искусству. Знания, которые получил Пифагор, были сакральными и таковыми остались, когда Пифагор был освобожден персами и вернулся в Грецию. Здесь им была организована пифагорейская община, где свое египетско-вавилонское знание Пифагор передавал лишь посвященным. Но жрецы, халдеи и сам Пифагор совершили большую ошибку, доверив тайные знания грекам, слава о болтливости которых гремела по Средиземноморью. Уже через несколько десятков лет после смерти Пифагора в общине случается неприятность — утеряна касса с общинными деньгами. И с согласия общины было решено продать часть сверхтайных (!) пифагорейских книг богатому любителю мудрости... Платону. Тайное знание, которое сохранялось в Египте и Вавилоне в течение тысячелетий, в считанные годы стало общеизвестно всем крестьянам и торговцам Греции, ибо Платон открыто изложил пифагорейское учение в своих диалогах, хотя и обещал хранить тайну. Таким образом, мы никогда не поймем античности, а значит, и европейской культуры, без обращения к Древнему Египту и Вавилону.

Мифология как Древнего Египта, так и Древнего Вавилона повествует нам о «золотом веке». Как египетская, так и вавилонская мудрость рассказывает о том, как люди после смерти становятся Богами, получая при этом эфирное тело. А самое главное, присутствует изложение того, как Боги создали Эдемский сад, в котором вместе жили люди и Боги. Теперь остается соединить египетские и вавилонские математические знания о первоэлементах и мифологию этих древнейших цивилизаций. Еще раз хочется напомнить, что в рамках этой статьи будут даны только выводы и опущены доказательства. Поэтому дадим только общую картину. Итак, люди «золотого века» смогли овладеть тайной первоэлементов. Они умели превращать хаос видимого нами физического мира в совершенные тела. Первое, что было сделано — это решена проблема бессмертия. Пятый первоэлемент позволил сохранить человека, точнее его память и психику, в новом

эфирном теле. Перед смертью человек выпивал напиток бессмертия, который в разных традициях назывался по-разному: хаома, сома, амрита, амбросия, священный мед, священное козье молоко, живая вода. После смерти тело человека претерпевало преобразование и он получал «Христово тело», как о том подробно повествуется в христианской традиции. Это тело было бессмертно и вечно, оно не знало усталости и пресыщения, оно могло исчезать и появляться, мгновенно перемещаться на расстояния, принимать любое обличье, воздействовать на физический мир, изменяя и преобразовывая его. Это новое бессмертное состояние и было названо божественным. С этого момента и появились Боги как предки, перешедшие в другое состояние бытия. С этого момента все умирающие люди «золотого века» стали воскрешаться и продолжали жить среди еще живых людей, окруженные уважением и почтением. Во всех мифологиях сказано о том, как смертные люди становятся бессмертными духами.

Учение о первоэлементах дало еще одну великую возможность людям и Богам «золотого века». Это создание более совершенного жилища для живых людей и воскресших людей-Богов. Речь идет о создании из первоэлементов совершенного космоса — Эдемского сада. Согласно приведенной реконструкции, изначально существовал наш видимый и ощущаемый физический мир, и лишь позже в «золотой век» был создан Богами библейский рай. То есть это два параллельных мира, которые с определенного момента начали сосуществовать. Причем рай, согласно религиозным традициям, продолжает существовать прямо сейчас где-то к востоку от Месопотамии, возможно, в Гималаях. Он скрыт от нас в силу неизвестных событий, которые произошли с Адамом и Евой. Когда религиозные, мифологические, античные философские традиции говорят о сотворении мира, то говорят о совершенном создании. Но назвать окружающий нас физический мир совершенным может лишь человек с лейбницевским оптимизмом. Ко всему прочему, в Библии и Коране сказано, что рай существует параллельно здешнему миру и что эти миры различны. После грехопадения прародителей человечества сбросили обратно на Землю, что также подтверждает заявленный тезис. Таким образом, необходимо отказаться от взгляда, согласно которому Бог создал видимый нами физи-

ческий мир. Ибо текст Библии может быть интерпретирован в пользу создания Эдемского сада, что подтверждается и философской традиции о создании Богом совершенного космоса. Данная позиция нисколько не умаляет мощи божественного. Ибо власть, воскрешенных в эфирном теле, людей-Богов над физическим миром безгранична. Текст, содержащий библейское толкование о творении мира, состоит из двух частей. Вторая часть однозначно говорит только о создании Эдемского сада. Зато первая может быть понята и как творение всего мира, и как творение рая. Против первого выступает вся схоластическая философия, ибо она основывается на описании космоса, присутствующем у Платона и Аристотеля. Если мы припишем аристотелевской картине мира реальное существование в видимом нами физическом мире, то окажемся в положении монаха, которому дали посмотреть на Луну в галилееву трубу. Когда монах убедился, что Луна не состоит из эфира, то он не смог ничего лучшего сказать, как то, что дьявол околдовал эту трубу. Зато если мы припишем аристотелевскую физику со всеми ее законами только совершенному космосу — Эдемскому саду, то все противоречия будут немедленно разрешены: «кесарю — кесарево, а Богу — Богово». Может быть, не случайно средневековые ученые монахи не разрешали чтение Библии непосвященным людям, чтобы как раз избежать таких вульгарных интерпретаций людей, незнакомых с древней традицией. Но, к сожалению, к эпохе Возрождения церковь оказалась в состоянии глубокого кризиса, и именно с этого момента начались разговоры об оправдании Бога за творение мира и за зло в этом мире. Эти разговоры и успехи галилеева естествознания погубили мощь церкви в рамках европейской культуры.

Но вернемся к творению Эдемского сада. Этот сад является аналогом платоновского мира идей, ибо Боги «золотого века» воссоздали там маленький микрокосмос. Была создана Земля, причем воскресшие люди могли придать ей и форму шара и плоскую форму. Ибо это было искусственное творение из кубических первоэлементов. Здесь же в раю на небосводе были устроены правильные круговые траектории для всех светил, которые естественным образом вращались вокруг покоящейся Эдемской Земли. В райском саду были поселены птицы и животные, а также посажены различные рас-

тения. Но это были не растения и животные с физической Земли, а их чистые образцы, созданные из четырех первоэлементов. Именно, об этих образцах пытался говорить Платон, хотя возможно, что вольные интерпретации пифагорейского (египетско-вавилонского) учения могли содержать некоторые искажения и несообразности. Требуется отдельного объяснения творение человека. Ибо, согласно приводимой в статье реконструкции, живые люди «золотого века» были переселены с физической Земли в Эдемский сад, поэтому о творении человека Богами следует говорить опять же не буквально. Несомненно, тело человека, жившего в Эдеме благодаря тому, что он уже не вкушал земной пищи, было более совершенно. Разумнее всего предположить, что постепенно физические грубые элементы нашего физического мира были заменены в результате питания четырьмя первоэлементами. Но тело все равно, несмотря на свое совершенство, оставалось смертным. Ибо неразрушим и божественен лишь пятый первоэлемент — эфир. Но людям была придана божественная искра, которой является ангел-хранитель, сократовский даймонион. Ангелы-хранители — это уже воскресшие люди-Боги, в обязанности которых входило воспитание и подготовка к смерти и воскрешению живых людей.

Вот такая идиллическая картина «золотого века» рисуется в Библии. Здесь следует несколько слов сказать о самой Библии. Эта книга поистине удивительная, ибо это единственный сохранившийся источник древнего знания. Великая заслуга еврейского народа заключается в этом даре, который они сохранили и преподнесли всему человечеству. Нет необходимости обладать огромными знаниями, чтобы заметить, что древние евреи — выходцы из Ура Халдейского. Ибо Авраам еще не был евреем, но был халдеем, весьма сведущим, согласно традиции, в математике, химии, астрономии и медицине. Кстати, это набор, который так необходим для воскрешения. Авраам был носителем тайного знания «золотого века», как оно сохранялось потомками Сима в Вавилоне. Авраам, его жена Саара, их сын Исаак, жена Исаака Рахиль — все были чистые халдеи. Традиция евреев не вступать в брак с иноплеменниками позволила сохраниться в течение тысячелетий знанию и традициям древних халдеев Вавилона. Таким образом, Библия в ее древнейшей и несоизмеримо ценнейшей

части есть халдейская книга. Остальная часть Ветхого Завета повествует о том, как народ израилев сохранял или нарушал завет Господень. Библейские данные согласуются с теми данными, которые были получены при раскопках в Месопотамии, а также в существенных моментах с египетскими мифологическими представлениями.

Теперь необходимо продолжить рассмотрение истории «Золотого века». Некоторое время живые люди и воскресшие люди-Боги жили в полной гармонии. Но потом, согласно преданиям, в стане воскресших людей-Богов произошел раскол. Проблема заключалась в том, что люди продолжали умирать, в то время как возможности нового знания могли поддерживать их жизнь в человеческом теле вечно. То есть можно было достигнуть бессмертия и без прохождения испытания смертью и последующего воскрешения в эфирном теле. С прагматической точки зрения везде были свои плюсы и минусы. У эфирного тела главный плюс заключался в неразрушимости и окончательном бессмертии. Но было маленькое «но»... В эфирном состоянии человек «золотого века» уже больше не мог наслаждаться маленькими радостями жизни, он находился в блаженном состоянии прославления нового божественного порядка. В христианской традиции ангелы и святые каждое мгновение славят Господа, и у них нет иной радости. Для людей «Града Божьего» этого «но» не существует, но для нас, людей «железного века», это «но» весьма существенно. Отказаться от всех удовольствий жизни, ради прославления Господа... Тем более, что удовольствия в нашем физическом теле из грубых элементов и удовольствия в теле из смертных, но все же совершенных первоэлементов — вещи разные, и вторые явно нечто значительно более замечательное, чем мы можем сейчас себе представить. Вот по этому поводу у Богов и возник спор. Здесь следует сделать необходимое пояснение. Все воскресшие люди по сущности своей равны. Но они в то же время акцидентально разные, ибо воскресали разные люди с разными характерами, жизненным опытом, знаниями и так далее. Но все вместе, их ассамблея, ангельское воинство и есть Бог Единый и Живой, Бог, как он описан у иудеев, христиан и мусульман. Итак, внутри этой конгрегации произошла битва. Победили те, кто хотел сохранить старый, традиционный порядок. Проигравшие, как и

положено, оказались плохими, черными ангелами, возглавлял их, согласно преданию, ранее один из лучших ангелов — Люцифер. Проиграв, Сатана не успокоился и решил апеллировать к тому, из-за кого так жестоко пострадал, к человеку. Сатана изложил ему суть разногласий, и человек принял сторону дьявола, ибо захотел стать подобным Богам, но при этом остаться человеком, не вкусив смерти и предаваясь человеческим удовольствиям. Велика была гордыня этого желания. Так произошел, по преданию, грех. Смысл греха в том, что человек хочет стать как Бог, стать абсолютom, стать властелином самого себя и сам решать свою судьбу, более не слушая ангелов-хранителей, пренебрегая Богами. Адам поставил удовольствия выше прославления Бога. Такой богоборец стал опасен для Богов в Эдемском саду. Люцифер мог наделить его вечной жизнью в человеческом теле. Но не это было самое страшное.

Проблема заключалась в следующем. Боги уже не могли больше воскрешать умерших, ибо те теперь были грешниками. Теперь самое важное, ради чего все предыдущее и было изложено. Когда воскрешается человек благочестивый с чистыми помыслами, то свое бессмертное тело он использует для прославления Господа. А когда воскрешается грешник, то в своем неуничтожимом и всеильном эфирном теле он будет продолжать творить свои греховные дела. Никто и ничто не сможет его остановить, никто и ничто из смертной природы не сможет ему помешать и воспротивиться. Если воскреснет убийца, то он будет безнаказанно убивать. Если воскреснет прелюбодей, то он будет творить свой грех, не спрашивая желаний объектов своей страсти и не зная пресыщения. Если воскреснет чревоугодник, то он будет есть не переставая, ибо его тело никогда не утолит голода, так как это желание и потребность не тела, а порочной души. Если же воскреснет самый страшный грешник — гордец, то он не остановится, пока не станет выше всех людей и выше всех Богов, ибо безмерна будет его гордыня. Теперь самый важный вывод: Моральные и религиозные заповеди традиционного общества имеют лишь один смысл — это приурочивание к воскрешению. Ибо, как Ты подготовился к будущей жизни, таков и будет твой удел. Без признания воскрешения только совершенно безумные люди могут лишать себя всего, что требует вера.

Существует лишь одна проблема — то, что эфирное тело автоматически скопирует индивидуальную человеческую психику. Это тело во стократ умножит пороки греховного человека, сделав его бесстрашным, ибо он будет безнаказанным. Об этом пишут все священные книги, об этом толкуют философские учения. Человек должен победить свои страсти и подчиниться разуму. Итак, Боги устрашились воскрешать людей, и потому все живые люди были изгнаны из рая.

На Земле у людей началась новая жизнь. Первоэлементы были очень быстро заменены обычными грубыми элементами нашего тела: силы и способности человека деградировали. Но самое страшное то, что он продолжил свой путь гордыни и люди стали друг другу врагами. То единение, которое, наконец, было достигнуто природой в «золотом веке», было утеряно. Немногие из людей приняли Новый Завет с Господом, основная масса сбилась. Для тех же, кто принял Завет, ворота рая не закрылись. После смерти людей благочестивых ангелы продолжают воскрешать и помещать в райские кущи. Боги забирают их к себе. Ибо люди благочестивые не будут нарушать ангельскую гармонию, а лишь приумножат ангельское воинство. Таков смысл воскрешения Христа, вечной жизни фараона, восхождения на Олимп Геракла или воскрешения на пиру в Вальхалле древнего германского воина. Мотив избранного воскрешения после грехопадения пронизывает все религиозно-мифологические представления. Здесь следует особо разобрать концепцию переселения душ, которая на первый взгляд противоречит христианско-мусульманской традиции. Возьмем наиболее проработанную с философской точки зрения концепцию бессмертия души у Сократа. Бессмертно не физическое тело человека, бессмертна не вся душа, а лишь разумная часть, то есть речь идет о даймонионе, ангеле-хранителе, божественной искре. Этот даймонион сопровождает человека в течение его жизни, а после смерти он освобождается и получает после некоторого пребывания в горнем мире новое назначение, переселяясь в новое тело. Все ангелы-хранители разные и потому по-разному справляются со своими обязанностями по руководству человеческими телами. В зависимости от того как у них это получалось ранее, они и получают нового ведомого. Причем если руководил даймонион плохо, то он может получить при следующем па-

дении на Землю человека, подобного животному или даже растению. За большие заслуги в созерцании и божественном прославлении даймонион может получить удел мудреца и более уже не спускаться на Землю. Сами же люди, согласно этим представлениям, обладают лишь растительной и животной душами, и их судьба Сократа не интересует. Ибо они суть только носители даймониона, который и реализует свои высшие смыслы. Таким образом, платоновские диалоги описывают лишь участь ангелов-хранителей, то есть уже воскресших людей-Богов. По поводу индивидуальных людей проходит лишь то замечание, что они умирают. Вопрос о последующем воскрешении не обсуждается, хотя у Гомера великие ахейские герои получили индивидуальное воскрешение и блаженно живут на Елисейских полях. Естественно, и Сократ, и Платон прекрасно знали Гомера и олимпийскую религию, поэтому они разработали лишь малую часть учения о бессмертии, то есть то, что касается даймониона.

Итак, благочестивые святые воскрешаются сразу по смерти и попадают в вечно существующий Эдемский сад. Обычные же люди умирают и ожидают судного дня, когда будет произведено всеобщее воскрешение. Но этот день не настанет, пока не будет Богами создан ад, который сдержит грешников в своих оковах. Суть ада заключается в том, чтобы обуздать и локализовать эфирные тела грешников. Будучи локализованы, грешники начнут сами себя взаимно наказывать: убийцы — убийц, гордецы — гордецов, прелюбодеи — прелюбодеев. Возможностью создания такой локализации Боги обладают, ибо низвергли и сдерживают Люцифера и его воинство.

Итак, таковы представления людей «традиционного общества». В философии эту культурную традицию можно назвать «линией Платона». Как было выше достаточно подробно показано, это непротиворечивая позиция, исходящая из определенных оснований. Несообразностей и разночтений в ней не больше и не меньше, чем в современных представлениях нашего времени. Итак, дадим небольшое философское резюме. «Линия Платона» признает существование двух планов бытия: мира небытия и идеального мира. Мир небытия — это иррациональный хаос первоматерии, который отождествляется с нашим физическим миром. В этом мире все течет и меняется, поэтому он недоступен разуму и не может быть

предметом науки и философии. Идеальный мир — это совершенный космос, который сотворен из первоэлементов. Этот мир конечен и совершенен, в нем действуют физика Аристотеля, которая исходит из существования пяти первоэлементов, заковавших хаос первоматерии. Математическим аппаратом «линии Платона» является евклидова геометрия, которая дает подробное дедуктивное построение пяти первоэлементов. Благодаря наличию в арсенале шедевра «Элементов» Евклида «линия Платона» имеет значительно больше шансов считаться строгой научной теорией, чем все современное знание. Ведь последнее сейчас очевидно находится практически в катастрофическом состоянии, особенно в вопросе о своих основаниях. Далее, следующей чертой «линии Платона» является обязательное признание бессмертия в той или иной форме. Признание бессмертия определяет этику в рамках этой линии. Обязательно принимается наличие высшего, стоящего над индивидуальным человеком божественного начала. Причем, это начало повелевающее и дающее нормы поведения. И смысл человеческого существования заключается в исполнении своего долга перед высшим божественным началом. Таким образом, формируется «этика долга». В социальной сфере «линия Платона» принимает идею «Града Божьего», в котором высшее начало избирает себе заместника на Земле и помазывает его на царство. Примерами этого могут служить христианские средневековые монархии, устроенные по образцу платоновского идеального государства с его сословным делением.

Как было сказано, «традиционное общество» господствовало в течение почти шести тысяч лет известной нам истории. Но это господство было не абсолютным. Ибо всегда «линии Платона» с большим или меньшим успехом противостоит второй полюс человеческой культуры — «линия Демокрита». История человечества есть история непримиримой и кровавой борьбы этих двух линий. Схема движения истории предельно проста. Какой-либо народ, находясь в состоянии «традиционного общества» и признавая ценности «линии Платона», достигает могущества. Как правило, это внутреннее могущество, выражаемое в создании сильного и процветающего государства, совмещенного с внешним расширением границ. Затем доблесть народа меркнет, люди перестают ис-

полнять свой долг, жажда наживы убивает добродетели и устанавливается господство «линии Демокрита». Причем, чем дольше продолжалось величие государства в рамках «линии Платона», тем больше будет длиться агония в рамках «линии Демокрита». И затем народ сходит с исторической сцены, как правило, уже навсегда, исчерпав себя.

Итак, пришло время подробнее осветить мировоззренческие установки «линии Демокрита». Это задача чрезвычайно важная, ибо сейчас в современном европейском сознании господствуют ценности и нормативные установки именно этой культурной традиции. Итак, основным постулатом «линии Демокрита» является утверждение о том, что существует только один мир, мир посюсторонний, мир данной нам физической реальности. Никакого иного, горнего мира не существует, не существует никакого идеального, загробного мира. Бессмертие — это выдумки и пустые разговоры. Мы умрем и станем прахом и костями, и не будем воскрешены и судимы. Все это страхи, которые, по Эпикуру, следует преодолеть, чтобы жить счастливо. Нет никакого высшего божественного начала, которое стоит над миром и человеком, управляя им. В физике следует отбросить полумистическое учение о первоначалах, из которых строится идеальный космос. Необходимо признать существующими только иррациональные элементы здешнего мира, каковыми являются атомы и пустота. Движение атомов описывается аппаратом математического анализа, вводящим изучение бесконечно-малых элементов. Вселенная Демокрита — бесконечна и вечна. Состоит из бесконечного сцепления атомов, носящихся в беспредельной пустоте. Сам атом субстанционален, им никто не движет, а сам он обладает субстанциональным, внутренне присущим инерциальным движением. И это движение является первичным и абсолютным. Этика «линии Демокрита» полностью гармонирует с физикой. «Атом» с греческого переводится как «неделимое», в свою очередь по-латыни, это означает «индивид». Так вот для линии Демокрита индивид является социальным атомом и обладает такой же субстанциональностью. Индивид, Я автономен, то есть является сам себе законом. Над ним не стоят никакие высшие силы, которые могут помыкать его свободой. Интересы Я выше любых иных интересов, индивид служит только себе. Делает то, что ему выгодно, достигает

максимума возможных удовольствий. Перед нами этика уже не долга, а удовольствия, собственной выгоды и прибыли. В социальной сфере такой социальный атом добивается заключения общественного договора, в который он входит добровольно, и так же добровольно может этот общественный договор расторгнуть. Индивид ради своей выгоды готов пожертвовать частью своей свободы и своих выгод, но при этом он хочет выиграть больше, чем теряет, иначе он выйдет из договора. Его лозунг — «Чтоб побольше взять и поменьше дать». В познании этот индивид готов доверять только своим чувствам. Мир, который его окружает, иррационален и познается только с большим приближением, но этого приближения достаточно индивиду, чтобы прагматически использовать законы и ресурсы этого мира для своей пользы. Индивид готов отказаться от абсолютной истины, он готов обойтись без знания оснований, на которых он добивается практических результатов. Достаточно описать, как происходит явления, чтобы его использовать ради своей выгоды. Совсем не нужно тратить время и силы на выяснение причин, ответа на вопрос «почему». Более того, зачем решать вопрос о том, каков этот мир на самом деле, вне познающего субъекта, разве это так важно, когда мы можем по нашему желанию создать мир таким, как мы его хотим, ведь мы уже встали на место Богов. Мы уже, как титаны, ворвались на небо и, как сказал Ницше, убили Бога и теперь, наконец-то, сами как Боги. Не имея абсолютной истины, мы сами творим мораль, переоценивая ценности. Мы можем по согласию научного сообщества принимать любые аксиомы в качестве основ нашего познания. Разве у нашей божественной мощи есть границы?

К сожалению, есть. Двинувшись двести лет назад по пути «линии Демокрита», мы очень быстро стали осознавать, что что-то не так. Первой это почувствовала философия, затем математика, а затей физика. Социальное разочарование наступило чуть позже. Итак, как исторически происходило осознание разворачивания «линии Демокрита», осознание тех проблем, которые с необходимостью с ней сопряжены? Именно, эти проблемы погубили народы, которые двинулись по этому пути. Именно поэтому «линия Платона» всемерно препятствовала неразумным народам, когда последние сворачивали на эту гибельную дорогу. Исторический опыт челове-

ческой цивилизации раз за разом подтверждает эту закономерность, но амбиции и удовольствия постоянно находят все новые и новые жертвы. Великие исторические народы, цвет мировой культуры, пали жертвой неумолимого рока.

Германский и славянский этносы смели античную цивилизацию. Рим, потерявший свои доблести и погрязший в разврате и стяжательстве, уступил место представителям варварского, но вполне «традиционного» общества германской и славянской общины. Почти десять веков этим народом удавалось сохранять ценности «традиционного общества» в рамках христианской традиции. Должен пройти достаточно долгий период времени, чтобы люди смогли забыть, что, именно, ценности «линии Платона», «традиционного общества» принесли им великие победы. Они должны были также забыть, сколь позорно и ничтожно было состояние разложения, в котором находились побежденные ими римляне. Но простота общинного натурального хозяйства уже к XIII—XIV векам нашей эры начала подрываться нарастающим торговым оборотом итальянских городов. Началась эпоха Возрождения. К XV веку рост богатства совершил фундаментальный культурный переворот в жизни Италии. Первый этап развития «линии Демокрита» повсеместно связан с выдающимися достижениями народов как в экономике, так и в культуре. Возникает следующая ситуация. Уже в достаточном количестве существуют адепты «линии Демокрита», но в то же время гигантские массы простого населения того же народа пребывают еще в состоянии «традиционного общества». Адептами «линии Демокрита» должны быть представители правящих сословий, то есть дворянство и монахи. Именно они получили дивиденды со средиземноморской торговли. «Золотой телец» развратил их. Дворяне и монахи стали использовать механизмы управления «традиционного общества» для своей выгоды. Главный механизм — это чувство долга и вассального служения, которое еще присутствовали в простом народе. Народ был уверен, что все три сословия суть одна древняя община, где все пекутся об общем благе. Но дворяне и монахи уже думали только о себе, они сознательно использовали простых людей в своих корыстных целях. Некоторое время обман сходил им с рук. Но такая ситуация никогда не длится слишком долго. В конце концов люди понимают что к чему

и... начинают требовать своей доли, своего места под Солнцем. Период такого пробуждения занимает, как правило, одно — два поколения. Первое поколение вырванных из общины крестьян готово трудиться в поте лица и чтить своего сюзерена, как о том сказано в Библии. Но их дети уже впитывают новые ценности, их кумиры — это роскошествующие новые хозяева жизни. «Золотой телец» — эта чума, которая распространяется слишком быстро. Когда все общество охвачено этой болезнью, то начинается «война всех против всех». При этом общество теряет единство. Каждый становится сам за себя, личная выгода и свой интерес становятся выше как государственного, так и корпоративного. Все это оказывается лишь средством для получения денег, а значит, и удовольствий. Причем это касается как хозяина, так и наемного работника. В XVI веке от былого могущества Италии уже ничего не осталось. «Линия Демокрита» очень быстро разрывает социальные узы, скрепляющие общество. И как разобщенное войско становится легкой добычей врагов, так и общество гибнет от взаимного несогласия граждан. Испания и Франция подчинили себе Италию.

Но проследим, что же успели сделать итальянцы в культуре. Ведь уже в конце XVII — начале XVIII века остальная Европа считала Италию страной воров и разбойников. Итак, титаны Возрождения начали великую победоносную битву с «линией Платона». Выразителем «линии Платона» была христианская церковь, поэтому именно ценности христианства и оказались объектом яростной атаки. Средневековое христианство включало в себя мораль воскресения, аристотелевскую физику и геометрию Евклида. Все это входило в корпус знания средневековой культуры. В то время как золото и торговля убивали христианскую мораль, старую физику и математику должны были уничтожить новые физика и математика. Это были физика и математика атомизма. Их не надо было выдумывать, они столь же древние, как физика и математика «линии Платона». Надо было только опубликовать произведения Архимеда, Апполония, Диофанта. Причем эти сочинения были у средневековых монахов, но они всемерно скрывались. Опубликованных сведений было достаточно, чтобы в считанные годы в Европе произошла научная революция, возникла новоевропейская наука. Основой этой науки стал математический анализ. Ни кеплеровские законы движения

небесных тел, ни галилеево-ньютоновская механика были невозможны без этого математического инструментария.

Математический анализ возник в форме метода «неделимых», то есть как атомизм. Что же такое атом? Необходимо прояснить это фундаментальное понятие «линии Демокрита», ибо в современное плачевное состояние наука утратила понимание своего основного краеугольного камня. Итак, атом — это неделимое. То есть то, что нельзя разделить, то, что не имеет частей. В свою очередь то, что не имеет частей, не имеет и величины. Ибо величина всегда подразумевает наличие частей. Таким образом, атом есть то, что меньше любой наперед заданной величины. Любой образованный человек, имевший в средней школе оценку по математике выше двойки, сразу вспомнит, что речь идет о бесконечно малом. Именно бесконечно малое является математическим аналогом атома Демокрита. Бесконечно малое является первым определением и первым кирпичиком, несомненно, великого здания математического анализа. Атомы отличаются друг от друга по величине и форме. Так и бесконечно малые математического атомизма имеют множество различных видов и порядков малости.

Сам математический анализ не есть самоцель. Так же как и геометрия Евклида будет представляться формальным нагромождением теорем, если забыть, что за ними древние скрывали ключ к вековой мечте человечества о бессмертии и райской жизни. Так и математический анализ будет представляться как набор задач, логику которых в состоянии понимать не всякий профессор математики, если мы только не поймем, что перед нами наука о движениях и изменениях нашего посюстороннего, физического мира. Только с помощью математического анализа человек частично способен усмотреть порядок и связь вещей этого мира, причем практически без всякой надежды на полное познание. Ибо этот мир, по мнению древних, есть хаос иррационального, ибо силы и движения этого мира взаимно несоизмеримы, поэтому человек не в состоянии получить об этом точное и абсолютное знание. В рамках «линии Платона» мы обязаны изучать этот мир, но в то же время мы должны помнить, что ценность полученных результатов условна и несравнима с точностью и значимостью евклидовых построений. Изучение посюсто-

ронного мира есть для «линии Платона» удел рабов, но никак не мудрецов. Этот мир требует изучения только потому, что это первый этап, предварительный этап приближенного познания хаоса иррационального. И он имеет смысл, только если за ним последует этап истинной математики. Так рассуждали адепты «линии Платона».

Но, как любые прозелиты, европейцы со всем пылом принялись крушить здание аристотелевско-евклидовой науки. Расплата за это придет позже. Но в тот период необходимо было построить здание новой атомистической физики. Это и сделали Галилей и Ньютон. Аналогом атома философии и бесконечно малого математики в физике Нового времени была материальная (математическая) точка. Именно она была носителем движения у Галилея и Ньютона. Эта материальная точка обладала субстанциональностью. Она обладала собственным субстанциональным движением — инерцией. Это была революция, ибо в физике Аристотеля тела не имели собственного субстанционального движения, ибо над ними стоял неподвижный перводвигатель. Здесь же речь идет о том, что сам по себе атом обладает собственным движением изначально. Причем это движение может быть либо актуальным, либо потенциальным. В первом случае тело будет двигаться равномерно и прямолинейно до бесконечности. Во втором случае другое тело (другой атом) преграждает путь и даже может остановить наш атом. Но другой атом не может «убить» субстанциональное движение, которое переходит в потенциальную форму и тут же возобновится, когда препятствие будет снято. Когда мы рассматриваем субстанциональность атома, то речь идет только о его бесконечном равномерном и прямолинейном движении в пустоте. Ибо только в пустоте актуально проявляется субстанциональность атома как в его движении, так и в его отделенности от других атомов. Поэтому атомизм невозможен без признания пустоты. Ибо пустота есть обязательное условие субстанционального движения. Без пустоты невозможен первый закон Галилея-Ньютона. Кто отвергает пустоту, тот отвергает законы механики. Кто отвергает атомизм, тот отвергает основание физики Нового времени.

Итак, первый закон механики полагает наиболее первичный, простейший и субстанциональный вид движения — равномерное и прямолинейное инерциальное движение. Первый

закон описывается и самым первым, наиболее элементарным интегралом $\int dx = x$. В этой записи материальная точка, бесконечно малое, неделимое, атом выражается как dx , а бесконечное суммирование (интегрирование) дает прямую как символ прямолинейного и равномерного движения. Второй закон, который, кстати, тоже принадлежит Галилею, описывает случай первичного элементарного взаимодействия двух атомов, двух материальных точек. Галилей описал это как свободное падение тел опять же в пустоте. Ибо мы имеем взаимодействие только двух атомов, разделенных пустотой. Этот процесс Галилей математически описал как равноускоренное прямолинейное движение, в котором скорости возрастают как ряд нечетных чисел. Здесь тут же вводится второй элементарный интеграл $\int x dx = 1/2x^2$. Галилей рисует треугольник, в котором скорости равномерно возрастают, образуя половину квадрата, то есть $1/2x^2$. Далее пути Ньютона и Галилея расходятся. Галилей описывает составление первого криволинейного движения — движения по параболе. Это движение состоит из двух несоизмеримых движений: равномерного прямолинейного инерционного движения и равноускоренного прямолинейного движения свободного падения. Это уже описание первого конического сечения. Ни одно реальное движение нашего физического мира не происходит по прямой. Всякое движение криволинейно, более того, согласно современным математическим представлениям, вся метрика реального пространства криволинейна. Риманова геометрия геодезических является более адекватной моделью реального мира, чем евклидова метрика. Поэтому так важно было ввести конические сечения как наиболее простейшие и элементарные кривые линии. Самое важное, что здесь сделал Галилей, — это сложение двух разнонаправленных несоизмеримых движений. Как раз смысл новой физики и математики заключается в этом сложении элементарных движений — равномерных и равноускоренных разных порядков. Равномерное движение подразумевает уравнение первого порядка относительно независимой текущей переменной — времени. Равноускоренное — это уравнение второго порядка, квадратичное уравнение относительно времени. Кубическое уравнение описывает также равноускоренное, но только вторая конечная разность будет постоянной. Так и остальные степенные уравнения описывают

равноускоренные движения, в которых постоянны разности все более и более высоких степеней. Смысл галилеева решения заключается в объединении двух движений в рамках системы уравнений, а затем совместное их решение, которое исключает время. Так возникает весь аппарат аналитической геометрии. К сожалению, более подробно об этом следует говорить не в философской статье, а в математической работе.

Но вернемся к Ньютону. Великий английский физик вводит третий закон, причем четко приписывая себе честь его открытия. Смысл его заключается в том, что всякое действие имеет свое противодействие. Здесь Ньютон вводит принцип дальнего действия, который через 150 лет станет камнем преткновения для европейской науки и одной из причин того кризиса, который до сих пор сотрясает основания физического здания. Итак, действие и противодействие одновременны и мгновенны. Как это, по Ньютону, происходит в природе, так же это произошло и в науке. Противодействие этому утверждению не заставило себя долго ждать. Не менее великий Лейбниц встал в жесткую оппозицию, введя опосредующий эфир. Наличие эфира как ретранслятора взаимодействия низвергает идею мгновенности взаимодействия между двумя телами, ибо есть посредник. Как и во всякой революции, схватка между революционерами была быстрой и чрезвычайно жестокой. Нельзя допускать раскола внутри, когда еще не повержен общий враг — аристотелевская схоластическая физика. Ньютон победил, сведя своего противника в могилу. Весь XVIII век прошел под знаком утверждения ньютоновской механики. Век Просвещения — это век тотального утверждения новых математики и физики, именно в той форме, которую им предначертал великий Ньютон. Весь этот период учение об эфире находится на задворках научной жизни, выжидая своего триумфального возвращения на Олимп. А пока повсеместно господствует ньютоновский атомизм, который ниспровергает все выводы Аристотеля.

К середине XVIII века европейцы одержали окончательную и блестящую победу над «линией Платона». Победа далась страшной ценой, как любая великая победа. По подсчетам Вольтера, инквизиция замучила более 9 000 000 человек, причем основные жертвы пришлись на XIV—XVI века. Этими жертвами были люди, которых обуял «Золотой телец». Это но-

сители того мировоззрения, которые мы с вами сейчас все разделяем. Они погибли ради того, чтобы сейчас мы могли исповедывать наши ценности. Их жертва будет оправдана, только если мы не раскаемся, что вступили на этот путь. Церковь сопротивлялась «до последнего», стараясь остановить утверждение «линии Демокрита». Увещевая, она пыталась показать гибельность этого пути. Ибо ни один свернувший на этот путь народ не возвращался живым. Но ни слова, ни кровь, ни огонь костров инквизиции уже не могли остановить европейцев. Полная победа «линии Демокрита» ознаменовалась страшной резней, устроенной на гильотинах парижских улиц. Великая французская революция физически уничтожила первые два сословия платоновского сословного государства. После этого возврат в прошлое для Европы уже был невозможен.

Но еще не закончилась великая битва с прошлым, как атомизм стал давать первые трещины, первые звоночки будущих великих потрясений. Проблема возникла в математике, «в святая святых» — в основаниях. Практически сразу критики математического анализа подметили, что понятие о бесконечно малом несет в себе ряд парадоксов. В первую очередь речь шла об отбрасывании бесконечно малых высших порядков, причем это не влияло на точность результатов. Практически все великие математики, отцы — основатели математического анализа пытались разрешить это противоречие, но безуспешно. Огромное количество блестящих результатов было достигнуто на чрезвычайно зыбких основаниях. Причем многие из этих результатов подтверждались данными, полученными без использования средств математического анализа, что еще больше запутывало дело. В то время как широкая общественность была совершенно уверена в том, что ньютоновская механика и математический анализ суть абсолютная истина в последней инстанции, сами математики честно, но безуспешно пытались решить проблему оснований. Они осознавали, что имеют дело с библейским колоссом... на глиняных ногах. Необходимо было разрешить парадоксы, иначе рано или поздно все узнают о необоснованности новой физики и математики. А это приведет к страшному кризису, к гибели колосса. Тайну от широкой общественности удалось сохранять не слишком долго. В 1729 году умер великий сэр Исаак Ньютон. Пока он был жив, никто не мог и помыслить

о том, чтобы критикой оскорбить великого британца. Но не прошло и нескольких лет, как один не очень известный философ, Беркли, выпустил трактат «Аналист», где всем все рассказал. Это был первый страшный удар.

Но что же произошло? Уже побежденная схоластическая догматика утверждала, что обладает истинным и совершенным знанием о делах божественных и человеческих. Схоласты говорили, что они знают, как устроены природа и общество. Но новая физика навела телескоп на Луну и Солнце, после чего схоласты с позором разбежались, ибо все данные наблюдений противоречили утверждениям Аристотеля. Итак, учение Аристотеля ложно, и, наконец, воссияла истина. Тьма средневековья разогнана. Повсеместно установилось учение атомизма. Галилей и Локк, так же как их великий учитель Демокрит, говорили, что существуют первичные и вторичные качества. Вторичные качества (данные пяти органов чувств) субъективны и не могут быть основанием истинного знания. Зато первичные качества (протяженность, движения, фигура и т. д.), имеющие свое основание в математике и физике, объективны. Математика и физика дают истинные законы природы! И тут вдруг выясняется, что знание это совершенно безосновательно в буквальном смысле! Беркли строит на этой безосновательности свою философскую систему, которая стала предтечей коперниканской революции в философии, которую через несколько десятилетий совершит Кант. Беркли просто ставит под законное сомнение объективность первичных качеств, а вслед за ним другой английский философ, Юм, высказывает сомнение в нашей способности познать мир вне нас. Мы можем гарантировать лишь наши ощущения, но все они теперь субъективны. А то, что находится вне нас, каков этот мир объективно, вне субъекта, есть огромный, огромный вопрос. Юм пробудил Канта от догматического сна. Мир вне нас есть непознаваемая вещь-в-себе. Что находится за границами наших ощущений — материя и идеи (Платон), материя и формы (Аристотель), атомы и пустота (Демокрит), эманация первоначала (неоплатоники), фотоны и кварки или же... матрица (как в одноименном голливудском фильме)? После Канта мы этого больше не знаем. Мы больше не будем обладать истинным знанием, ибо абсолютная истина — это соответствие «порядка и связи идей порядку и связи вещей».

Всякое наше знание относительно, и в лучшем случае мы приближаемся к абсолютной истине, хотя сейчас таких мировоззренческих оптимистов уже можно показывать в музее. Недальновидные люди скажут, что за беда, ведь физика с математикой могут обойтись без оснований. Могут, но как без абсолютных истин строить мораль и государство. Ибо, раз нет абсолютного критерия, значит, все моральные нормы равны. Мы хотим, чтобы молодые люди шли в армию, а молодые люди не хотят. Кто прав? Ведь обе позиции одинаково истинны и одинаково имеют право на существование? Можно сделать выгодным службу в армии, но нельзя сделать выгодной смерть за Родину. Этого эгоист не сможет понять, ибо его смерть перечеркивает любую его выгоду.

Философия первая забила тревогу. Но, первая вступив в бой, она оказалось и первой жертвой. Великая царица наук за два века растеряла весь свой авторитет, все науки отвернулись от нее, едва-едва ее терпит система образования. Лучшее ей доблестно было погибнуть в бою, но, поверженная, она влачит жалкое, уже никому не нужное существование. Бесильно наблюдая, как гибнут фундаментальные науки, предавшие ее. Как рушатся устои общества, как несвые варварские орды захлестывают европейскую цивилизацию. Но в конце XVIII века никто не думал о печальном исходе. Немецкая классическая философия довела пафос атомизма до логического завершения, то есть до абсурда. Логика рассуждений была проста. Мы действительно не знаем, каков мир на самом деле, но это и неважно. Мы сами припишем миру такие формы, которыми обладаем. Мир будет таков, каковым мы его сконструируем. Мы сами внесем в него логику и законы. И это будет наш мир, и пусть он будет не похож на то, каков он самом деле. Тем хуже для него! Мы Боги и будем творить сами! Таков трансцендентальный субъект Канта и его последователей. Априорные формы — это инструментарий нового Человека-Бога. Теперь мы можем все, опять вспомним Ницше и его слова об убийстве Бога. Слишком туманный немецкий идеализм быстро был сменен позитивизмом. Последний утверждал, что ученые вполне способны выявлять порядок следования и взаимосвязь явлений, но не самих вещей. Задача позитивной науки построить единую полную и непротиворечивую систему позитивных знаний в качестве мировоззре-

ния Человечества как нового Бога. И в этом строительстве можно найти местечко уже бывшей царице наук философии. Это еще было время благостных иллюзий.

XIX век окончательно развенчал все иллюзии. После выступления Беркли математики некоторое время поддерживали дискуссию, но затем свернули ее. Сказать им на самом деле было нечего. Единственным их оправданием было бурное приращение частных математических результатов и постепенное ускорение развития экспериментального естествознания. Именно экспериментальной науке суждено было нанести удар ньютоновской механике. Где-то с 70-х годов XVIII века начинаются достаточно широкие исследования в области электричества. Часть экспериментальных данных не укладывалась в рамки ньютоновской механики. Но эти исследования оказались в тот период не востребованны. Так практически на столетие были преданы забвению опыты Кавендиша. Зато стал широко известен закон Кулона, который в точности по форме повторяет закон всемирного тяготения Ньютона. Лишь в начале XIX века молодой малоизвестный Френель вверг в шок французскую академию наук. Он выиграл объявленный академией конкурс, предоставив мемуар, в котором была построена теория оптических явлений на основе антиньютоновской теории эфира. В течение последующих лет были обнародованы и стали широко известны новые экспериментальные данные по теории электромагнетизма. Данные новых экспериментальных и теоретических построений по оптике, также как и по электромагнетизму очевидно противоречили ньютоновской механике. Причем следует отметить, что большинство этих данных уже было известно научному сообществу, но не делалось достоянием широкой гласности. Ибо была очевидна необходимость вступить в конфронтацию с авторитетом Ньютона. Но, видно, время настало. С одной стороны, средневековье после Великой французской революции уже было невозможно. С другой стороны, философия уже подготовила общество к относительности истины и возможной «неточности» абсолютной истинности ньютоновской механики.

Конец гегемонии ньютоновской механики положили работы Фарадея. Фарадею удалось построить физическую модель электромагнитных явлений, используя идею эфира. Смысл концепции заключается в том, что не сами тела дейст-

вуют друг на друга, а сила и энергия действия определяется средой, то есть эфиром. Тела уподоблялись щепкам в потоке. По видимости кажется, что одна щепка притягивается к другой. Но на самом деле это поток несет их навстречу друг другу. Эти взгляды камня на камне не оставляют от атомизма. Теперь тела больше не самостоятельны и не субстанциональны! Где их абсолютные движения, ведь они «щепки». Фарадей однозначно отрицал пустоту и мгновенное взаимодействие. Весь мир заполнен натяженным эфиром, всякое воздействие передается через эфир с конечной скоростью! Это уже не теория дальнего действия Ньютона, но теория ближнего действия. Завершающий удар ньютоновской механике нанес другой английский физик — Максвелл. Ему удалось объединить в рамках эфирной теории как электромагнитные, так и оптические явления. Причем было сделано то, чего не хватало феноменологической теории Фарадея, — было дано математическое описание физических законов. Эта математическая теория сейчас известна как уравнения Максвелла.

На самом деле европейцы даже не успели осознать того, что произошло. Ведь в действительности была низложена научная теория, которая выиграла страшную битву у шеститысячелетней традиции. Получается, что великое знамя Победы надо сдавать в утиль? Но события в физике развивались так быстро, что подумать об этом просто не успели. Едва получив решающие доказательства в опытах Герца, эфирная теория Максвелла рухнула. С одной стороны, опыты Майкельсона в различных вариациях категорично отказали эфиру в праве на существование. С другой стороны, открытый все тем же Фарадеем электролиз привел к формированию электронной теории. В рамках этой теории опять возродился атомизм, ибо носителем электрического заряда вновь становилась частица — электрон. Осмысления всех этих изменений в физике не произошло по причине того, что в физике разразился кризис. Научное сообщество просто оказалось не готово к столь стремительной смене научных установок, что привело к общему хаосу и даже к личным трагедиям ученых. В начале XX века были предприняты попытки выйти из кризисного состояния физического знания. Усилиями великого Эйнштейна были созданы частная и общая теория относительности. Планк, Бор, Гейзенберг, Шредингер, Борн и мно-

гие другие выдающиеся физики построили релятивистскую и нерелятивистскую квантовые теории. К сожалению, объем статьи не позволяет входить в подробности этих теорий. Но необходимо сделать общие выводы. Единое физическое здание оказалось разорвано между рядом теорий, которые используют взаимоисключающие положения. Например, считается ли скорость света конечной или нет. Основатели этих теорий не пришли к взаимному согласию, подвергнув друг друга взаимной критике касательно истинности ряда оснований, методов и выводов. Стоит упомянуть критику Эйнштейном квантовой механики. Неудачно закончились попытки построения единой теории поля. Так и не выйдя из кризиса, физика оставила широкие обобщения, касающиеся своих оснований, и ушла в технические приложения. Повсеместно ученые высказывают глубокую озабоченность падением продуктивности фундаментальных наук. Уже почти столетие не возникает таких глобальных и фундаментальных теоретических построений в физике, какие ознаменовали начало XX века. Зато вместо фундаментальной науки пышно расцветает техника, инвестируемая бизнесом и государствами.

Но оставим физику, которая благодаря востребованности техники еще долго будет «на плаву». И вернемся опять в XIX век, чтобы рассмотреть развитие математики. Начало XIX века оказалось чрезвычайно удачным для математической науки. В трудах Коши наконец-то, как показалось, удалось найти твердые основания для математического анализа. Коши предложил теорию пределов, дав более строгое и вмещающее математическое описание бесконечно малых. Не менее важным было построение строгой теории сходимости рядов. Многие проблемы анализа были решены с помощью аппарата комплексных чисел. Началось строительство теории действительных чисел. Все эти успехи дали надежду на то, что страшные призраки отбрасывания бесконечно малых уже больше никогда не будут беспокоить математиков. Но опять надежды не оправдались. С середины XIX века спокойствие математиков стали все более и более тревожить патологические функции. Например, функции непрерывные, но не имеющие нигде производных. Больцано, Дарбу, Вейерштрасс дали образцы, которые ввергли математическое сообщество в ужас. На самом деле такие функции встречались и раньше, но

их списывали на неясности в обосновании анализа. Но теперь Коши все эти неясности исправил и вот... Дедекинд, Фреге и Вейерштрассе попытались завершить построение теории действительного числа, ликвидировав всякую геометрическую интуицию величины. Но этого оказалось недостаточно. Пришлось свести иррациональные числа к рациональным, а последние к целым и даже натуральным числам. Была проведена так называемая арифметизация анализа. С другой стороны, Больцано начал изучение непрерывности и бесконечных множеств. Он первый столкнулся с парадоксами и отступил. Эти исследования получили продолжение в работах Кантора, усилиями которого практически без всякой поддержки научного сообщества была построена теория множеств. Успехи арифметизации и теории множеств дали возможность Гильберту заявить о серьезных успехах в обосновании математики. Но в 1905 году Рассел обнародовал свой парадокс и, по словам Фреге, математики навсегда были изгнаны из рая. Разразился страшный по силе кризис оснований математики. Причем, согласно Бурбаки, в 30-х годах двадцатого столетия кризис еще не закончился. Какие-либо обнадеживающие вести о новых открытиях и прорывах с математического фронта не поступали ни во второй половине XX века, ни в начале XXI века. Все проблемы и парадоксы, с которыми не справилась математика в начале века, не разрешены до сих пор. Ситуация в математике видится более печальной, чем в физике, но, естественно, намного лучше, чем в философии.

Кризисы, которые сотрясли естественные науки в конце XIX — начале XX века, практически лишили всяких оснований позитивистскую философскую установку на формирование единой общечеловеческой непротиворечивой мировоззренческой картины. С конца XIX века все более и более в философии усиливается тенденция перехода от трансцендентального (коллективного) субъекта к индивидуальному, единичному сознанию. Центр внимания философии все более и более переносится на индивида, взятого в его целокупности. Разум, воля, эмоции — все объединяется в живом индивидуальном человеке. Если в середине XIX века эта тенденция иррациональной экзистенциальной философии и философии жизни едва проявляется, то уже у Ницше мы видим явное разочарование в позитивистских установках, которым он

долгое время следовал в своем творчестве. На поверхность начинает вырываться сила иррационального, заключенная внутри человека и повинная в том, что происходит в мире. Она ответственна за то, что происходит в обществе и в науке. Кризис и хаос в науку и культуру привносим мы сами. Европейцы в конце XIX века начинают осознавать свое будущее в рамках «линии Демокрита». Тотальный индивидуализм ведет к декадансу. Думается, что развязка наступила бы раньше, но сработал инстинкт самосохранения европейской цивилизации. Правда, этот инстинкт превратил дряхлеющую смерть в страшную и кровавую агонию. Но обратимся к истории. Механизм исторического развития в рамках «линии Демокрита» одинаков. Европейская история повторяет историю Древнего Рима. Сначала Римом, как и положено, правили римляне, затем к первому веку до нашей эры доблесть самих римлян пала жертвой «Золотого тельца», и постепенно власть перешла к италийским провинциям, так продолжалось чуть больше столетия. Этого времени было достаточно, чтобы суровые италийцы превратились в разнеженных и распущенных римлян. Далее, следующая провинция, Испания, и ее императоры (уже не италики) заняли ведущее положение в Риме. Но у «линии Демокрита» история проста, и эта провинция исчерпала свою доблесть, разменяв ее на золотые монеты. Следующей на очереди была Африка, а затем уже почти варварская Иллирия. После Иллирии силы Рима были окончательно исчерпаны и власть перешла уже к варварским императорам, причем сначала варвары были желанной свежей кровью для дряхлеющего Рима. Варвары были хорошими крестьянами и легионерами. Сами римляне уже не могли продуктивно работать, ибо были развращены и не собирались умирать за величие Рима, ибо хотели жить, чтобы наслаждаться.

Такова же и судьба Европы. Сначала Италия эпохи Возрождения, затем Испания, Англия, Франция, каждая из этих держав достигала великого могущества, а затем постепенно угасала. К середине XIX века в Европе существовали еще два великих народа, которые не достигали могущества, не были богаты и развращены, как остальная часть Европы. Именно эти народы должны были сыграть выдающуюся роль в истории XX века. Естественно, речь идет о Германии и России. Именно здесь сработал инстинкт самосохранения европей-

ской цивилизации. К концу XIX века стал очевиден декаданс европейской цивилизации. Очевидным для всех стал и главный враг — это буржуазный строй, строй индивидуализма и выгоды. Противостоять этому могли только идеи коллективизма и служения «традиционного общества». Вот эти то силы и победили как в Германии, так и в России, причем в разных формах. В Германии победила национальная идея «Великой Германии» на основе ценностей и религии древней германской общины, а в России победили коммунистические идеи. Как ни странно, но в этимологии слова фашизм и коммунизм единый смысл — объединение, единение. Ибо враг у них был один — декаданс и индивидуализм («линии Демокрита»). Цель была одна — уничтожение буржуазного строя и спасение цивилизации на основе новых принципов человеческого общежития. Отношение буржуазного строя «Золотого тельца» что к фашистам, что к коммунистам совершенно одинаковое. Практически все XX столетие немцы и русские проводили яростные атаки, пытаясь остановить ход истории. Как оказалось, судьбу европейской цивилизации нельзя изменить. Особенно примечательна история Второй мировой войны, когда западным демократиям удалось спастись, сначала стравив два тоталитарных режима в битве, в которой тысячелетний рейх был повержен. А затем только атомное оружие остановило русские танки на Эльбе. Но сейчас очевидно, что и русские, проиграв «холодную войну», исчерпали свои силы. Сейчас мы являемся наименее дееспособным народом Европы — отработанным материалом. Циклы развития европейской культуры завершены, все исторические народы Европы уже исчерпали свои силы. Последний оплот европейской цивилизации — это США, которые только в конце XX века достигли могущества. Но уже вряд ли у США хватит сил остановить наступление новых варваров, которые однозначно успеют уничтожить европейскую культуру.

Как уже было сказано в начале статьи, многие положения, высказанные выше, приводятся без доказательств. Если реально высказанные мысли своевременны и актуальны, то подтверждающие их положения ежедневно будет подсказывать сама жизнь. Если же все высказанное есть правдоподобное заблуждение, то нам, современным европейцам, нечего бояться. Тем и лучше!

Е. В. ТЕРЕЩЕНКО

КОНФЛИКТ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ И ЭТИЧЕСКОЙ ЦЕННОСТИ И РЕАЛЬНОСТЬ ВОЗМОЖНОГО

(на материале «Критики способности суждения»)

ДЛЯ выявления сущности интересующей нас антиномии ценностноэтического и ценностноэстетического прежде всего важно проследить, что есть этическое и что есть эстетическое, а также определить специфические особенности их познания.

Определение этического связано с основной проблемой философской этики, а это — поиск оптимального способа координации подчас конфликтных взаимодействий морали и нравственности, то есть общественной и индивидуальной нравственной жизни. Таким образом рассматривает этику Т. Адорно, понимая нравственность как цель индивидуального духовного развития, а мораль — как систему исторически обусловленных социокультурных норм. На этом основании философ делает вывод о том, что главная проблема философии морали — «отношение между особенным, между особыми, частными интересами, поведением отдельного человека как особенного существа и общим, которое противостоит особому»¹, то есть в аксиологической транскрипции, разрешение конфликта коллективных и индивидуальных ценностей.

Однако определение понятия эстетического не столь однозначно и связано с рядом затруднений, обусловленных неоднородностью самого предмета эстетики. «Монистическая концепция эстетики, стремящаяся включить ее проблематику — в том числе и проблему искусства и эстетических категорий — в круг проблематики прекрасного, имеет свое ра-

¹ Адорно Т. Проблемы философии морали. — М: Республика, 2000. — С. 24.

циональное ядро. Ведь и понятие безобразного обретает смысл лишь во взаимосвязи с прекрасным², — но «что есть красота и почему ее обожествляют люди»? Затруднение представляет само определение прекрасного, в силу того что «можно выделить виды красоты в зависимости от тех областей действительности или ее отражения, в которых она проявляется. В этом смысле мы говорим о красоте в природе, о красоте человека и результатов его творческой деятельности, о красоте искусства»³.

Кардинальным вопросом для расследования того, что есть прекрасное и почему в современной культуре в поединке за право венчать пирамиду ценностей последнее слово остается за этической, а не эстетической ценностью, является определение реальности, в которой последняя себя обнаруживает, что в свою очередь требует выявления существенных закономерностей эстетического познания.

Со времен Х. Вольфа и Баумгартена, создавшего свою эстетическую теорию как учение о чувственном познании, не изжил себя предрассудок, заключающийся в том, что именно чувственность (принцип удовольствия — неудовольствия) лежит в основе познания прекрасного. Дальнейшее развитие этой концепции в «Критике способности суждения» определило проблематический характер эстетики Канта, с которой полемизируют и на которую ссылаются многие исследователи эстетической проблематики (П. П. Гайденко, Б. Кроче, Л. Н. Столович, В. Баш и др.) и которая своим безусловным достижением имеет теоретическое обоснование автономности эстетического познания по отношению к познанию нравственному. В то же самое время выводы, к которым приходит Кант, анализируя структуру формирования эстетического суждения, вызывают ряд затруднений, а именно: в «Критике способности суждения» остается непроясненным соотношение рационального и чувственного в эстетическом познании; артикулируется понятие продуктивного воображения, но отсутствует последовательное разде-

² Шимулек Е. Эстетика и всеобщая теория искусств. — М.: Прогресс, 1980. — С. 16.

³ Столович Л. Н. Природа эстетической ценности. — М: Политиздат, 1972. — С. 168.

ление эстетического познания на активное и пассивное; не различаются особенности познания красоты в природе и красоты в искусстве.

Во введении к «Критике способности суждения» способность суждения определяется как высшая познавательная способность, являющая собой промежуточное звено между рассудком, законодательство которого определяет понятие природы, и разумом, на законодательстве которого покоится понятие свободы. Анализ ее познавательной структуры своим итогом предполагает определение характера отношения, соединяющего эстетическое и нравственное. При этом, исследуя способность суждения, Кант обнаруживает в ней сочетание двух познавательных способностей — *рефлектирующую способность суждения*, актуализируемую в процессе собственно эстетического познания, и *способность ощущения*, лежащую в основе чувственных восприятий и всецело субъективную, поскольку суждения, основанные на ней (в «Критике способности суждения» приводится пример с восприятием вкуса вина), в принципе не могут претендовать на общезначимость. Тем не менее способность ощущения предшествует способности суждения, и поэтому в основу эстетического познания Кантом полагается прежде всего принцип удовольствия — неудовольствия:

Суждение именно потому и называется эстетическим, что его определяющим основанием служит не понятие, а чувство... гармонии в игре душевных сил, которое может только *ощущаться*. <...> Способность давать понятия... есть рассудок; и хотя для суждения вкуса в качестве эстетического суждения также (как и для всех суждений) необходим рассудок, он входит в него не как способность познавать предмет, а как способность определять суждения и представления о нем (без понятия) в соответствии с отношением этого представления к субъекту и его внутреннему чувству, причем постольку, поскольку это суждение возможно по некоему общему правилу⁴.

При этом принципиально отметить именно сочетание чувственного и интеллектуального, которое Кант, с одной стороны, отрицает и к которому, с другой стороны, неоднократно апеллирует при определении эстетического познания.

⁴ Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. — Т. 5. — М.: ЧОРО, 1994. — С. 66.

Чистое суждение вкуса не располагает в качестве своего определенного основания... *ощущением* в качестве материи эстетического суждения⁵, —

утверждает философ, отрицая чувственную основу эстетического познания, поскольку оно претендует на «субъективную всеобщность», а всякая всеобщность, в том числе и субъективная, не может основываться на субъективном ощущении. В то же самое время всецело интеллектуальный характер эстетического познания также отвергается:

Суждение вкуса есть эстетическое суждение, то есть такое, которое покоится на субъективных основаниях и определяющим основанием которого не может быть понятие, тем самым и понятие определенной цели⁶.

С одной стороны, Кант указывает на то, что в формальном аспекте условия подлинно нравственного и подлинно эстетического познания как абсолютно незаинтересованного совпадают: как и в случае с практическим разумом, *«всякий интерес вредит суждению вкуса и лишает его беспристрастности»*⁷. На этом же основании сущностью прекрасного полагается целесообразность без цели, предполагающая, что чувство удовольствия, укорененное в эгоизме, с которым отождествляется чувственная природа человека и который всегда преследует «корыстные» цели, не является критерием красоты. С другой стороны, на пути примирения эстетического и этического стоит проблема общезначимости эстетического суждения — общезначимости, составляющей сущность этической нормы, но проблематичной в случае способности суждения, как рефлексивной, так и основанной на ощущении, что объясняется двойственным характером способности суждения как таковой. Рассудок, дающий правила синтезирования чувственного материала, оперирует категориями — чистыми понятиями, не имеющими никакого признака, и нуждается в посреднике — способности, которая позволяет применить категорию к соответствующему чувственному материалу. Этой способностью и является способность суждения, которая в тех случаях, когда она не выступает в качестве подобного посредника, тесно связана с чувством удовольствия или

⁵ Там же. — С. 65.

⁶ Там же.

⁷ Там же. — С. 60.

неудовольствия. Однако возможна ли в таком случае беспристрастность суждения, если чувство удовольствия — удовольствие определяет связь эстетического познания с чувственностью? Как и в случае с нравственностью, чувственность, в этике отождествляемая с эгоизмом, носит негативный характер как синоним субъективности, заинтересованности.

Противопоставление в качестве непримиримых антиподов нравственности и чувственности, в силу того что долг и чувственность, с точки зрения Канта, суть вещи несовместимые («человеческая природа достигает соответствия добру не сама по себе, а лишь посредством насилия, которое разум оказывает на чувственность»)⁸, и определяет предполагаемое противостояние эстетического и этического: разум стоит на пути эгоизма в акте нравственного познания — понятие добра предшествует непосредственному благоволению, но в эстетическом познании он вторичен, поскольку всего лишь корректирует «непосредственное благоволение», основанное на чувстве удовольствия — неудовольствия, укорененного в стремлении к наслаждению. Именно связь эстетического с наслаждением является последним аргументом против примирения эстетической и этической ценности, по Канту: человек

лишь тем, что <он> делает безотносительно к наслаждению в полной свободе и независимо от того, что природа могла бы дать ему даже пассивно, <он> придает абсолютную ценность своему существованию как существованию личности⁹.

Установленное Кантом соотношение чувственного и рационального в эстетическом познании, на основании которого он связывает последнее с чувственным удовольствием, дает повод рассматривать его концепцию как предвосхищение идеи сублимации в теории психоанализа. Однако как неоспорно рассмотрение художественного творчества в качестве «компенсаторной силы», так и неоспорно кантовское определение познавательной структуры способности суждения.

В самом понятии всеобщей сообщаемости удовольствия заключено, что оно должно быть не удовольствием от наслаждения, возникающего из ощущения, а *удовольствием от рефлексии*; таким образом, эстетическое искусство в качестве изящного искусства есть то, которое руководствуется рефлексивной способностью суждения, а не чувственным ощущением, —

⁸ Кант И. Критика способности суждения. — С. 11.

⁹ Там же. — С. 46.

утверждает Кант, однако нельзя не заметить, что спределение грани, разделяющей удовольствие, получаемое от ощущения, и удовольствие, получаемое от рефлексии, представляет собой серьезное затруднение, в силу того что удовольствие само по себе является ощущением. Фактически, наслаждение от рефлексии представляет собой частную форму чувственного ощущения, ибо важно иметь в виду условность разделения познания на чувственное и рациональное, — условность, которая в эпоху Просвещения отнюдь не была очевидна и которая подтверждается в соответствии с данными современной науки.

Проблематизирует поиск универсального принципа в эстетическом познании и то, что Кант не разделяет эстетическое познание художника и, пользуясь выражением Гофмана, «просто хорошего человека»¹⁰, то есть неспециалиста, тогда как для разрешения затруднений, связанных с пониманием закономерностей эстетического познания, различение пассивного и активного эстетического познания представляется необходимым: к первому следует отнести восприятие эстетических объектов, ко второму — их производство. В случае с неразвитым эстетическим вкусом восприятие эстетических объектов и есть результат деятельности чувственности как способности к удовольствию — это тот «варварский», по выражению Канта, вкус, которому для положительного эстетического суждения необходима примесь приятного или трогательного, то есть ощущения, в объекте суждения. Активное эстетическое познание, то есть созидательная деятельность, или творчество, предполагает прежде всего познание как специальную *интеллектуальную* деятельность, которая сочетает все познавательные возможности сознания — чувственность, интуицию, логическое мышление и прежде всего продуктивное воображение — и основной задачей своей имеет реализацию эстетических ценностей с целью вызвать катарсис. Исходя из определения катарсиса как взаимодействия эмоций, вызываемых материалом произведения, и эмоций, вызываемых его формой, в результате которого форма унич-

¹⁰ Э.-Т.-А. Гофман: «Как высший судья, я поделил весь род человеческий на две неравные части. Одна состоит только из хороших людей, но плохих или вовсе не художников, другая же — из истинных музыкантов». (Цит. по: Гюнцель К. Э.-Т.-А. Гофман. Жизнь и творчество. Письма, высказывания документы. — М.: Радуга, 1987. — С. 8.)

тожает содержание, можно воссоздать структуру пассивного эстетического познания. Ощущение имеет дело с содержанием (созерцание того, *что* показывает Коппола в киноленте «Апокалипсис сегодня»), рефлексия — с тем, *как* он это делает в соответствии с представлением о шедевре как о *совершенстве*, о совершенном применении эстетических принципов данного вида искусства, то есть о воплощении эстетического *идеала*. Собственно требование категорического императива от эстетики и есть парадоксальное требование интеллектуальной оценки эстетических объектов, которое отнюдь не может быть уделом каждого, чем и объясняется наличие в культуре института художественной критики. Таким образом, важно сделать акцент на том, что эстетическое суждение об объектах искусства всегда рефлексивно, то есть всецело интеллектуально.

Не различая особенности познания красоты в природе и красоты в искусстве, Кант дает универсальное определение красоты: «*Красота есть форма целесообразности предмета, воспринимаемая в нем без представления о цели*»¹¹. Таковы цветы, поскольку, созерцая их, вряд ли кто-либо думает о том, что они есть биологическая необходимость, о которой знает только ботаник. Или лужайка, любуясь которой, человек не думает о том, что она предназначена для прогулок и т. п. При определении красоты актуализируется понятие совершенства и идеала, к которым Кант приближается посредством разделения красоты на свободную и сопутствующую. Эта последняя «*предполагает понятие цели, которая определяет, какой должна быть вещь*»¹². Таким образом, по Канту, собственно красотой может быть только красота свободная, которая встречается как среди природных объектов, так и среди объектов искусства (в качестве примера философ называет музыкальную импровизацию). Иными словами, разделение эстетического познания объекта вообще и объекта искусства основано на определении понятия совершенства, включающего, как отмечает Кант, момент практической пользы, понимаемой им как целесообразность. Однако, по логике, поскольку прекрасное есть целесообразность без цели, или чисто формальная целесообразность, и нравится без понятия,

¹¹ Кант И. Критика способности суждения. — С. 74.

¹² Там же. — С. 67.

критерий совершенства (как и понятие идеала) к нему неприменим, поскольку познание целесообразности предполагает *понятие*, то есть рефлексивное познание, лежащее, с точки зрения Канта, в основе прежде всего нравственного познания, осуществляемого понятийно и предшествующего «непосредственному благоволению». В соответствии с этим должно сделать вывод о том, что искусство имеет дело только с сопутствующей красотой, поскольку у него есть весьма определенная цель, однако в «Критике способности суждения» утверждается, что целесообразность изящного искусства столь свободна от принуждения, что его следует воспринимать как природу. Следовательно, прекрасное в природе и прекрасное в искусстве — неотожествимые понятия, поскольку, если воспринимать объекты искусства, подобно объектам природы, —

ибо в общей форме можно сказать, касается ли это красоты в искусстве или в природе: прекрасно то, что нравится в суждении (не в чувственном ощущении и не посредством понятия), —

к ним нельзя применять категории совершенства и идеала, но удовольствие от рефлексии, на основании которой оценивается произведение искусства, предполагает обратное. В соответствии с пониманием свободной красоты определение как целесообразности без цели может быть применимо только к красоте в искусстве, так как критерии красоты в природе, те «чистые понятия», под которые подводит созерцаемый материал способность суждения, детерминированы природной необходимостью. В природе красивое животное — это здоровое животное, то есть то животное, которое максимально соответствует своему понятию, или природной цели. Правда, как уже было отмечено, и свободная красота в искусстве имеет свою детерминацию — цель вызвать катарсис.

Разрешить эти противоречия возможно на основании сформулированного Кантом же трансцендентального принципа познания: «Эстетический характер какого-либо предмета не есть свойство самого предмета, а результат деятельности нашего “я”, наша точка зрения по отношению к данному предмету» (В. Баш)¹³.

Реальность, в которой обнаруживает себя прекрасное, — это действительность сознания, это *воображаемая* реальность.

¹³ Цит. по: *Столович Л. Н.* Природа эстетической ценности. — С. 11—12.

Соответственно есть все основания сделать несколько принципиально важных для данного разыскания выводов. Во-первых, содержанием понятия прекрасного всецело является художественно-эстетическое, а предметом эстетики соответственно — только искусство, поскольку единственной действительностью, в которой обнаруживает себя прекрасное является сознание, более конкретно — уникальный орган эстетического познания (продуктивное воображение), в качестве метафоры которого может выступить образ цветного стекла, специфически искажающего видение объективной действительности. Эстетическое представление — это всегда художественный образ, даже тогда когда не наличествует факт его материальной фиксации в произведении искусства¹⁴, поскольку это представление уже содержит в себе искажение, тенденциозное видение объектов: «Человек воспринимает действительность эстетически в определенном человеческом смысле. Природа может быть “возвышенной”, “идиллической”, “унылой”, “хмурой” и т. п., лишь с его точки зрения»¹⁵, — лишь в человеческом сознании действительность приобретает особое эстетическое качество, а это значит, что ее эстетическое восприятие не тождественно ей самой. О. Уайльд блестяще выразил эту идею в известном афоризме: «Лондонские туманы не существовали, пока их не открыло искусство». Иными словами, сущность эстетизации выражается в парадоксальном явлении: разлагающийся труп в природе — отвратителен, однако никто не станет отрицать, что стихотворение Бодлера «Падаль» — шедевр, то есть вершинное проявление прекрасного в искусстве так же, как и страшные лики на полотнах Рембрандта.

¹⁴ «Всякое художественное восприятие активно. <...> Многие люди переживают, слышат и видят все, что окружает их, как художники. Но только немногие из них обладают способностью воспроизводить все видимое и слышимое на языке цвета, звука или слова. Они различаются, в сущности, не тем, что одни в большей степени художники, другие в меньшей, но только тем, что первые могут говорить, а последние немые. Если посмотреть, с какой непосредственной силой и страстностью художественно воспринимают иногда люди, предназначенные только к “восприимчивости”, какое богатство содержания вкладывает их немая фантазия в творения других людей, как много говорят им эти произведения, — то уже не покажется парадоксальной мысль, что лишь случайно немногие получили дар языка» (Швейцер А. Иоганн Себастьян Бах).

¹⁵ Столович Л. Н. Природа эстетической ценности. — С. 27.

Во-вторых, это преобладание «неправдивого», фантазирующего, грезящего, основанного на неограниченном воображении видения мира в эстетическом представлении — источник противопоставления этического как разумного, правдивого и эстетического как мнимого, обманчивого, иррационального, стихийного, угрожающего правде и праведности налично-данного бытия. Таким образом, конфликт альтруизма и эгоистической чувственности тенденциозно препарированный в качестве антиномии нравственного и эстетического представляет собой лишь внешнее проявление более принципиального противопоставления ирреального и реального, иррационального и рационального, «поэзии» и «празды»¹⁶, обусловленного глубинными мировоззренческими установками западноевропейского общества

Пониманию искусства как *возможной действительности* предшествовал длительный процесс развития философско-эстетической мысли: «обнаруженное» сциентистски ориентированной европейской философией Нового времени воображение было отождествлено Ф. Бэконом с фантазией и потому «пренебрежительно третировалось как противостоящее научному познанию бытия конструирование небытия»¹⁷. Закономерно, что такое отношение к фантазии было сохранено просветительской философией XVIII века. Однако Кант сумел преодолеть такой односторонний взгляд на человека и оценил наряду с деятельностью его «чистого разума» и действия «практического разума» и «продуктивного воображения», что и ознаменовало наступление новой эпохи в истории европейской культуры, поскольку культура Романтизма радикально изменила отношение к фантазии как «способности созидания, превосходящей вульгарно-прозаическую, пошлую, низменную реальность...», — способности, позволявшей считать не науку, а искусство и искусствоводобную философию высшими формами активности человеческого духа, сопоставимыми с творческой мощью Бога»¹⁸.

¹⁶ «Поэзия и правда» — автобиографическое сочинение Гете. Смысл его названия заключается в сознательном противопоставлении творчества жизни.

¹⁷ Казан М. С. Воображение как онтологическая категория // Виртуальное пространство культуры: Материалы научной конференции, 11—13 апреля 2000 г. — СПб.: Санкт-Петербургское филос. общ-во, 2000. — С. 71—74.

¹⁸ Там же.

Общение: диалог, соавторство, со-бытие

Н. Ф. РАХМАНКУЛОВА,
кандидат философских наук

ИДЕЙНО-МИРОВОЗРЕНЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ РАЗВИТИЯ СВОБОДЫ И ОБЩЕНИЯ

Что за судьба: из плена снова в плен.
Разъятые не держат неба своды.
С колен не встали вставшие с колен.
Свободные остались несвободны...

Григорий Поженян

В ДАННОМ исследовании проводится мысль о том, что свобода и духовное общение, по сути, есть то, что создается личностью, а не обществом. Социум же предоставляет большие или меньшие возможности для свободы и духовного общения. Наиболее благоприятные условия для духовной свободы и духовного общения существуют в том социуме, где ценность личности признается первостепенной и это признание максимально реализуется в самом общественном устройстве, включая политические институты.

Общие социально-политические условия свободы разделяются, как это хорошо показывает Раймон Арон, на формальные и реальные. Формальные — условия внешней отрицательной свободы — *liberty from*. Арон их называет «политическими свободами» или политическими правами. Суть их — в отсутствии запрета, принуждения со стороны людей по отношению к личности исполнять или не исполнять чего-то в той или иной области. Реальные — условия положительной свободы — *liberty to*. Согласно Арону, это — социальные свободы-способности, или социальные права. Суть их в дейст-

вительной способности реализовать формальные «политические свободы». Например, рабочий в обществе, где формально он «свободен» дать образование своему ребенку (на это нет правового запрета), но не способен этого сделать из-за отсутствия средств, поскольку образование там платное.

Р. Арон понимает, что исследованные им формальные и реальные «свободы» значимы не сами по себе, но в качестве «средства для реализации наивысших ценностей». Они служат свободе как таковой и общению, в котором возвышается человек.

Интеллектуальные свободы, демократические процедуры дают защиту против власти и произвола, но они также — и прежде всего — дают возможность просвещать людей, делать их способными к здравомыслию и нравственности¹.

Конечно, общественные условия свободы и общения не сводятся только к политическим и экономическим. Последние существуют в единстве общественных установлений, выражающих степень общественного признания ценности личности как таковой. Такое выражение мы находим в основных нормативных системах, содержащихся не только в государственно-правовой сфере, но и в морали, религии, обычае.

Нравственность, обычай, право, религия включают в себя важнейшие правила, кодексы, предписывающие определенные отношения между людьми и человека к самому себе. Различные нормативные своды взаимодействуют, и ограничивая друг друга, и дополняя. Их различия определяются главным образом источником нормы. Религиозная норма установлена на авторитете священного, моральная — на достоинстве личности, норма обычая — на силе общественного мнения, правовая — на властных полномочиях государства. В самом общем виде можно утверждать, что, чем разнообразнее открытые личности нормативные системы — в том числе и внутри указанных образований: религии (например, религиозный плюрализм), морали, обычая, права — и чем слаженнее они взаимодействуют, тем больше возможности свободы, поскольку больше простора для выбора, и тем прочнее общественные опоры личного существования.

¹ Арон Р. Эссе о свободах. — М.: Практикс, 2005. — С. 165, 148, 151, 160.

Исследование истории морали приоткрывает ту истину, что ключевым для развертывания возможностей свободы и духовного общения является признание ценности личности как таковой. Продвижение по пути свободы совпадает с повышением значимости императива гуманности и расширяющимся практически-действенным принятием другого человека как принципиального равноценного тебе — не «чужака», а «своего». Это предполагает развитие отношений, основанных на взаимных обязательствах уважения личного достоинства, ориентации на золотое правило нравственности, — расширения возможностей свободного общения, диалога.

Отечественный философ А. А. Гусейнов обнаруживает в истории морали важнейшие этапы совершенствования отношений между людьми: тотемно-племенное сознание, «мораль закона», христианская нравственность, мораль «неотчуждаемых прав личности»². Опираясь на его идеи, а также на результаты, полученные другими авторами указанной работы³, выводя применение их идей далеко за пределы морали и развертывая в направлении нашего исследования, выделим в истории европейской культуры несколько сменяющих друг друга видов отношений между людьми, соответствующих разным видам нормативной регуляции. В качестве основных критериев поступательного развития примем такие взаимосвязанные показатели как: 1) расширение круга «своих», между которыми устанавливаются обязательства придерживаться норм, в конечном счете восходящим к принципам гуманности и справедливости; 2) повышение уровня дифференциации норм и в то же время — универсализации, обобщенности высших требований, предъявляемых себе и другому; 3) возрастание личной ответственности.

На следующей после родового общества ступени социальной организации в «интеллектуальной истории» Европы отмечается появление так называемого «национально-государственного» сознания, специфичного для общества, иногда характеризуемого как раннеклассовое. Круг «своих» здесь

² Этика: Учебник // Под общ. ред. А. А. Гусейнова и Е. Л. Дубко. — М., 1999. — С. 31—32.

³ С. Ф. Анисимов, Л. Б. Волченко, Е. Л. Дубко, А. И. Пашинский, Т. И. Пороховская, А. В. Разин.

включает не только сородичей, но и соотечественников. Происходит постепенное размежевание норм права, обычая, морали. Появляется абстрактная норма, формулируется «золотое правило». Сфера личного выбора линии поведения, где человек не «запрограммирован» стереотипными образцами, существенно увеличивается, в той же мере растет индивидуальная ответственность.

В полисной Греции складываются социальные отношения наиболее благоприятные в осевое время для подъема ценностей свободы и духовного общения. О таком подъеме свидетельствует судьба Сократа, ставшего героем Эллады. Сократ даже под угрозой смерти не желает отказаться от философствования, он борется за свободу духовного общения, воспринимает защиту ее как личный священный долг. Сократ говорит:

Могу вас уверить, что так велит бог, и я думаю, что во всем городе нет у вас большего блага, чем это мое служение богу. Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из вас, молодого и старого, заботиться раньше и сильнее не о телах ваших или о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше, говоря вам: не от денег рождается доблесть, а от доблести бывают у людей и деньги и все прочие блага, как в частной жизни, так и в общественной. <...> Вот почему я могу вам сказать, афиняне: послушаетесь вы Анита или нет, отпустите меня или нет — поступать же иначе, чем я поступаю, я не буду, даже если бы мне предстояло умирать много раз⁴.

Общественные условия подъема ценности свободного духовного общения ярко представлены в известной речи Перикла. Он рассказывает о преимуществах, которые дают Афинам «народоправие», гражданственность, выборность, активное участие граждан в принятии и исполнении политических решений, публичность, равенство всех перед законом, возможность отстаивать в суде свои частные интересы, состоятельность, терпимость, дружелюбие, общительность, склонность к прекрасному и к наукам, уважение к частной собственности и частной жизни, гласность и свобода слова. Такой полис делает возможным разностороннее развитие человека, и Перикл с гордостью говорит: «Каждый из нас сам по себе может с легкостью и изяществом проявить свою лич-

⁴ Платон. Апология Сократа // Платон. Собр. соч.: В 4 т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1990. — С. 83—84.

ность в самых различных жизненных условиях»⁵. Все это внутренне соединено с признанием ценности личности, начиная с ценности ее жизни. Известно свидетельство Плутарха о словах умирающего Перикла, оценившего так свою главную заслугу за долгие годы правления: «Никто из афинян не надел по моей вине траурной одежды»⁶.

Полис был одновременно и самостоятельным государственным образованием с глубоким разделением труда, и обществом, в котором преобладали личностные, а не анонимные связи. Полисная организация жизни требовала от отдельного человека сочетания разнообразных качеств, что выдвигало на первый план ценности меры, гармонии — сочетания разнообразного.

Полисный демократизм сказывался на представлении о принципиальном равенстве между людьми; каждый человек мог отстаивать свои позиции, опираясь на собственные силы, свой разум и умение убеждать. Он был и управляемым и управляющим в государстве. Кроме того, индивиду было открыто и межполисное общезллинское культурное пространство (Эллада), дававшее отдельному человеку относительную независимость от полиса, возможность быть гражданином Эллады — космополитом. Мир в целом виделся соразмерным человеку.

Особо отметим, учитывая опыт полисной культуры, в качестве существеннейшего общественного условия свободы организацию социума, для которого характерно многообразие сфер интересов и видов деятельности и в котором достигается относительная автономность различных индивидов, человеческих сообществ, родов занятий через взаимоограничение. Гармония здесь достигается и поддерживается динамически, через взаимодействие различных, в том числе противоположных, интересов, сочетающихся посредством системы «сдержек и противовесов», которая позволяет принимать решения, выражающие баланс разнородных и разнонаправленных устремлений. Такое плюралистическое устройст-

⁵ Фукидид. История. Книга вторая. Главы 35—46. Надгробная речь Перикла // О свободе: Антология западноевропейской классической либеральной мысли / Под. ред. М. А. Абрамова. — М.: Наука, 1995. — С. 7—8.

⁶ Кравчук А. Перикл и Аспазия. — М.: Наука, 1991. — С. 252.

во предполагает определенную экономическую независимость индивидов, разграничение нормативных систем, отсутствие властной монополии — рассредоточение властей, широкое участие управляемых в управлении и соответствующий культурный уровень населения, верховенство закона, выражающего не только общие, но и частные, в том числе и индивидуальные, интересы. Аристотель обосновывает необходимость контроля над властью отдельных людей и указывает на верховную власть закона как на сильное орудие такого контроля: «Закон должен властвовать над всем; должностным же лицам и народному собранию следует предоставить обсуждение частных вопросов»⁷.

В Древней Греции сложился идеал гармонического соотношения индивидуального и общественного, человеческого и мирового, утвердились ценности положительной свободы, личности, разумности, меры, права, образованности-культурности (пайдейи), разносторонней развитости, внутреннего и внешнего совершенствования. В эпоху эллинизма, после разрушения полиса, идеал полисного человека сохранился, но он резко контрастировал с условиями отчужденного, анонимного личного существования в больших, многонациональных государствах военно-бюрократического типа. Утрата полиса чувствовалась как потеря родного дома, отчизны.

В поздней античности развернулись формы жизни, близкие тем, которые западная культура сохранила до сих пор. Утвердились такие ее выдающиеся черты, как универсализм, индивидуализм, рационализм, юрицизм, социальный активизм, противоречивое сочетание которых наиболее остро представлено в феномене отчуждения. Общая тенденция духовной жизни состояла в нарастании ценности субъективного, духовно-личностного, а потому обращение к божественному в его безлично-космической форме представлялось все менее утешительным. Христианство — мировая религия, религия абсолютной личности — шло на смену язычеству.

Мировые религии существенно расширяют возможности свободы и общения. Им присуще представление о том, что в число «своих» входят все единоверцы, независимо от их

⁷ Аристотель. Политика // Аристотель. Соч.: В 4 т. — Т. 4. — М.: Мысль, 1984. — С. 497.

этнической, сословной, государственной и вообще какой-либо социальной принадлежности. Отношение «верующий — божественное начало» становится приоритетным по сравнению с отношением «верующий — общность людей». И это касается не только выдающейся личности, но каждого. Более того, принципиальные границы между «своим» и «чужим» размываются, ведь «чужой» может стать «своим», приняв твою религию. То есть каждый человек — потенциально «свой». Так внедряется идея человечества и духовного родства между всеми людьми. Степень обобщенности религиозной и нравственной нормы возрастает, соответственно расширяется пространство личного выбора. Спасение — важнейшая цель адептов мировых религий, в связи с чем культивируется любовь к ближнему, проникнутая жалостью, сочувствием, проповедуются гуманные отношения между людьми.

Персонализм, утвержденный в догматах триединства и боговоплощения, а также в учении о сотворении человека и спасении, является одним из главных принципов христианского мировоззрения. Каждый человек — личность. Отношения между Богом и человеком, между людьми — прежде всего — личностные, высшее из них — сострадательная, деятельная любовь. Человек создан по образу и подобию Божьему, наделен разумом, речью, волей, совестью, способностью любить и творить. Душа дается каждому Богом, Он — ее Верховный Судья. Люди сотворены телесными. Тело — храм души, в нем и через него душа является и творит, с ним неразрывно связана особенность, индивидуальность личности. Грехопадение первых людей принесло зло в мир. Это было злоупотреблением свободой. Оно внесло разлад между творцом и творением, небом и землей, душой и телом, сущностью и существованием, внутренним человеком и внешним, между людьми. Но сама свобода, делающая возможным порочный выбор, великое благо, дар Божественной любви, — свидетельство сверхблагости Бога. Свобода открывает различие между добром и злом, возможность самосовершенствования. Так христианство не только не умаляет первостепенную для античности ценность личной свободы и ответственности, но возвышает ее. Мера свободы — мера единения с Богом, следования его примеру и его заповедям.

Духовное общение — по сути — общение в вере. «Исповедь» Августина, обращенная к Богу, вместе с тем есть великая проповедь, обращенная ко множеству людей. В «Исповеди» в описании разговора Августина с Моникой, его матерью, показано общение, в котором со-бытие человеческое соприкасается с со-бытием с Богом.

И, войдя в себя, думая и говоря о творениях Твоих и удивляясь им, пришли мы к душе нашей и вышли из нее, чтобы достичь страны неиссякаемой полноты, где Ты вечно питаешь Израиля пищей истины, где жизнь есть та мудрость, через Которую возникло всё, что есть, что было и что будет. <...> И пока мы говорили о ней и жаждали ее, мы чуть прикоснулись к ней всем трепетом нашего сердца.⁸

В Западной Европе после Темных веков на новой, христианской основе, прежде всего — персоналистской, постепенно развивались идущие еще от античности, особенно римской, традиции юрицизма, рационализма, индивидуализма, активизма. Этому способствовало то, что воспроизводились некоторые отмеченные выше черты античной полисной культуры, благоприятствующие развитию свободы. Феодальный строй жизни базировался в Западной Европе на христианском вероучении, освящавшем личность и труд как искупление греха. А понимание успеха в делах, как показателя успеха в искуплении, стимулировало личную инициативу и принятие рациональных форм хозяйствования⁹.

Индивидуальная деятельность регламентировалась несколькими относительно автономными структурами — церковью, государством, местной знатью, корпорациями и т. п., разными видами собственности. Индивид находился на пересечении действия различных нормативных систем и разных, в определенной степени отделенных друг от друга, нередко конкурирующих, властных структур, что создавало некоторое пространство для его самостоятельности, подчеркнем — автономии. Существенное значение имело распределение прав и обязанностей между властями, различными группами людей и индивидами. Даже отношения «Бог — человек — мир» тогда во многом воспринимались как правовые, даже

⁸ *Августин Аврелий. Исповедь // Пер. с лат. М. Е. Сергеевко. — М.: Ренессанс, 1991. — С. 228.*

⁹ См.: *Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избр. произв. — М.: Прогресс, 1990. — С. 154.*

философская аргументация приобретала черты юридической. Не без влияния рационализма разграничивались сферы действия воли и ответственности Бога, церкви, различных светских властей и индивида.

Эпоха Возрождения, развивая христианскую культуру, с новыми надеждами обратилась к античному духовному наследию, в котором особенно привлекают индивидуализм, универсализм и творческий активизм. Крайним выражением возрожденчески воспринятого христианского персонализма стал культ выдающегося человека, творческой личности, «титана», свобода которого понималась как самозаконность. Тогда в европейской культуре был дан на века вперед мощный импульс абсолютизации человеческой личности. А. Ф. Лосев пишет:

Человеческая личность, воспитанная в течение полутора тысяч лет на опыте абсолютной личности, или, точнее, на абсолюте как личности, захотела теперь сама быть абсолютом». Возвеличивание творческих возможностей человека обуславливает основной настрой возрожденческого гуманизма: выдающаяся личность имеет право на ценностное самоопределение, такой гуманизм основывается на учении «о правах свободного индивидуума, и логических, и моральных, и эстетических»¹⁰.

Требуются общественные условия, которые бы не сковывали творческий гений.

Ренессансу по-своему близок позднеантичный религиозный синкретизм, многие мыслители разделяют представление о едином Божестве, под разными именами являющемся в верованиях всех времен и народов (оно присутствует, например, в уже упомянутой «Речи о достоинстве человека»). Но тогда допускается причисление всех людей к «единоверцам», «своим».

Возрожденческий индивидуализм, правда, имеет свои ограничения — это индивидуализм преимущественно элитаристский, возвеличивающий уникальную выдающуюся личность — мастера, способного вобрать в себя божественную творческую силу и создать себя как неповторимое и образцовое художественное. Именно он вправе «законодательствовать» в искусстве, морали, философии, науке, политике, педагогике и т. п., но не рядовой человек, составляющий с другими ему подобными серую массу, следующую по накатанным путям.

¹⁰ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. — М.: Мысль, 1978. — С. 289, 105.

Протестантская культура «демократизирует» индивидуалистический активизм. Лозунг Лютера «*sola fide*» в своих крайних (радикально кальвинистских) следствиях ведет к представлению о том, что божественное присутствие в мире может быть сосредоточено лишь в глубине индивидуального человеческого духа, мистически соединенного с Божественным духом. Все остальное — церковь, общество, природа — освящается только вследствие рационально выверенной деятельности индивидуального духа по осуществлению, раскрытию в мирских делах дара Божьего, призвания — «профессии» — в мире.

В том, что самое тесное общение с Богом «устанавливается не в учреждениях или церквях, но в глубине одинокого сердца», как утверждает М. Вебер,

находит свое завершение тот великий историко-религиозный процесс расколдовывания мира, начало которого относится ко времени древнеиудейских пророков и который, в сочетании с эллинским научным мышлением, уничтожил все магические средства спасения, объявив их неверием и кощунством.

Для понимания глубинных изменений, привносимых во внутреннюю жизнь человека протестантизмом, важно различие Вебером двух видов переживания, соответствующих двум разновидностям протестантской религиозной культуры: первый — «мистически-эмоциональный», более характерный для лютеранства, второй — «аскетически-деятельностный», в большей степени присущий кальвинизму. В рамках второго вида избранность связывается с тем, что человек ощущает себя «орудием» Божественной власти. Бог действует в нем, «вера должна найти подтверждение в объективных действиях». Отсюда — пуританская аскетическая трудовая этика, освящавшая систематический эффективный профессиональный труд и богатство как показатель успеха в этой угодной Богу деятельности и свидетельство истинности веры, подтверждающее надежды на индивидуальное спасение.

Исключительное доверие пуритан к Богу и недоверие к человеку, предполагающее строгий самоконтроль и настороженное внимание к поведению другого человека, готовность дать отпор попыткам вмешательства извне в сферу индивидуальной или групповой компетенции, — все это вело к изменениям в межличностных и социальных отношениях, в общественных условиях, значимых для развития свободы и общения.

С одной стороны, несколько уменьшались возможности внутренней положительной свободы в определенном направлении, а именно — в направлении глубинного, бытийно-личностного общения. Социальная активность, любовь к ближнему приобретали черты некой отчужденности, деятельностно-безличного отношения. Поясним это словами Вебера:

«Любовь к ближнему», мыслимая только как служение Богу, а не твари, находит свое выражение в первую очередь в выполнении профессионального долга данного *lex naturae*; при этом «любовь к ближнему» обретает своеобразный объективно-безличный характер, характер деятельности, направленной на рациональное преобразование окружающего нас социального космоса.

С другой стороны, увеличивались возможности отрицательной свободы — внешней и внутренней, — поскольку стимулировались разграничение различных властных структур, сфер деятельности, повышение их автономности, рост личной и общественно-групповой независимости.

Вебер приходит к следующему заключению о высокой исторической значимости протестантского деятельно-аскетического отношения к миру:

Один из конституционных компонентов современного капиталистического духа, и не только его, но и всей современной культуры, — рациональное жизненное поведение на основе идеи профессионального призвания — возник... из духа христианской аскезы¹¹.

Реформация с новой силой утверждает индивидуализм, рационализм, активизм, а также юрицизм как принципы, на которых должна основываться повседневная жизнь верующего. Десакрализация природного и общественного мира, одиночество индивида в деле спасения, требующего эффективной профессиональной деятельности, — все это вызывает резкий рост личной ответственности, а следовательно, ведет и к расширению возможностей свободы.

Протестантизм меняет акценты в ценностных установках, касающихся соотношения индивида и общества. Все организации — объединения по интересам, профессиональные, конфессиональные, политико-правовые, включая церковь и государство, — должны быть устроены так, чтобы наилучшим

¹¹ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. — С. 212, 142—143, 149—150, 146, 205.

образом создавать условия для исполнения каждым человеком своего призвания — мирского служения Богу. Выше этой индивидуальной миссии в мире нет ничего. На земле нет никого, кто был бы более полномочным в этом деле, чем сам индивид. Он сам себе священник. Ему необходима самостоятельность — экономическая (свобода частной собственности, предпринимательства), общественная (свобода собрания и создания ассоциаций), политическая (свобода участвовать в управлении государством и подчиняться тем законам, на которые он дает согласие), духовная (свобода совести и свобода слова). Правовая норма должна быть приведена в соответствие с нормой нравственно-религиозной.

Кроме того, насущным становится требование массового образования и самообразования, прежде всего — религиозного (распространяется практика чтения и толкования Библии — индивидуального, семейного, общинного), а также — профессионального, что, естественно, существенно повышает уровень грамотности, приобщение к книжной культуре и интенсифицирует духовное общение. Объективно это ведет в распространению свободомыслия.

Либерализм Нового времени и просветительская идеология, базирующаяся на признании приоритета неотъемлемых естественных прав человека, складываются под решающим воздействием таких установок.

В эпоху Просвещения набирает силу идейное направление, в котором религиозное обоснование прав человека устаревает, что не умаляет их значимости в глазах приверженцев данного направления. Имеется в виду развитие мировоззрения, наиболее последовательно выстраиваемого с материалистических позиций; согласно ему, в качестве ценностного абсолюта выдвигается совершенствующееся человечество и ценность личности определяется тем, насколько она воплощает в своей индивидуальной судьбе цели прогресса человеческого рода. У Канта — это «человечество в лице каждого». Высшей ценностью оказывается максимальное, для данного уровня общественного развития, развертывание в индивидуальной жизни возможностей человеческой природы, содействующих совершенствованию человечества.

Тем самым производится грандиозный сдвиг в культуре: наряду с надвременным божественным абсолютом появляет-

ся абсолютом, становящийся во времени, а именно в человеческой истории, ценности-идеалы отрываются от бытия и выносятся в качестве регулятивных идей в будущее с перспективой, тяготеющей к бесконечности. Человек, как выражается Кант, становится совершеннолетним. Он уже не нуждается в отеческой опеке — в Божественном покровительстве. Над человеком нет старших, он сам отвечает за себя и за свои создания. В сознании человечества начинается наступление безрелигиозное мировоззрение, постепенно открывая свои тяжкие следствия вплоть до утраты ценностных опор — «Бога нет, все позволено?» — и ощущения полной бессмысленности человеческого существования.

Просвещение начинается с нового натиска борьбы за свободу и права человека, теперь — это каждый человек, вне зависимости от его конфессиональной принадлежности. «Свои» — все люди, и не потенциально, а актуально. Люди изначально равны в своем прирожденном достоинстве. Каждый имеет право на свободу, которое является естественным и неотъемлемым. «Декларация прав человека и гражданина 1789 года» провозглашает: «Люди рождаются и остаются свободными и равными в правах»; естественные и неотъемлемые права человека — «свобода, собственность, безопасность и сопротивление угнетению»; свобода «состоит в возможности делать все, что не наносит вреда другому».

Предельное расширение круга своих (человечество в целом), признание за каждым равного права на свободу, поднимает уровень личной ответственности и обобщенности нравственных требований, включение в них императивов терпимости и ненасилия, а также невмешательства в частную жизнь.

Просветители выдвигают требование радикального преобразования общества, с тем чтобы его институты соответствовали задачам осуществления естественных прав человека, чтобы эти права находили политико-правовое обеспечение. В той же Декларации утверждается: «Для гарантии прав человека и гражданина необходима государственная сила; она создается в интересах всех, а не для личной пользы тех, кому она вверена».

Поскольку нормы обычая и религии уже не представляются столь прочными, как прежде, более того, они нередко рассматриваются как препятствие на пути прогресса, предрас-

судки, затемняющие Разум, главная надежда на нормативную поддержку естественных прав человека возлагается на мораль и юридическую систему. Распространяется «юридическое мировоззрение» с его лозунгом «законы могут все».

Просвещение идет под знаком распространения света разума на все области человеческой жизни. Критерий прогресса — идейный: чем разумнее действительность, тем она прогрессивнее. Поэтому так необходимы, в глазах просветителей, опора на собственный разум, идейная самостоятельность, независимость индивида в выборе убеждений и право на их выражение. Статьи 11 и 10 французской Декларации гласят: «Свободное выражение мыслей и мнений есть одно из драгоценнейших прав человека; каждый гражданин поэтому может свободно высказываться, писать, печатать, отвечая лишь за злоупотребление этой свободой» и «Никто не должен быть притесняем за свои взгляды, даже религиозные, при условии, что их выражение не нарушает общественный порядок, установленный законом»¹².

Философы-просветители выдвигают в качестве одного из фундаментальных прав человека право на мировоззренческое самоопределение каждого, прежде всего — религиозное. Провозглашается веротерпимость, свобода совести. Духовное общение, помогающее обрести истинный путь — первостепенно значимо. Но отнюдь не принуждение. Джон Локк, идеолог просветительства и либерализма, в сочинении, носящем знаменательное название «Послание о веротерпимости», утверждает, что важнейший долг христианина — «милосердное увещание» и «порицание заблуждений», но отнюдь не насилие в делах веры. Он решительно заявляет: «Собственное суждение о собственном спасении является для каждого высшим и окончательным судьей, а так как дело идет только о нем самом, то чужие интересы от этого пострадать никак не могут».

Ни государство, ни церковь не должны нарушать право человека на духовную свободу. Государство и церковь, полагает Локк, в конечном счете создаются людьми для поддер-

¹² Декларация прав человека и гражданина 1789 года: Принята Учредительным собранием 26 августа 1789 года // Французская Республика: Конституция и законодательные акты. — М., 1989. — С. 26—29.

жания их неотъемлемых прав на жизнь, свободу, равенство, частную собственность. Ведь государство, согласно Локку, есть «общество людей, установленное единственно для сохранения и приумножения гражданских благ». Под последними Локк понимает «жизнь, свободу, телесное здоровье и отсутствие физических страданий, владение внешними вещами». Церковь же «есть свободное сообщество людей, добровольно объединяющихся, чтобы сообща почитать Бога так, как это, по их убеждению, будет ему угодно и принесет им спасение души». Высшим наказанием человеку, отошедшему от религии той или иной церкви, должно быть отлучение от этой церкви; при этом все «человеческие и гражданские права такого человека должны свято соблюдаться, ибо они не имеют отношения к религии»¹³.

Обеспечение неотъемлемых прав индивида требует не только отделения церковной власти от государственной, но и вообще разделения полномочий между различными властями, а также самими гражданами и властями, таким образом, чтобы они взаимно ограничивали друг друга в интересах всех. Развиваются идеи о разделении властей (принцип Локка-Монтескье). Во французской Декларации говорится, что конституционное устройство невозможно без гарантии прав и разделения властей. Граждане контролируют власти и участвуют в управлении посредством выборов и других инструментов, в том числе с помощью гласности¹⁴. Кант выступает за образование в будущем союза народов, в котором отношения регулировались бы международным законодательством и создалось бы «всемирно-гражданское состояние публичной государственной безопасности»¹⁵. Тем самым существенно расширяется сфера, где устанавливается под эгидой закона взаимоограничение властей.

Предоставление обществом каждому индивиду права на свободу мысли и слова, включая духовное общение, есть и важнейшее средство поддержания в социуме условий для свободы как таковой. Продолжатель дела Локка и Канта

¹³ Локк Дж. Послание о веротерпимости // Локк Дж. Соч.: В 3 т. — Т. 3. — М.: Мысль, 1988. — С. 120—121, 94, 96—97, 100.

¹⁴ См.: Декларация прав человека и гражданина 1789 года.

¹⁵ См.: Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. — Т. 8. — М.: Чоро, 1994. — С. 22.

Джон Стюарт Милль выступает за соблюдение права каждого на собственное мнение и публичное его выражение:

Если бы весь род человеческий за исключением только одного индивидуума был известного мнения, а этот индивидуум был мнения противоположного, то и тогда все человечество имело бы не более права заставить молчать этого индивидуума, чем какое имел бы и сам индивидуум заставить молчать все человечество, если бы имел на то возможность.

Следуя логике либерализма, Милль вскрывает ограниченность демократического понимания соотношения интересов большинства и интересов личности. Не только правители (меньшинство) не должны господствовать над народом (большинством), но и народ, общество (большинство) не должны господствовать над меньшинством и над индивидуумом. Ценностные основания этого обнаруживаются в следующих положениях философа: «свободное развитие индивидуальности есть одно из первенствующих существенных благ», высшая цель человека — «гармоничное развитие его способностей»; необходимые условия этого — свобода и «разнообразие личных положений»; «индивидуум есть лучший сам для себя охранитель своего здоровья, как физического, так и умственного и духовного»; давая возможность «каждому жить так, как он признает за лучшее, человечество вообще гораздо более выигрывает, чем принуждая каждого жить так, как признают за лучшее другие».

Наибольшие формальные «свободы» должны существовать в сфере «индивидуальной свободы», то есть там, где активность личности касается только ее самой, а воздействие индивида на других происходит только с их сознательного на то согласия. Милль дает замечательно емкую характеристику содержания сферы «индивидуальной свободы»:

Сюда принадлежат, во-первых, свобода совести в самом обширном смысле слова, абсолютная свобода мысли, чувства, мнения... Во-вторых, сюда принадлежат свобода выбора и преследования той или другой цели, свобода устраивать свою жизнь сообразно со своим личным характером, по своему личному усмотрению... Отсюда вытекает третий вид индивидуальной свободы, подлежащий тому же ограничению, — свобода действовать сообща с другими индивидуумами, соединяться с ними для достижения какой-либо цели, которая не вредна другим людям...

Аргументы, которые приводит классик западного либерализм для обоснования того, что для благосостояния людей

«необходима свобода мнений и свобода выражать мнения», заслуживают полного цитирования:

1. Мнение, которое заставляют молчать, может быть истина. Отрицать возможность этого, значит признавать себя непогрешимым.

2. Хотя мнение, лишенное возможности высказываться, и есть заблуждение, но оно может заключать в себе часть истины, как это по большей части и бывает, — и так как общепринятое или господствующее мнение редко или почти никогда не заключает в себе всей истины, то только при столкновении между собой различных мнений оставшая непризнанная часть истины и может достигнуть признания.

3. Если даже общепринятое мнение не только истинно, а заключает в себе всю истину, но если при этом оно не позволяет себя оспаривать и на самом деле не подвергается серьезному, искреннему оспариванию, то оно в сознании или чувстве большей части людей утрачивает свою рациональность и превращается в предрассудок.

4. Мало этого: делая себя недоступной критике, доктрина подвергает себя опасности утратить самый свой смысл, ослабить свое влияние на характер и поступки людей, и даже совершенно лишиться этого влияния, — догма превращается в пустую, совершенно бесплодную формальность, которая только занимает место без всякой пользы и препятствует зарождению действительных, искренних убеждений, исходящих от разума или из личного опыта.

Ход рассуждений Джона Стюарта Милля выявляет связь между ростом ценности индивида, возможностями свободы и плюрализацией, а также автономизацией, различных сфер его жизни, регулируемых различными нормативными комплексами¹⁶.

Единство жизни во все большей мере создается самой личностью, ее жизнотворчеством. Поэтому, чем шире возможности выбора, тем большую роль в нормативных ориентациях играет нравственность, поскольку в ней ведущее место принадлежит внутреннему, творческому нормативному самоуправлению.

Развитие этих процессов, предполагающих и обособление, и единение не может не носить противоречивого характера, когда дисбаланс нарушается то в одну, то в другую сторону. Сами идеи Просвещения содержали в себе глубокие противоречия. Таково представление, европоцентристское по сути, о единообразности природы человека и единообразном будущем устройстве жизни человечества по канонам всеобщего разума

¹⁶ Милль Дж. Ст. О свободе // О свободе: Антология западноевропейской классической либеральной мысли. — С. 301, 337, 299, 298, 333, 336.

как царства свободы, равенства, братства, где каждый индивид будет развиваться всесторонне, где будут максимальные возможности для развертывания человеческой сущности. Но совершенствование предполагает нарастание многообразия в единстве. Нарастание же единообразия есть деграляция.

Поэтому такое болезненное разочарование в идеалах вызвали изменения в обществе, происшедшие, когда быстрый подъем индустриального общества в Европе и Северной Америке, создал перевес в сторону нарастания процессов унификации, поляризации способов жизни, а также обособления индивидов. Французская революция, проходившая под лозунгами свободы, равенства и братства, показала, какие ужасные следствия может порождать материализация радикальных просветительских идей. То, что представлялось результатом борьбы за нового человека, болезненно противоречило ее целям.

Там, где раньше раскрывалась пестрая мозаика своеобразных национальных, социальных, территориальных укладов, стала все резче проступать всеобщая унылая черно-белая буржуазно-пролетарская окраска. На одном полюсе концентрировались самодовольные и узко-эгоистичные мещане-собственники, на другом — несчастные, превращенные в придаток машины рабочие. «Манифест Коммунистической партии» Маркса и Энгельса вдохновенно рисует эту картину. Свобода частной собственности оборачивалась тем, что люди в массовом порядке лишались всякой собственности на средства производства и нещадно эксплуатировались. Ломались многовековые традиции народной жизни. Демократизация общества, такая долгожданная, обнаруживала и свои отрицательные свойства. В экономике, политике, науке, искусстве решающее слово все чаще принадлежало массе, человеку толпы, среднему, обезличенному. Экономические и государственные структуры обретали все более отчужденный характер. Очевиднее становилась обедняющая, упрощающая, разрушительная сила устанавливающегося общественного строя.

Одни из уроков демократизации состояли в том, что власть большинства также должна самоограничиваться, чтобы учитывались и интересы меньшинства. В противном случае развитие замедляется, уменьшается разнообразие, сокращается творческий потенциал, — меньше возможностей выбора,

роста и свободы. Когда в обществе первостепенной ценностью является личность как таковая, демократизация значима не сама по себе, а лишь как средство, содействующее самореализации личности. Утилитаристский принцип эффективности — «наибольшее благо для наибольшего числа людей» — с последовательно либералистских позиций представляется весьма уязвимым, так как эффективным вполне может быть порабощение меньшинства в интереса большинства. Отсюда — требование ограничения власти большинства, в том числе и через политические институты.

Критика просветительских идей велась в новом культурном течении — романтизме. Русский богослов и философ Г. В. Флоровский писал:

В романтизме вообще было много исторической непосредственной чуждости. И после Революции все чувствовали и в общественной жизни именно этот разлад и распад, размыкание и разобществление индивидуальных путей, атомизацию жизни, чрезмерность «свободы», бесплодность «равенства» и недостаток «братства»¹⁷.

Сомнение вызывали метафизические основания всего классического мировоззрения: представления о разумно-всеобщем благом прогрессирующем первоначально, восходящем, по сути, к божественному абсолюту (последнее нередко не осознавалось). В «философии откровения» позднего Шеллинга иррациональная воля рассматривалась как первичный факт, постигаемый мистически в опыте мифа и религии. Шопенгауэр противопоставлял традиционному рационалистическому оптимизму свой пессимистический волюнтаризм.

Романтическое самоотрицание западной цивилизации питало и философию наших славянофилов, «русскую идею», даже русский коммунизм в его народнически-социалистических истоках. Иван Васильевич Киреевский писал, что исконно русский образ жизни, основанный на православии, отличается от западного естественностью, исторической укорененностью в народной почве, цельностью. Западное общественное устройство, напротив, воздвигается на разуме, мнении того или иного человека, поэтому искусственно и неустойчиво. В самобытном русском обществе личность не выпячивалась,

¹⁷ Флоровский Г. В. Пути Русского Богословия. — Париж, 1937; Вильнюс, 1991. — С. 250.

но все честолюбие частных лиц ограничивалось стремлением быть правильным «выражением основного духа общества». В Европе господствуют рассудочный формализм, расчетливость, утилитарность, разрозненность сфер жизни, искусственность. Жизнь западного человека раздроблена. Наутро он горячо молится, потом забывает молитву и усердно трудится, потом отдыхает физически и нравственно, «поет застольные песни», потом все забывает «в мечтательном наслаждении искусственного зрелища». А русский человек начинает и кончает день молитвой, молится тихо, не поет застольных песен, и перед великим князем не поклонится прежде икон¹⁸.

Киреевский отчетливо выразил действительно характерное для отечественного сознания настороженное отношение к западному индивидуализму, рационализму, юридизму, социальному активизму, особенно к их проявлению в автономизации индивидов и различных общественных сфер. Признание самоценности личности как таковой, самоограничения и строгое разграничение властей, самодисциплина и дисциплина в подчинении внутреннему (нравственному) и внешнему (юридическому) закону как необходимые условия свободы, — все это представлялось чуждым русскому духу.

Подобное отношение к этим принципам во многом определило слабость российского либерализма, очевидно продемонстрированную в моменты, когда ему давался исторический шанс, — на переломах нашей истории начала и конца XX века. Замечательный исследователь западного и отечественного либерализма философ Михаил Александрович Абрамов, говоря о фиаско, которое потерпело наше либеральное движение в революциях начала прошлого века, восклицает:

И уж не склад ли загадочной русской души повлиял роковым образом? В русской идее элемент свободы выступает в обличье «июльной воли», действующей в «чистом поле», а не в поле морального закона. Случайно ли, что два крупнейших теоретика либерализма, Чичерин и Струве, оказались «чужими среди своих»?¹⁹

¹⁸ Киреевский И. В. О характере Просвещения Европы и его отношении к Просвещению России // Киреевский И. В. Критика и эстетика. — М.: Искусство, 1978. — С. 286, 283.

¹⁹ Абрамов М. А. Предисловие. Неоконченная симфония русского либерализма, или возвращение белого парохода // Опыт русского либерализма: Антология. — М.: Канон, 1997. — С. 17.

Действительно, в России либерализм приживается трудно. Причины этого исследует современный отечественный философ Г. Л. Тульчинский. Он пишет об особой напряженности постановки проблемы свободы в российском контексте: «Дело доходит до несовместимости и противопоставления России и свободы». И продолжает: «Делается это чаще всего по отношению к либералистскому пониманию свободы, ценностям и либеральной демократии, которым отказывается в российских перспективах»²⁰.

Сам либерализм в России отличается от западного недостаточно последовательным проведением линии на признание самоценности, самостоятельности личности и связи этой самостоятельности с ценностью разграничения общественных сфер. Ссылаясь на исследования А. И. Бродского, автор книги утверждает, что русской либеральной мыслью не была воспринята

типологическая для либерализма идея автономности различных сфер деятельности: нормы ценности и цели одной сферы деятельности не могут быть обоснованы нормами, ценностями и целями, принятыми в другой». А без этого не может сформироваться собственно либеральная этика, поскольку она опирается «только на сознание этой относительности человеческих знаний и стремлений, влекущее обязанность уважать всех людей и свободу, предполагая разумно (рационально) выстроенный скептицизм и критицизм.

Чтобы прояснить это явление Г. Л. Тульчинский вводит различие «ситуации воли» и «ситуации свободы»:

В ситуации свободы границы свободы и ответственности совпадают. В свободном обществе социальное пространство всюду плотно структурировано этими отношениями. Выражаясь экономически, свободное общество потому и богатеет, что это общество взаимного удовлетворения взаимного спроса. Если угодно, это общество конкретной, не метафизической соборности. В ситуации воли социальное пространство не структурировано, в нем, как в шары в пустом барабане, носятся самозванцы со своими идеями. В этом плане очевидно, что политическая демократия является результатом, итогом, продуктом, если угодно — упаковкой всюду плотных рыночных отношений, когда существуют социальные ткани, на которые демократия может опереться.

Российское общество пока находится в ситуации воли. «Попытки построить демократические институты в ситуации

²⁰ Тульчинский Г. Л. Постчеловеческая персонология: Новые перспективы свободы и рациональности. — СПб.: Алетейя, 2002. — С. 599, 600.

воли способствуют только дестабилизации и развалу общества. Поэтому, — утверждает Тульчинский, — нынешний дрейф российского общества к политическому авторитаризму неизбежен, как восход солнца завтра». У нас рыночная экономика только складывается. Есть основания надеяться, что бизнес будет постепенно становиться все более цивилизованным, социально ответственным, поскольку для его развития необходимы порядок, стабильность, единые правила игры, — в конце концов — новая этика. А это будет способствовать переходу к ситуации свободы. Весь «исторический опыт свидетельствует, что по мере становления и созревания рыночной экономики в обществе устанавливается адекватный ей демократический строй»²¹.

Итак, слабость отечественного либерализма обусловлена тем, что общественные условия страны дают ощутимо меньше, чем на Западе, возможностей для развития свободы и глубоко связанных с нею диалогических отношений. Сам либерализм, как подчеркивает философ И. И. Кравченко, есть сейчас единственная «жизнеспособная идеология демократического процесса», это — «идеология договорных отношений равноправных политических субъектов — общества и государства». Основная «ценность этой идеологии — беспрепятственное развитие человека и процветание общества»²². Первостепенным общественным условием развития свободы является постоянный, политически институционализированный диалог между людьми, а также их объединениями по вопросам общественного управления.

В истории России, отмечают отечественные исследователи А. С. Ахиезер и М. А. Шуровский, до сих пор доминирует не «диалогизация», ведущая к развитию гражданского общества, «ответственной и квалифицированной демократии», а «монологизация», препятствующая такому движению²³.

Но вернемся в Европу XIX века. Маркс и Энгельс разоблачали формальный характер свободы в буржуазном обществе и выступали за создание нового социалистического общества,

²¹ Там же. — С. 600, 601, 605.

²² *Кравченко И. И.* Либерализм: политика и идеология // Вопросы философии. — 2006. — № 1. — С. 14.

²³ См.: *Ахиезер А. С., Шуровский М. А.* От диалога к диалогизации (в свете концепции В. Библера) // Вопросы философии. — 2005. — № 3. — С. 69—70.

в котором были бы обеспечены условия реальной, то есть положительной свободы. Они надеялись, что в технически развитом обществе без частной собственности будут разрешены все главные человеческие проблемы, произойдет примирение сущности и существования, общего и индивидуального, свободы и необходимости. Марксистский идеал — свободный, гармонично развивающийся, творчески работающий, могущественный, подчиняющий себе силы природы и социума и живущий с ними в согласии человек — вобрал в себя многие черты европейского гуманизма, особенно — возрожденческого и просветительского.

Марксисты полагали, что для достижения реальной свободы необходимы устранение господства частной собственности на основные средства производства и установление диктатуры пролетариата, что повлечет за собой централизованное плановое управление экономикой и другими сферами общества. В марксизме тенденции к унификации, поляризации, отчуждению, преобладавшие на одном из этапов развития индустриального общества, были абсолютизированы. Парадоксальным образом эта идеология унаследовала просветительскую интенцию соединения задач совершенствования человеческого рода с задачами установления единого общественного устройства с едиными нормативно-ценностными ориентирами. Идеи социализма находили широкий отклик, поскольку соответствовали массовым настроениям.

Практическое воплощение марксистской идеологии привело к созданию общества, в котором возможности свободы были существенно сужены по сравнению с теми, которые существовали в то время на Западе. Раскрылись возможности тоталитаризма, таившиеся в антилибералистской направленности учения. Частная собственность как фактор свободы игнорировалась. Возвеличивание коллективизма, планомерности, организации, слитности индивида с общностью, насильственной революции, а также классовый подход к социальным явлениям, — все это не привело к желаемому снятию отчуждения, наоборот, закрепило его. Идеал пришел в разительное противоречие с действительным человеком «реального социализма» — с редуцированной способностью к свободе.

В контексте нашего рассмотрения представляется очевидным, что этот трагический разрыв между идеалами и практическими результатами в судьбе марксизма подтверждает следующее. А именно: без формальной, негативной «свободы», с ее многочисленными разграничениями общественных сфер, прежде всего — нормативно-ценностных, в целях создания поля самостоятельного выбора и действия для каждого индивида, реальная, положительная «свобода» лишается прочных оснований и устойчивости.

Но основное направление, по которому развивалась европейская культура, шло, хотя и через опасные приближения к крайностям и даже срывы, по пути сочетания целей отрицательной и положительной свободы. Путеводной звездой оставалась ценность самостоятельной, автономной, всесторонне развивающейся, творчески преобразующей мир, технически вооруженной, нравственно совершенствующейся разумной и общественной личности.

Р. Арон указывает на исторически осуществленную возможность плодотворного сочетания формальной (отрицательной) и реальной (положительной) «свободы» путем синтеза либерализма, демократизма и социализма в так называемых современных либеральных демократиях.

На политическом уровне формальная «свобода» выступает как законодательно закрепленная совокупность «свобод» — свобода слова, совести, собраний, объединений, участия в решении общественно-политических вопросов посредством избирательной системы, частной собственности, передвижения и т. д. Сюда же относится правовая защита личности от посягательств на ее жизнь и достоинство. За установление и поддержание таких социально-политических условий последовательно выступают либералы. Либерализм предполагает ограничение власти тех, кто управляет.

Этому ограничению до известного предела соответствуют цели демократии — устройство власти таким образом, чтобы она выражала народную волю, то есть волю большинства. А это уже приближает к постановке содержательных, позитивных задач перед властью, расширяющих возможности положительной свободы. «Будучи либеральными, западные демократии хотят защитить права личности, предоставить возможность добровольного действия всех и каждого: они не

притязают на построение общественного порядка по некоему плану и на подчинение будущего своей воле. Будучи демократическим, западный либерализм признает за народной волей принцип легитимности, а за выборами — применение этого принципа».

Социалисты еще дальше смещают политическую активность в направлении к реальной «свободе-способности» — созданию условий, обеспечивающих социальные права граждан, то есть средств, способствующих расширению положительной свободы.

Общества, которые Р. Арон называет современными либеральными демократиями, являются «смешанными»: соединяют в себе, в различном сочетании, либеральные, демократические и социалистические черты. С середины XX века в Северной Америке и в Западной Европе наблюдаются укрепление и расцвет таких «смешанных режимов» благодаря тому, что они оказались наиболее эффективными во взаимодействии научно-технического и общественного развития. Арон пишет, что

именно экономический прогресс позволил, не нарушая конституционных норм, удовлетворить законные притязания на «реальные свободы»: повышение уровня жизни и постепенная интеграция трудящихся в общность — таково конкретное и прозаическое содержание, которое реформы, проводимые в рамках либеральных демократий, мало-помалу придают «реальной свободе»²⁴.

Экономическое процветание вместе с соответствующим политическим устройством являются благоприятными условиями для свободы.

Ситуация постиндустриального общества, в котором бурно развиваются процессы информатизации и глобализации, обнаруживает, что возможности свободы и совершенствования личности возрастают там, где нарастает многообразие форм жизни, соединенных в единство по сетевому принципу, горизонтально. Интернет — мировая сеть — становится символом такого плюралистического единения. Основной пафос постмодернизма — направлен против монистической тенденции модерна, против претензии Просвещения на переустройство всего человеческого общества на единых принципах,

²⁴ Арон Р. Эссе о свободах. — С. 54—55.

диктуемых всеобщим разумом. Тем более что эта монистическая интенция дискредитировала себя, найдя воплощение в тоталитарных режимах XX века.

В ситуации постмодерна нарастают потребности практического, жизненно важного, повседневного взаимодействия — общения, сотрудничества, конкуренции и т. д. — людей с различными нормативно-ценностными ориентациями. Сохраняется высшее гуманистическое достижение Просвещения — признание всех людей принципиально равноценными, «своими». Развитие этого достижения идет в направлении принятия также как положительной данности того, что «свои» состоят из множества непохожих, «иных» и эта непохожесть в перспективе будет увеличиваться. Вырабатывается законодательство: внутреннее — нравственное и внешнее — юридическое, а также традиционно-обычное, которое действует «поверх барьеров», то есть имеет плюралистически-коммуникативный характер. В экономической, социальной, политической, духовной жизни все большую роль играют международные, с тенденцией к глобальному охвату, союзы, связывающие людей договорными отношениями. Реалии современности, например Европейский союз, свидетельствуют о постепенном практическом движении к созданию всемирной конфедерации народов, достигающих «законсообразного», «всеобщего всемирно-гражданского состояния», согласно предвидению Канта. Над различными нормативно-ценностными построениями надстраиваются всеобщие, служащие взаимопониманию и взаимодействию принципы — гуманности, справедливости и толерантности.

Конечно, расширение возможностей свободы в плюралистическом информационном обществе делает более сложным личный ценностный выбор. Растет опасность свободы-произвола. Видимо, это имеет в виду В. Г. Федотова, когда пишет:

*Социальная и психологическая нестабильность, потеря доверия протекают из-за нарушения ценностно-нормативного консенсуса, ослабления государства и регулятивных правил, которые сегодня рассматриваются как реликт доиндустриальных и индустриальных обществ, обеспечивающий выживание людей в суровых условиях господства материального производства и освоения природы».*²⁵

²⁵ Федотова В. Г. Факторы ценностных изменений на Западе и в России // Вопросы философии. — 2005. — № 11. — С. 17—18.

И все же либералистская программа продолжает демонстрировать свою исключительную жизненность. Как отмечает М. А. Абрамов, девиз классического либерализма «Единственная прочная основа для любых улучшений — свобода» пережил все мировые войны, революции и тоталитарные режимы²⁶.

Поиски возможностей совместимости формальных и реальных «свобод» побуждают западный либерализм эволюционировать в сторону «социального либерализма». Все более влиятельными и в теоретическом, и в практическом плане, становятся концепции, в которых синтезируются либералистские, демократические и социалистические идеи.

Представить связь морали и политико-правового устройства нового общества, думаю, можно с помощью «теории справедливости» американского философа Джона Ролза, соответствующей, на мой взгляд, модели современной либеральной демократии, в которой могли бы быть созданы наиболее благоприятные условия свободы и духовного общения.

Само разнообразие целей, ценностей, жизненных укладов — представляет собой ценность, которую необходимо утверждать и защищать. Право человека по-своему выстраивать свою жизнь и выбирать в качестве приоритетов свои собственные ценности и идеалы есть право на свободу в выборе жизненного пути. Ролз предлагает метод рефлексивного равновесия: интуитивно из разных моральных систем возможен выбор решающего принципа (нормы), даже в зависимости от ситуации, главное, чтобы не нарушалась справедливость.

В отношении человека к другому главный нравственный принцип — справедливость, она же — главная категория политической философии. Ролз полагает, что справедливость — основная добродетель общественных институтов, как истина — добродетель в сфере научной мысли, красота — в искусстве. (Мораль и политика поддерживают друг друга, как и справедливость, равенство, свобода.)

Ролз выдвигает понимание справедливости как честности (fairness). Честность как приятие всех следствий, вытекающих их признания принципиальной равноценности всех. Это такой принцип, который разумный человек принял бы при

²⁶ Абрамов М. А. Послесловие // О свободе: Антология западноевропейской классической либеральной мысли. — С. 444.

заключении первичного общественного договора в «честной ситуации». Такую гипотетическую обстановку Ролз называет «завесой неведения» («занавес незнания»): представьте себе, какой принцип общественного устройства вы бы выбрали для себя и своих детей, если бы не знали о своем месте в этом обществе, первое оно или третье, или последнее. (Ситуация гипотетической сферы действия категорического императива Канта.) Таким образом, определенная справедливость включает в себя два принципа. Первый — принцип равенства в отношении основных прав и обязанностей, второй — такого неравенства в распределении благ, которое в конечном счете было бы в интересах всех²⁷.

Ролз выступает против бентамова принципа утилитаризма-эвдемонизма — «наибольшее счастье для наибольшего числа людей». Согласно Ролзу, наиболее важны интересы не большинства и многих, а всех и каждого (хотя в любом обществе появляются люди, находящиеся на грани существования — парии, но им ничто не поможет). Признается положительное значение эффективности как максимального прироста общественных благ при наличии основных свобод. Но более всего соответствует соблюдению интересов каждого именно справедливость, которая ориентирует на обеспечение равных возможностей и исключение увеличения блага одних за счет ограничения свободы других. Поэтому, полагает Ролз, справедливость ценнее эффективности (рабство может быть эффективным, но оно не справедливо).

Ролз считает, что принципы справедливости и гуманности приемлемы для честных и разумных людей с различными представлениями о моральных идеалах и благах. Создается возможность взаимосогласованности при ориентации на разные нормативные системы в плюралистическом обществе. Здесь не учитывается качество интереса, не требуется противопоставления нравственного мотива и мотива, ориентированного на удовлетворение собственного интереса. Справедливость — принцип координации во взаимодействии разнонаправленных интересов.

Новая, коммуникативно-плюралистическая тенденция в современной морали находит свое выражение в этике, осно-

²⁷ См.: Ролз Дж. Теория справедливости. — Новосибирск, 1995. — С. 267.

ванной на диалогическом признании Другого. В работе американского философа Гана Герберта Кёглера, обосновывающего эту этику, показывается возможность коммуникации-диалога между людьми, придерживающимися неодинаковых нормативно-ценностных ориентиров. В такой коммуникации сочетаются, с одной стороны, «моральный неоуниверсализм», предполагающий «определенные нормативные структуры, универсальные, но все же реализуемые по-разному в различных социальных контекстах», а с другой стороны, — «нормативность “другого”», предполагающая конкретное признание, уважение «другого», с его, отличным от моего, нормативно-ценностным видением. Здесь необходима «диалоговая интерпретация», ориентированная на понимание «другого» и самопонимание, делающая возможным взаимное принятие «чужой точки зрения говорящим и слушателем по поводу какого-то общего предмета». Как раз «инаковость» позиций вынуждает интерпретаторов осмыслить точку зрения друг друга и позволяет выявить, какие ограничения с нею связаны. «И таким образом это создает возможность взглянуть на социальные и политические контексты власти именно благодаря подчеркиванию необходимости нормативно признать “другого”»²⁸.

В последние годы возрастающий практический интерес со стороны Европейского Союза вызывает неосоциал-демократическая модель, которая продемонстрировала в ряде скандинавских стран возможности эффективного сочетания формальных и реальных «свобод». Отечественный исследователь Д. А. Силичев пишет, что данная модель ориентирована на «нравственную экономику» и социальную защиту. Она предусматривает роль государства как «координатора усилий всех участников социальной и экономической жизни — наемных, профсоюзов и предпринимателей. Она опирается на широкие права и потребности человека, понимаемого в качестве трудящегося, гражданина и личности, сочетая универсальное и персональное измерения»²⁹.

²⁸ Кёглер Г. Г. *Этика после постмодернизма* // Вопросы философии. — 2006. — № 3. — С. 114, 116—117.

²⁹ Силичев Д. А. *Социальные последствия перехода от индустриализма и модерна к постиндустриализму и модерну* // Вопросы философии. — 2005. — № 7. — С. 19.

* * *

ИТАК, исследование мировоззренческих оснований общественного сознания в его исторической динамике выявляет наиболее значимые условия, благоприятствующие развитию свободы и духовной коммуникации. Таким основополагающим фактором для европейской культуры, от античности до наших дней, представляется присущий ей комплекс внутренних взаимосвязанных принципов. Главные из них — рационализм, индивидуализм, юридикализм, социальный активизм, универсализм.

Обращается внимание на то, что условия свободы и духовного общения существенным образом зависят от укоренившихся в общественном сознании представлений о важнейших нормах и нормативных отношениях (религиозных, нравственных, правовых, традиционно-обычных). Выделяются и рассматриваются на историко-философском материале основные исторические типы нормативных отношений. Они же выступают этапами наращивания возможностей свободы, заключенных в общественном сознании. Среди показателей совершенствования социально-мировоззренческих условий свободы отмечаются, следующие: значительное расширение круга людей, которые признаются принципиально равноценными друг для друга — «своими», с которыми возможны долгосрочные отношения, предполагающие взаимные обязательства и диалог; повышение степени обобщенности нравственных требований; существенного роста общественно признанной сферы компетенции личности как таковой, ее авторства и ответственности. В современных условиях информационного общества наиболее перспективным для развития свободы и общения выглядит коммуникативно-плюралистический подход к нормативным отношениям.

Вовлечение в рассмотрение идей либералистской направленности способствует раскрытию социально-политического аспекта общественных условий свободы и духовной коммуникации. Такие условия делятся на формальные «свободы» — благоприятствующие отрицательной свободе, и реальные «свободы» — благоприятствующие положительной свободе. Вторые опираются на первые. Суть формальных «свобод», как основания для реальных «свобод» и свободы вообще, — в разграничении сфер, и субъектных, и институциональных,

с помощью фиксации особых прав и обязанностей в каждой из них, их относительной независимости друг от друга, а также в регламентации их связи в единое целое. Предоставление обществом каждому индивиду права на свободу мысли и слова, включая духовное общение, есть важнейшее средство поддержания в социуме условий для политической «свободы» и свободы как таковой. Все это — в интересах создания максимальных возможностей для автономии индивида в целях его разносторонней самореализации в обществе, что соответствует фундаментальным ценностным основаниям либерализма.

Получают подтверждение положения ряда отечественных философов о том, что в идейном плане слабость русского либерализма, коренится в недооценке значимости для свободы «формальных» свобод, нормативного разграничения и самоограничения сфер и субъектов деятельности.

Поиски возможностей совместимости формальных и реальных «свобод» побуждают западный либерализм эволюционировать в сторону «социального либерализма». Идут активная рецепция демократических и социалистических идей, их синтез с идеями либерализма. Свидетельство тому — весьма влиятельные сейчас, как в теоретическом, так и практическом плане, концепции «современной либеральной демократии», «справедливого общества», «неосоциал-демократии».

Л. Т. ПОДВОЙСКАЯ,
кандидат философских наук

ФИЛОСОФСКИЙ ДИАЛОГ КАК МЕТОД ТОЛЕРАНТНОГО ОБЩЕНИЯ

ДИАЛОГ определяется как информативное и экзистенциальное взаимодействие между коммуницирующими сторонами. Он может трактоваться либо как выбор сторонами совместного курса взаимодействия «Я» — «Другой», либо как рационализированная форма, когда событие встречи пересматривается, исходя из полученного результата, приобретает характеристики телеологичности и диалектичности. При этом снимается экзистенциальный пласт общения и усиливается теоретико-информативный.

Следует различать:

— смысл диалога в традиционном понимании — логический, при котором связь осуществляется через сферу общезначимого, через речь (логос), и гарантом понимания является полнота перевоплощений речевого субъекта, что оборачивается репрессией индивидуального;

— смысл в современном понимании — феноменологический — непосредственный обмен и перевод между персональными целостностями, мирами, сохраняющими свои особенности, самодостаточность. Возможность взаимопонимания, обоснованная смысловыми параллелями, сходными трансцендентальными структурами и подобием организации сознания, однако, не гарантирует адекватности перевода. Полнота понимания может быть обеспечена только знанием языка «Другого» во всей его специфике. Отсюда следует, что зарождение философии напрямую связано с духовным опытом поиска толерантности. Это можно наблюдать в майевтике Сократа, надстраивающейся над софистической беседой.

Философский диалог исторически возникал одновременно с искусством риторики. Риторика является определяющим

критерием понимания философии как диалога. Вместе с тем исторически сформировались и сохранились до нашего времени две крайние противоборствующие точки зрения. Согласно одной, поддерживаемой Платоном, идущая от Сократа традиция, предполагающая мысль о том, что подлинная философия чужда риторике, истина не требует украшения. Риторика уводит от истины, выдавая за нее то, что истиной не является.

Другая позиция заключалась в том, что истина требует логической стройности, красоты, не допускающих противоречий.

Обращение к проблемам диалога как духовного опыта привело к тому, что сложилось особое направление — диалогизм в философии, — ставившее целью создание нового типа рефлексии на основе диалога — в качестве отношения к «Другому» как к «Ты».

В диалоге «Горгий» Платон вкладывает в уста Сократа следующие слова: «Знать существо дела красноречию нет никакой нужды, надо только отыскать какое-то средство убеждения, чтобы казаться невеждам большим знатоком, чем истинные знатоки»¹.

Фундаментальным различием между философом и ритором является то, что ритор имеет дело лишь с внешними проявлениями, философ же — с реальной сущностью. Сближение риторики и философии Платон видит в установлении прочных связей между риторикой и диалектическим методом. Этого можно достичь посредством формирования словесного материала в единое целое, где ясность структуры достигается функциональной зависимостью элементов от целого и подчиненностью многого единому.

В «Федре» Платон разъясняет:

Прежде всего, надо познать истину относительно любой вещи, о которой говоришь и пишешь; суметь определить все соответственно с этой истиной, а дав определение, знать, как дальше подразделить это на виды, вплоть до того, что поддается делению. Природу души надо рассматривать точно так же, отыскивая вид речи, соответствующий каждому характеру, и таким образом строить и упорядочивать свою речь; к сложной душе надо обращаться со сложными, разнообразными речами, а к простой душе — с простыми. Без этого невозможно искусно, насколько это позволяет природа, овладеть всем родом речей — ни теми, что предназначены учить, ни теми, что убеждать...²

¹ Платон. Собр. соч.: В 4 т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1990. — С. 477—570.

² Там же. — Т. 4. — С. 277.

К. Д. Скрипник комментирует эту мысль Платона таким образом:

Если риторика хочет сохранить свое значение, то ритор должен стать в первую очередь философом, поскольку только философ может знать истину. Поиск истины как некоего идеала мобилизует всю жизнь философа — любителя истины, управляет его жизнью, является источником его мыслей и планов. Только на первый, поверхностный и несущественный взгляд, кажется, что истинная речь прекрасна сама по себе, красива своей истинностью. На деле же выходит так, что истинное, но нелепо построенное слово не находит себя вовне, не достигает своего слушателя, повисает в воздухе и пропадает, раздавленное своей не востребованностью³.

Фундаментальными объектами логического изучения должны быть столкновения двух сторон в рамках критических дебатов. Рассуждение же, осуществляемое одной персонай (то есть монологическое рассуждение) представляет собой с этой точки зрения лишь специальный случай. Иными словами, подлинным объектом логического интереса в философском диалоге является столкновение, конфликт мнений как минимум двух участников, в качестве которых могут выступать отдельные люди, группы людей, политические партии и так далее. С этим трудно не согласиться.

Действительно, достаточно рассмотреть исторические корни логического исследования рассуждений или бросить ретроспективный взгляд на историю философии, чтобы увидеть, что диалог, общение, разговор и прояснение в их процессе некоторых позиций лежат в основе всякого особого логического или философского исследования. Беседы Сократа, языковедческие и риторические изыскания софистов, беседы с учениками в школе перипатетиков, «Топика» Аристотеля, диспуты в средневековых университетах, эпистолярное искусство эпохи Возрождения — все это вехи диалоговой традиции, не говоря уже о диалоговой форме философских произведений самых различных времен.

Несмотря на постоянную тягу философии к монизму, диалогизм, как правило, проявляется при создании философских систем. Особое внимание к проблематике диалога назрело в гуманитарных науках под влиянием литературоведения и

³ Скрипник К. Д. Философия. Логика. Диалог. — Ростов н/Д: Изд-во. Рост. ун-та, 1996. — С. 57.

герменевтики. Согласно М. М. Бахтину, «осознание чего-либо есть тогда, когда есть два сознания»⁴.

Современное гуманитарное познание выстраивается диалогически, к примеру как диалог с традицией в герменевтике и истории, осуществляющийся через внутренний диалог — мышление. Проблема диалога чрезвычайно важна в духовных поисках концепций теологии и антропологии. Отчетливо это просматривается в работах Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, К. Барта, М. Бубера и др. Бог раскрывается как абсолютное «Ты», а сама религия рождается не только движением личности к Абсолюту, но и движением от Бога к человеку.

В последнее время рассмотрение диалогических перспектив разворачивается в глобалистике, экологии, в культурологии, с познавательной иерархизацией структуры передачи смыслов.

Необходимо в этой связи создание ряда вводных условий, без которых какое-либо усвоение смыслов вообще невозможно, а усилия, связанные с передачей знания наталкиваются подчас на совершенно иные реакции оппонента. В данном контексте трансляция истины с необходимостью должна вписываться в этически последовательную установку, согласно которой каждого человека надо любить и уважать.

Можно даже сказать, что в данном случае речь идет о внутренней свободе лица, на которое воздействуют с заботой о том, чтобы его решение основывалось на самом лучшем распознавании ситуации, исключая эмоциональные нарушения, которые в своем крайнем случае возникают в связи с глубоким познавательным переживанием открывающейся истины. Такой взгляд является определенным вариантом взгляда о равенстве всех людей, исключаящим расистское, национальное, классовое, а также мировоззренческое презрение.

Можно, конечно, спорить о том, можно ли вообще трансляцию истины определять как нажим, а если так, то при каком понимании категории «нажима»?

Нам представляется, что существуют явления, которые можно обозначить как нежелание «открываться» на некоторые новые, даже очень обогащенные информации, стремление избежать суггестии, выстроить защиты или уклониться.

⁴ См.: Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1979. — С. 361—373.

Другим случаем оправданного нажима является нажим в конфликтной ситуации, вызывающий определенный ситуоминутный дискомфорт, но одновременно ведущий к равноправному интеллектуальному диалогу, который должен иметь место между всеми людьми как определенный вид сотрудничества.

Интеллектуальный диалог — это способ сосуществования, который обогащает познание путем обмена мнениями. Убеждение в том, что каждому человеку надо дать шанс истинного познания, вытекает из общечеловеческой доброжелательности. Если кто-то узнает истину, то потом может от нее отвернуться, но даже с помощью некоторого нажима можно приближать к истине каждого человека.

Диалог — это продолжающаяся неопределенно долгое время интеракция, в которой участвуют, по крайней мере, две стороны и в которой после определенного поведения одной из сторон наступает ответная реакция другой. Каждая из сторон интеракции отличается определенным способом давать ответы и формулировать проблемы.

Таким образом, в основе интеракции лежит определенный этос, посредством которого одна из сторон может влиять на этос другой стороны. Если в поведении одной из сторон присутствует определенная ценность, например уважение и терпимость к каждому человеку, то такая ценность поведения может быть воспринята другой стороной. Можно считать, что независимо от того, как одни люди отвечают на конкретное поведение других людей, возникает диалог ценностей, реализуемых в поведении, поскольку всегда, особенно в случае долгосрочных действий или деятельности более широкого масштаба, ценности, реализованные одними людьми, воспринимаются другими.

Так происходит интериоризация диалога, в зависимости от того, какие ценности победят в этих внутренних диалогах отдельных людей, иногда оказывающихся втянутыми в состояние противоречий, конфликта.

Диалог носит партнерский характер, предотвращающий конфликт, в следующей ситуации:

— интеракция совершается с помощью познавательных сообщений, являющихся формой аргументации, обнаруживающей цели и методы деятельности обеих сторон, а также при условии интеллектуальной, обоюдной критики с целью изменения программ деятельности;

— достижение партнерского диалога бывает порой очень сложным процессом, если какая-то сторона не открывается настолько, чтобы слушать высказывания другой стороны и серьезно к ним относиться. В подобном случае главную роль начинает играть такая форма нажима, которую мы называем засвидетельствованием ценности;

— в момент, когда появляются трудности со вступлением в партнерский диалог или когда одна из сторон не выполняет условий, необходимых для возникновения сотрудничества, вторая сторона как будто бы может чувствовать себя свободной от стремления к такому сотрудничеству. Она может тогда выключиться из диалога, занять пассивную позицию и перейти к другим занятиям, или же начать относиться к себе как к мученику, испытывая одновременно чувство превосходства над противником, что противоречит доброжелательности или самопожертвованию по отношению к оппоненту. Если мы доброжелательны, то мы не устанавливаем каких-либо жестких рамок, которые в случае, если другая сторона в них не помещается, могли бы оправдать наше равнодушие и хотя бы временное отсутствие стремления к достижению партнерского диалога;

— в случае невыполнения условий партнерского диалога, необходимо искать другие соответствующие ценности, которые могут проникнуть в сферу ее внутреннего диалога. Таким образом, доброжелательность ведет к находчивости в поиске форм ненасильственных действий;

— засвидетельствование ценностей — это такое поведение, которое наблюдателем, живущим в определенной культуре, может легко восприниматься и пониматься как реализация ценности. Роль свидетельства хорошо характеризуется английским изречением, которое гласит, что действия говорят громче, чем слова. Очень часто слова обесцениваются многословием, неправильным употреблением, шутками, отсутствием действующих на воображение примеров и т. д. Засвидетельствование (манифестация, практическое воплощение) ценности сообщает словам отчетливый смысл. Человек, который встречается с деятельностью, реализующей определенную ценность, начинает понимать этос партнера, а также те словесные формулировки, в которых он находит свое выражение.

Морально ценными установками, то есть установками, существенными для коллективной деятельности, в том числе и для диалога, являются справедливость, уважение к каждому человеку, а также снисходительность (мягкость, доброта). Это важные особенности человеческого поведения. Уважение к другим проявляет тот, кто не перебивает чьих-то высказываний, а также тот, кто не заставляет других делать что-то такое, что противоречит их убеждениям. Справедливость и снисходительность проявляет как тот, кто прощает вину, так и тот, кто не требует от слабых чрезмерных усилий.

Иной принципиальной установкой, обладание которой служит еще одним условием успеха ненасильственных действий, является вера в принципиальную способность каждого человека переживать духовные ценности, в особенности же переживать ценность справедливого поведения, поведения полного уважения и снисходительности. Такой верой в людей обладали все лидеры, применяющие ненасильственные средства, и эта вера обосновывала деятельность, которая без нее могла оказаться бессмысленной.

Вера создает познавательную ситуацию, соответствующую установке уважения к каждому человеку. Однако в культуре постмодерна и глобализации так необходимая артикуляция метода толерантного общения с помощью философского диалога настолько замкнулась в границах эгоистического «Я» и метафизике своеволия, что оказались не видны горизонты общих нужд и правил жизнедеятельности, а это в свою очередь подрывает традиционные моральные устои общества. Например, «в российских неолиберальных манифестах не сказано того, что отмечает Ю. Хабермас: воля автономного индивида, участника социального действия, должна быть доброй»⁵.

Следует указать на то, что особенностью современного мира является многообразие сторон существования: социокультурных укладов, способов жизнедеятельности, социально-политических условий. Естественно, подобное разнообразие содержит в себе конфликты и напряженности. По логике

⁵ Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность: Лекции и интервью. — М.: ИФ РАН, 1990. — С. 5; Федотова В. Г. Модернизация «Другой Европы» // Там же. — С.169.

же социально-исторического развития люди чаще стремятся к осознанию необходимости противостоять дезинтеграционным процессам ненасильственными способами. Когда главной потребностью людей становится обретение мира и согласия для своего выживания и полноценной жизнедеятельности, именно толерантность оказывается фактором снятия напряжения и недоговоренностей. Терпимое отношение к проявлениям «Другого» — это та культурная норма, которая делает реальностью результаты сотрудничества и общечеловеческих контактов.

Проблема толерантности вызревает в определенном опыте людей, и только под воздействием реальной заинтересованности прежде всего в том опыте, где эта проблема возникла, она может быть разрешена, обретая свойства предпосылки нравственных принципов, словесно интерпретированных на языке согласия.

Толерантность исходит из того, что не существует монополюльной мировоззренческой системы, так же как не существует совокупности общепринятых этических и нравственных принципов. Возможен выбор различных способов и средств действия. Этот выбор дискутируется объективно-историческими обстоятельствами и социокультурным потенциалом той или иной общности людей. Для того чтобы толерантность стала культурной нормой и действенным регулятором межличностного и международного движения людей к гармоничной целостности человеческого мира, необходима процедура гражданско-правовой легитимации.

Международный опыт кодификации и закрепления различных форм толерантного поведения уже имеется. Этому необходима широкая поддержка, прежде всего со стороны научной общественности, осмысливающей проблему толерантности в ее самых различных аспектах. Представления о толерантности в мировой культуре имеют богатую историю. Они связаны с процессами выделения родового человека из системы традиционных норм и установок в пространство социальной истории.

Конфликтность человеческого сознания и противоборство нормативно-регулирующих этических систем, с точки зрения ценностей культуры и социальной антропологии, наиболее остро проявились в процессе формирования мировых рели-

гий как новой духовной практики, предполагающей выработку убедительной аргументации. Созданные догматы веры требовали смирения и терпения в практике вероисповедания, и мы находим образцы такого поведения в наследии мировых религий. Сегодня прибавляется и геополитическая парадигма, требующая аналогичных поведенческих моделей: договора, согласия, уступок, примирения с чужой позицией, их легитимации, что является активным ценностным ориентиром в социальной реальности.

Толерантность в наши дни означает уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур существующего мира, форм самовыражения и способов проявления человеческой индивидуальности. Ей способствуют знания, открытость, диалоговое философское общение свободной мысли, совести и убеждений. Толерантность понимается нами как гармония в многообразии и есть не только моральный долг, но политическая и правовая потребность, — это ценность, которая делает возможной замену культуры войны, культурой мира.

Именно в таком понимании толерантность должны проявлять отдельные люди, группы и государства, так как «мы ничего не теряем, пока ведем переговоры». В этой связи бесценным оказывается философский диалог. Он интерпретирует понимание Мира, исходя из предельных закономерностей, которые существуют между миром и человеком на всех уровнях личностных переживаний мира и самого себя.

Знание, как средство идентификации и интерпретации, в силу того, что оно не может носить абсолютного характера, — имеет глубоко личностный смысл. Философ интерпретирует, учитывая весь социокультурный пласт эпохи, те ценности, которые носят общечеловеческий и индивидуальный характер, преломляя их через свое собственное миропонимание и мировоззрение. Поэтому точность здесь не может выступать в качестве единственного критерия адекватности, требует коллективной социальной артикуляции спорных вопросов.

Подводя итог, отметим, что именно в рамках философской диалогической парадигмы осуществляется обоснование метода толерантного общения как бесценного социального опыта человечества.

Русская философия: мир, общество, человек

Е. А. НИКИТИНА

кандидат философских наук

ОСОБЕННОСТИ ТРАКТОВКИ ЕДИНСТВА СОЗНАНИЯ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX ВЕКА*

ОЩУЩЕНИЕ, переживание фрагментарности, множественности распадающегося мира, «разорванности» бытия и собственного сознания, размышление человека о способах преодоления этого состояния, поиски утраченного единства с миром и с самим собой изначально сопровождают человеческое существование. В эпистемологии единство сознания находит выражение «как в единстве всех компонентов внешнего и внутреннего опыта в данный момент времени, так и в осознании единства переживаемого прошлого и настоящего»¹. Формальное единство сознания выражается в «Я», которое традиционно считается центром сознания.

Проблема единства сознания не является, как принято считать, исключительно современной, выражающей особое состояние культуры конца XX — начала XXI века — культуры постмодерна и массовизации. Это «вечный» философский вопрос, отражающий экзистенциальные противоречия человеческого бытия. Но трактовка данной проблемы и пути ее решения зависят от конкретно-исторических условий и философской системы, в рамках которой она обсуждается.

* Работа выполнена при поддержке РФНФ. Проект № 05-03-03134а.

¹ Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая. — М., 2001. — С.167.

Рассмотрим проблему единства сознания в русской религиозной философии XIX—XX веков, в частности в онтологической гносеологии (П. А. Флоренский, Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский, С. Л. Франк, Е. Н. Трубецкой и др.).

1. Онтологическая гносеология — исторический этап в становлении гносеологии, предшествующий ее выделению в самостоятельный раздел философского знания.

Специфика онтологической гносеологии состоит в определенном способе обоснования знания, при котором познание и знание определяются бытием. Сущность мышления состоит в том, чтобы мыслить бытие. Вначале задается некое знание о мире, а затем проясняется роль познающего субъекта по отношению к заданному миру. Онтологическая гносеология исходит из бытия, а не из субъекта.

Так, онтологический характер носила гносеология Нового времени (вплоть до конца XVIII века). В философии Декарта, например, мышление определяется тем бытием, которое оно мыслит, и в этом заключается его сущность. При этом важную роль в обосновании истинности знания играет существование Бога², которое, строго говоря, и является необходимым и достаточным условием достоверности субъективного опыта. В философии Спинозы мышление, познание также определяется структурой предмета, то есть тем, о чем мысль, а не субъективной структурой ума.

Приобретение гносеологией автономного характера связано, как традиционно считается, с ростом внимания философов XVII—XVIII веков к структуре сознания, субъективной реальности, к познавательным способностям человека. Символическим завершением этого процесса является «коперниканский переворот» Канта, в соответствии с которым строение и особенности познавательных способностей человека влияют на трактовку бытия. Онтология, следовательно, во многом конструируется в процессе познания. И это прямо

² На этот факт, в частности, обращает внимание в своих исследованиях П. П. Гайденко. См.: *Гайденко Пиама. История новоевропейской философии в ее связи с наукой: Учебное пособие для вузов.* — М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000; *Гайденко П. П. Научная рациональность и философский разум.* — М.: Прогресс-Традиция, 2003.

противоположный подход: познание определяет бытие³. Человек может познать лишь тот мир, который создал сам в процессе познания.

Вместе с тем отметим, что было бы существенным ограничением видеть в онтологической гносеологии лишь исторический этап становления теории познания. В современной эпистемологии также представлен данный тип обоснования познания, например в натуралистическом направлении⁴.

2. Специфика онтологической гносеологии в русской религиозной философии конца XIX — начала XX века определяется, как представляется, сочетанием нескольких факторов, влияющих на трактовку традиционных гносеологических проблем.

Прежде всего для русской религиозной философии конца XIX — начала XX века была характерна *непосредственная связь философских размышлений с проблемами практической морали, политики, культуры*. Гносеологическая проблематика погружается в культурно-исторический, социальный и личностный контексты познания.

Так, П. А. Флоренский (1882—1946) обсуждает гносеологические вопросы в контексте критики проблем, сопутствующих развитию западного индустриального общества. По мнению Флоренского, в современном обществе усложнение и специализация человеческой деятельности привели к тому, что цельная, целостная личность распадается. Ее место занимает частичный человек, человек-функция, способный воспринимать и осваивать лишь ту часть реальности, которая относится к задачам его деятельности.

Культура также приобретает фрагментарный характер, которому соответствует аналитический, рационалистический способ познания, господствующий в западной науке. Данный метод познания ограничен по своей сути, так как не позволяет познать жизнь во всей ее полноте. В нем мысль опирается исключительно на деятельность рассудка, игнорируя важные

³ В современной эпистемологии данный подход представлен, например, конструктивизмом.

⁴ Натурализм — это методологический подход, исходящий из биологической обусловленности познания. В соответствии с ним познание представляет собой процесс приспособления человека к миру.

внерассудочные компоненты познания мира (веру, интуицию и т. д.) и ценностно-смысловую сферу человека. Мышление утратило способность целостного восприятия мира, а взаимодействие человека и реальности свелось к контакту субъекта познания с познаваемым фрагментом реальности. Философское мышление тоже дифференцировалось, распалось на специализированные области философского знания, рассматривающие мир в различных аспектах (метафизика, гносеология, теодицея и пр.).

Другими словами, в западноевропейской культуре место целостного человека, познающего мир, занимает рационалистически сконструированный субъект познания, противостоящий реальности, осмысленной и понятой с точки зрения научной рациональности.

Вместе с тем процесс познания не только универсален, но и индивидуален. В познании участвует не абстрактный субъект, а личность со всем многообразием ее индивидуальных особенностей, потребностей, ценностей, с ответственностью за выбор. А эта сторона познания рационализмом не учитывалась.

Соответственно в русской религиозной философии, ищущей пути решения выявленных проблем, происходят методологические изменения в области теории познания, и складываются подходы, нацеленные на восстановление целостности и полноты познания человеком мира. Развиваются интуитивистские концепции познания (Франк, Лосский и др.). В теорию познания включаются принципы и понятия, соответствующие признанию участия целостного человека в познании. Флоренский, в частности, отмечал равноценность всех познавательных средств — рациональных и нерациональных, иррациональных и др.

Н. А. Бердяев (1874—1948), критикуя установки рационализма, также подчеркивал, что «философия должна преодолеть все искусственные перегородки между субъектом и объектом и вернуться к бытию и к живому опыту»⁵. Она должна исходить из живого, непосредственного, реального познания. Роль и функции познающего субъекта во многом определяются, задаются «изначальной реальностью бытия» (Бердяев).

⁵ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. — М., 1989.

Другими словами, гносеологическое отношение является частью общего отношения человека к миру и не может доминировать над всеми другими отношениями: ценностным, эмоциональным и др.

Вместе с тем, на данном пути преобразования гносеологии необходимо избегать крайностей, на что обращали внимание критики. Так, основатель феноменологии Э. Гуссерль (1859—1938) считал, что чрезмерное погружение философии в социально-культурную ситуацию своего времени превращает ее в мировоззрение того или иного времени (этот подход он называл историцизмом). Продолжая эту мысль, отметим, что философское познание в этом случае регрессирует к обыденному познанию. Рациональное начало в философии ослабевает, развивается гносеологический релятивизм, что закономерно ведет к утрате философией универсальных вневременных абсолютных категорий. В конечном итоге на этом пути гносеология постепенно будет терять свою самостоятельность и растворится в онтологии. Русской религиозной философии данного периода удалось, как представляется, избежать крайностей историцизма именно потому, что в ней имманентно содержится идея восхождения к вневременным абсолютным религиозным ценностям.

Другим важным фактором была нацеленность на *синтез науки, религии и философии в познании мира*. Установка на синтез научного и религиозного, рационалистического и мистического знания выражала стремление философов учесть всю полноту человеческого существования, желание не обеднять духовную природу человека отказом от чего-либо одного в пользу другого, сдержат бесконечное дробление знания, сопутствующее развитию науки. С. Н. Булгаков (1871—1944), например, подчеркивал, что «научное знание не суммируется ни в какой синтез, растущая специализация — вот закон развития науки. Наука сама не выберется из эмпирии, в которой все — множественность». Попытка мировоззренческого синтеза философии, теологии и науки содержится в философии Всеединства В. С. Соловьева (1853—1900). Соловьев стремился обновить, реформировать традиционное православие, включить в православие новейшие достижения естествознания, истории, философии. Разумеется, на пути синтеза знания

и веры существовало много сложностей и ограничений. Опыт синтеза не всегда был успешен, нередко приводил к эклектике. Сама идея синтеза во многом имела регулятивный характер, скорее показывала направление развития, чем была ясной методологической установкой. Но, как представляется, ее безусловная ценность состояла в развитии взаимопонимания между сторонниками различных путей познания истины.

На трактовку единства сознания в рассматриваемом направлении весьма существенное влияние оказала *идея Всеединства*, развиваемая в русской религиозной философии второй половины XIX — начала XX века. В частности, философия Всеединства Соловьева способствовала развитию интуитивизма С. Л. Франка (1877—1950), Н. О. Лосского (1870—1965).

В трудах Соловьева Всеединство понимается, прежде всего, как единство творца и творения, то есть Бога и сотворенного им мира. Созданный мир противоположен Богу, но должен эту противоположность преодолеть и достичь Всеединства, что возможно благодаря тому, что все существующее содержит в себе идею Всеединства. Посредником между всеединным сущим и реальным миром выступает мировая душа — София. Собственно, мировой процесс развития, по Соловьеву, и представляет собой непрерывное совершенствование мира, восхождение его по ступеням к Всеединству, Богу. «Двигателем» этого процесса, необходимым условием прогресса является человек, который также содержит в себе идею Всеединства и, осознав ее, начинает восхождение к совершенному бытию. Идеи Всеединства развивались также в философии П. А. Флоренского⁶.

Следующей, не менее важной особенностью русской религиозной философии данного периода, непосредственно связанной с философией Всеединства, было *стремление придать познанию нравственное измерение*. Строго говоря, именно религиозный характер философии и обусловил связь познания и нравственности. Так, Лосский подчеркивал, что реальная нравственная жизнь человека не может

⁶ См. об этом: *Акулинин В. Н.* Философия всеединства: от В. С. Соловьева к П. А. Флоренскому. — Новосибирск: Наука. Сиб. отд.-ние, 1990.

обойтись без опоры на нравственные Абсолюты⁷. Абсолютной ценностью является царство Божие, к которому поднимаются человек и человечество, нравственно совершенствуясь, желая достичь Божественной благодати. Пути познания и нравственного совершенствования во многом совпадают и пересекаются.

Отметим также явственно звучавшую в религиозной философии данного периода *идею проективного характера философии*. Философия должна быть проектом лучшего будущего, служить преобразованию реальности к лучшему на основе православных ценностей. Человек, совершенствующийся на пути восхождения к Всеединству, воссоединения с высшим единством, становится Богочеловеком, а человечество — Богочеловечеством. Онтология в данном случае является религиозной картиной универсума на основе философии Всеединства. При этом религиозный характер философии определяет для познающего субъекта и способ идентификации.

В целом нужно отметить, что мотив преодоления разобщенности, фрагментарности бытия, воссоединения знаний с активным действием, преображающим реальность к лучшему, восстановления цельности познания характерен для русской философской мысли того времени.

В данном контексте и осуществляется трактовка проблемы единства сознания. Обращение к проблеме единства сознания обусловлено задачами преодоления оппозиции «субъект — объект», свойственной западноевропейской рационалистической философии, преодоления понимания познающего человека как абстрактного «абсолютного наблюдателя» и учета в познании всей совокупности непосредственного живого опыта.

Обратимся к трактовкам единства сознания в работах русских религиозных философов конца XIX — начала XX века. Наиболее обстоятельное обсуждение этой проблемы содержится, как представляется, в трудах П. А. Флоренского.

⁷ Н. О. Лосский излагает основы своего этического учения в работе «Условия абсолютного добра: основы этики» (1949).

3. Флоренский: познание как преодоление «разъединенности» бытия

В философии Флоренского представления о единстве сознания эволюционировали вместе с гносеологической концепцией философа⁸.

В одной из ранних работ «Столп и утверждение истины» (опубликована в 1914 году), посвященной созданию теодицеи⁹, Флоренский пишет: «познание совершается любовью». Познание при этом понимается как разновидность общения с внешним миром, или, говоря современным языком, коммуникативное отношение. В процессе познания на основе любви, трактуемой как онтологическое чувство, создается единство познающего и познаваемого. Христианская любовь в данном случае выступает как условие и основание единства всех людей, а также единства людей и мира. Вместе с тем она позволяет человеку выходить за пределы своих физических и духовных границ и поддерживать существование Всеединства, в то время как личность, строящая отношения с миром на основе эгоизма, неизбежно теряет свое органическое и субстанциальное единство и разрушается.

На втором этапе философского творчества в циклах работ «Философия культа», «У водоразделов мысли» Флоренский исследует взаимоотношение человека и мира, ищет обоснование причин и целей бытия человека в мире, вводит понятие «антроподицея» как «оправдание человека». Центральным вопросом антроподицеи он считает христологический вопрос, то есть вопрос о видах и степени нисхождения Бога в человеческий мир.

Работы, объединенные в философском цикле «У водоразделов мысли» (часть 1)¹⁰, П.А. Флоренский называл конкрет-

⁸ Гносеология П. А. Флоренского рассматривается с различной степенью подробности в следующих работах: *Половинкин С. М.* П. А. Флоренский: логос против хаоса. — М.: Знание, 1989; *Лежнева В. В.* Критический анализ православной онтологии П. А. Флоренского / Ленинградский гос. пед. ин-т им. А. И. Герцена. — Л., 1986; *Воронкова Л. П.* В поисках истины и красоты: (Культурология П. А. Флоренского). — М., 1992 и др.

⁹ *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины / Соч. в 2 т. — Т. 1 — М.: Правда, 1990.

¹⁰ *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли / *Флоренский П. А.* Соч.: В 2 т. — Т. 2. — М.: Правда, 1990.

ной метафизикой в противоположность абстрактной рационалистической метафизике современной ему западноевропейской философии. В конкретной метафизике обсуждаются способы преодоления разобщенности, разъединенности бытия. Начальной деятельностью, в которой осуществляется воссоединение мира, является познание, за которым должен следовать этап активной преобразовательной человеческой деятельности, достраивающей мировое единство.

Какие преобразования — концептуальные и методологические — нужно, по мнению Флоренского, произвести в гносеологии, чтобы она смогла выполнить возложенную на нее задачу?

Прежде всего Флоренский показывает, что полноте жизни соответствует иной образ мышления, чем линейное, аналитическое мышление рационализма.

Жизненно-органическое единство естественного мышления. В методологическом предисловии к труду «У водоразделов мысли» Флоренский описывает мышление, которое вырастает из всей полноты жизни и ей соответствует. По сути, речь идет о естественном мышлении, не преобразованном рационалистическими процедурами, которые философ считает чем-то искусственным.

Реальное мышление включает в себя не только аналитическую деятельность рассудка, но и вчувствования, откровения, которые до-системны, до-научны. Живая мысль в процессе рождения имеет не линейное, а сетчатое строение, с бесчисленными узлами отдельных мыслей, связанных между собой цепочками невообразимых и далеких связей и ассоциаций. Подобная многочисленность и многообразность мысленных связей делает мысленную ткань крепкой, неразрывной, гибкой. Связующие отношения тут многократны, жизненно-органичны, в противоположность формальным, исчислимым и учитываемым связям рациональных систем. В процессе «естественного» мышления из любой точки этих мыслей, совершив круг, мы можем возвратиться к ней же. Естественное мышление — это круговое, «круглое», нелинейное мышление.

Флоренский считает незамкнутость мышления, его фрагментарность, многоцентровость, разорванность на отдельные ассоциативные и интуитивные круги и полукругия выраже-

нием естественного, живого характера мышления. Более того, человек и не должен вносить в мышление некоторый рациональный порядок и системность, ведь нельзя «домысливать» за природу и Бога. Мышление и познание, подчиненные требованиям логики и рассудка, носят, по мнению Флоренского, механистический характер, так как именно в механизмах одни части зависят от других ближайших присоединенных частей, в то время как в живом мышлении всякая часть, всякое суждение приобретают смысл лишь в качестве части целого, что присуще именно живому.

Данное мышление объективно, так как обусловлено познаваемой реальностью. Его направление задается и намечается из множества мыслей, возникающих в связи с познаваемым предметом, реальность при этом не искажается познающим субъектом. Метод познания определяется познаваемой реальностью, в то время как субъективное мышление фактически конструирует предмет познания, навязывает объективному миру субъективные формы и в этом виде познает его. В этом случае метод познания задается самим познающим.

Как видим, философ предлагает представить единство мышления иначе, чем формально-логическое единство и согласованность рациональных рассудочных категорий. Флоренский стремится найти и описать более глубокое единство сознания, выражающее жизненное единство. Оно носит другой характер, чем поверхностно наложенный рационалистический единый план, прикрывающий множество внутренних неувязок и представлений. Единство мышления рассматривается как процесс. Оно носит жизненно-органический, а не формально-логический характер.

Размышления о способах соединения внутреннего и внешнего, глубинном единстве мира, внутренней соотнесенности человека и мира приводят Флоренского к исследованию самостоятельной роли в познании различных органов чувств. Можно сформулировать методологический принцип, на основании которого философ осуществляет данное исследование.

Множественности форм бытия соответствует множественность форм познания. С точки зрения Флоренского, различие в чувствах обусловлено различиями в самой дейст-

вительности мира. Это означает, что существует внутренняя соотнесенность и единство человека и мира. Флоренский пишет об этом так:

метафизические плоскости спайности бытия выражаются в своеобразиях психологического устройства нашего опыта. В порядке онтологическом сказано было бы: метафизика производит психологию; в порядке психологическом, напротив: психология определяет наши метафизические построения. ... Антропология не есть самодовлеемость уединенного сознания, но есть сгущенное, представительное бытие, отражающее собой бытие расширенно-целокупное: микрокосм есть малый образ макрокосма, а не просто что-то само в себе¹¹.

Собственно, стремясь показать самостоятельное, особое место каждого из органов чувств, Флоренский осуществляет задачу восстановления их гносеологической равноценности.

Но тем не менее Флоренский все-таки выделяет из всех чувств два самых главных и значимых для человека — зрение и слух. Это наиболее далекие друг от друга, обеспечивающие наибольшую восприимчивость мира и наибольшую отзывчивость на воздействие мира чувства. (По мнению Флоренского, слух, звук, речь — это одно и то же.) Зрительные образы воспринимаются человеком как нечто внешнее по отношению к нему, тогда как звук — это проявление внутреннего существа бытия. Соответственно, звук воспринимается непосредственно, внутренним существом человека. Звук — это «душа вещей. Из души прямо в душу глаголют нам вещи и существа»¹². Зрение настроено на восприятие различия в вещах, а при помощи слуха и речи другие вещи воспринимаются как родственные части единого целого, как части Всеединства.

Конкретное единство познающего и познаваемого Флоренский видит в слове.

Слово как конкретное единство познающего и познаваемого. Слово — это посредник между внутренним и внешним миром, между познающим и познаваемым. Оно является универсальным способом выражения различных потребностей человека и максимально приспособлено для передачи смысла вовне. В формировании слова участвует весь целостный организм человека. Это и есть проявление

¹¹ Там же. — С. 34.

¹² Там же. — С. 35.

нашего существа вовне. В объяснении универсальности речевой деятельности Флоренский прибегает к понятию гомотипии, то есть функционального соответствия верхней и нижней части организма человека. Например, слову соответствует семя, говорение сравнимо с мужским началом, слушание — с женским, а действие слова на личность подобно оплодотворению.

Интересно, что слово Флоренский называет организмом. Оно «организует звук и сплавливает звуковые элементы, чем бы они ни были, в единое целое, и это целое, раз произведенное, устойчиво пребывает в мире, как некоторый индивидум, как некоторый организм»¹³. Как всякий организм, слово имеет, по образному сравнению Флоренского, «тело» (внешнюю форму) и «душу». «Тело» оно получает от родного народа как некоторый общезначимый, устойчивый, неизменный состав, благодаря чему и становится надындивидуальным явлением.

«Душа» слова, его внутренняя форма — семема — представляет собой оплотненный дух, духовный процесс, включая волю, сконцентрированный и осевший в слове. Семема изменчива, пребывает в некотором пассивном, бессознательном состоянии до тех пор, пока включение слова в речь не активизирует ее. Смысл слова при этом «оживает», и возможность воздействия, заключенная в слове, превращается в действительность. Сконцентрированная в нем воля народа направляется на объект, подчиняя и изменяя его.

Обратим внимание на тот факт, что Флоренский стремится осмыслить волю как неотъемлемый компонент познавательного процесса. Слово заставляет человека «пережить, перечувствовать и продумать последовательные слои семемы слова, устремляясь вниманием в намечаемую ею сторону и производя соответственное волеизъявление»¹⁴. В этом и состоит его магическое, преобразующее воздействие на жизнь. Причем Флоренский отмечал, что личное имя как творческая формула личности обладает еще большей степенью магичности. В христианстве Бог именуем, с этого все начинается, и христианство призвано исповедовать имя Христа.

¹³ Там же. — С. 258.

¹⁴ Там же. — С. 263.

Таким образом, слово, благодаря заключающимся в нем естественным энергиям и силам, воздействует на внешний мир как на живой организм, в результате чего происходит освоение предмета, объединение с ним. Флоренский отмечает, что данный процесс возможен в силу внутреннего единства мира как целого. Слова не являются при этом какой-либо новой самостоятельной реальностью в сравнении с внутренним миром человека и внешним миром, они выполняют функцию посредника между ними, обладая свойствами того и другого мира.

Вместе с тем слово мистично, так как именно через слово человек «усваивает» жизнь. Для понимания этой функции слова необходимо обратиться к проблеме соотношения значения и смысла, которую в более поздние времена в отечественной психологии разрабатывали Л. С. Выготский, А. Р. Лурия, А. Н. Леонтьев. Так, Леонтьев показывал, что природа значений содержится во всей совокупности человеческой практики, которая в идеальной форме входит в картину мира. Именно поэтому в значениях содержится возможность понимания людьми друг друга. Значения, попадающие к субъекту, индивидуализируются, возникают индивидуальные смыслы.

Итак, в философии Флоренского познание представлено как динамический процесс, в котором происходит движение от внутреннего к внешнему (от мысли к слову и бытию) и от внешнего к внутреннему.

Вместе с тем процесс познания, по мнению Флоренского, имеет еще одно измерение и дополнительные смыслы, связанные с символическим характером реальности и познания. В этом измерении объединяются и соотносятся между собой низшие и высшие пласты реальности.

Принцип символизма познания. Единство высшего и низшего. В конкретной метафизике Флоренского символ — одно из основных понятий. Мир, окружающий человека, все процессы и явления, а также познание представляют собой взаимосвязанные символы.

Символический характер познания проявляется в способе связи духовных и эмпирических объектов. По мнению Флоренского, не существует самостоятельных духовных начал и самостоятельных эмпирических объектов. Духовное выраже-

но в чувственном, чувственное одухотворено, это и есть выражение символичности¹⁵. Например, книга как символ. Можно увидеть в книге лишь бумагу и чернила — это «тело» книги. Но вместе с тем книга есть один из способов выражения и закрепления человеческой мысли. Очевидным и необъяснимым образом в ней высший пласт бытия, смысл связан с низшим пластом, «телом» книги, и разрушение одного из них ведет к разрушению другого.

Невольно вспоминается в этой связи известный пример К. Поппера, который он приводит как аргумент в пользу самостоятельности мира объективно существующих смыслов, который он называл «третьим миром», после мира физических объектов и духовного мира человека. Поппер предлагал различать субъективный способ существования знания и объективный, независимый от человека. Он считал, что всякая книга содержит знание вне зависимости от того, читает ее кто-то или нет, тем более что мало кто читает книги с пониманием и вдумчиво. Неверно думать, что книга без читателя — это лишь бумага, испачканная краской, и становится книгой лишь тогда, когда ее читают¹⁶.

Флоренский пишет: символы

суть органы нашего общения с реальностью, ими и посредством их мы соприкасаемся с тем, что было отрезано до тех пор от нашего сознания. Изображением мы видим реальность, а именем — слышим ее; символы — это отверстия, пробитые в нашей субъективности¹⁷.

Через символы мы познаем всеобщее и сущее, осуществляем восхождение к высшему как к сущему.

Вопрос о символе есть вопрос соединения двух бытий, двух пластов — высшего и низшего, но соединения такого, при котором низшее заключает в себе в то же время и высшее, является пронцаемым для высшего, пропитывается им¹⁸.

¹⁵ Г. Флоровский считает, что в данной трактовке символизма Флоренский фактически отступает от православия к платонизму, язычеству (см. работу Г. Флоровского «Пути русского богословия»).

¹⁶ В. А. Лекторский замечает по этому поводу в работе «Эпистемология классическая и неклассическая (2001), что научные, философские и другие тексты существуют, конечно, объективно, но весь их смысл без воспринимающего субъекта теряется.

¹⁷ Там же. — С. 344.

¹⁸ Там же. — С. 324.

Символы антиномичны, что свидетельствует об их жизненности и истинности. Символ, с одной стороны, отчужден от человека, с другой — принадлежит ему. Противоречивость выявляется при обсуждении любого предмета, и это является признаком объективности мышления. Так, человек — это одновременно микрокосм и макрокосм. Слово и магично, и мистично. Но противоречивость с необходимостью предполагает объединяющую деятельность, которая и осуществляется в процессе познания. Единство носит процессуальный характер.

Именно в речи происходит присоединение человека к надындивидуальному, соборному единству, «взаимопрорастание энергии индивидуального духа и энергии народного, общечеловеческого разума». В слове, синергетичном по своей природе, человек преодолевает свою ограниченность, выходит за свои пределы и соединяется с волей целого народа. В слове, пишет Флоренский, мы присоединяемся к Вселенскому Слову, Вселенскому Разуму, Вселенскому Деянию. Познание — это наименование.

Слово является символом, через символы и в символах мы познаем Всеобщее и сущее. Слова по мере нарастания символичности — это слово, затем имя нарицательное, имя собственное и, наконец, самое совершенное выражение символа — Имя Божие¹⁹.

Придание бытию символического характера выводит человеческое существование из горизонта языка с его исторически изменчивыми категориями к сферам транскатегориального бытия, высшего вневременного божественного бытия. Теперь человеческое бытие и история наполняются высшими смыслами и целями, приобретают направление развития. Бытие становится жизнью.

Познание при этом предстает как непрерывное «перетекание» и взаимодействие внешнего и внутреннего, высшего и низшего, прошлого и настоящего, индивидуального личностного «Я» и надличностного божественного Всеединства. Единство сознания в данном контексте тоже приобретает темпоральный и процессуальный характер. Объединяющую функцию выполняет именно временная составляющая. В субъективном выражении единство выступает как непрерывная смысловая реорганизация опыта, интерпретация.

¹⁹ Там же.

Соответственно возникает вопрос, с помощью каких познавательных способностей человек может наиболее адекватно воспринимать непрерывное и изменчивое? Подробно этот вопрос исследовался в работах Франка, Лосского. Приоритет в познании истины бытия отдается, конечно же, интуиции. Только с помощью интуиции человек может воспринимать живой процесс становления, охватывать, «схватывать» мир в его целостности и противоречивости, преодолевать рационалистические «барьеры», отделяющие его от жизни.

4. С. Л. Франк: познание как воссоединяющая активность

В основе философии Франка²⁰ лежит идея воссоединения цельности человека и мира, основанная на религиозном представлении о целостном совершенном бытии, распавшемся под влиянием зла и греха. Восстановление цельности бытия осуществляется в процессе познания.

Франк различает три вида познания — эмпирическое, рациональное и интуитивное, каждому из них соответствует определенная реальность — эмпирическая, вневременная идеальная реальность и реальность Всеединства. Эмпирическая реальность существует вне человека, и является, строго говоря, некоторым исходным материалом для познания. Человек, перерабатывая с помощью разума эмпирические данные, получает понятийное знание, открывающее ему вневременную идеальную реальность как вторую форму бытия.

В идеальной реальности все понятия и идеи находятся во внутреннем единстве, основанием которого является Всеединство, как третий вид бытия. Всеединство как металогическое, внелогическое единство постигается интуицией, переживанием и позволяет постичь предмет в его цельности и значимости, изнутри, «в силу объединенности с ним в общей жизни». Познание при этом является той воссоединяющей активностью, которая устанавливает актуальное единство познающего и познаваемого (внешнего и внутреннего).

²⁰ Основные работы С. Л. Франка, в которых обсуждаются вопросы онтологической теории познания, — «Обоснование интуитивизма (1904—1905)», «Предмет знания» (1915), «Душа человека» (1915), «Непостижимое» (1939) и др.

5. Н. О. Лосский: принцип «всепроникающего мирового единства» и интуитивизм

ЛОССКИЙ, осмысливая отношение субъекта и объекта познания, исходит из принципа «всепроникающего мирового единства», согласно которому субъект и объект познания находятся в отношении гносеологической координации, равны друг другу как однопорядковые объекты.

Познаваемый предмет, находясь вне познающего субъекта, одновременно внутренне присущ процессу познания, поэтому представлен субъекту не как символ или копия вещи, а как сама эта вещь. Познание объекта осуществляется путем интуиции, которую Лосский определял как «непосредственное обладание предметом в подлиннике». Такая позиция, по его мнению, позволяет преодолевать крайности материализма и идеализма.

В этом отношении представляют интерес размышления Лосского об основаниях абсолютной этики. Одним из условий абсолютной этики он называет такое строение мира, при котором личность находится «в теснейшей, интимной связи со всеми существами всего мира»²¹. И, далее: «все деятели всего мира тесно связаны друг с другом своими единосущием, благодаря которому все имманентно всему, все существует не только для себя, но и для всех остальных деятелей; всякая личность имеет в своем предсознании все содержание мира вместе с его ценностным характером не в виде субъективной копии, а в подлиннике; мало того, любой элемент мира она может осознать и даже опознать»²².

Каждое «Я» способно иметь в своем сознании в подлиннике страдания другого, чужого «Ты». Происходит это, по мнению Лосского, благодаря интуиции, возникающей на основе единосущия. Интуиция и позволяет созерцать чужое бытие в подлиннике и бескорыстно любить чужое бытие. Любовь — это кратчайший путь к конкретному единосущию, которое может быть лишь в Царстве Божиим.

При этом Лосский подчеркивает, что единосущие не означает полного тождества и слияния всех личностей, индивидуальность и самоценность каждой личности сохраняются.

²¹ Лосский Н. О. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. — М.: Политиздат, 1991. — С. 98.

²² Там же.

Философ утверждает, что при конкретном единосущии самостоятельность и свобода личностей

обнаруживается даже еще отчетливее в соборном творчестве путем внесения каждым соучастником индивидуального вклада в единое гармоническое целое подобно тому, как в хоре различия голосов, тенора, баритона, сопрано и т. д. с индивидуальными тембрами их, причем поют они не в унисон, а многоголосно, образуют органическое целое музыкального произведения²³.

По мнению Лосского, чувственная интуиция позволяет познать материальный мир, интеллектуальная интуиция — мир идей, а Абсолютное, Божественное Ничто как сверхмирное начало доступно лишь мистической интуиции.

Подводя *некоторые итоги*, отметим прежде всего несколько общих для большинства философов данного направления исходных гносеологических установок, задающих направление осмысления единства сознания в рамках онтологической гносеологии русской религиозной философии конца XIX — начала XX века.

Прежде всего это убежденность в существовании *внутреннего единства мира*. Трактовка единства мира обусловлена религиозным характером миропонимания. Сотворенный мир противоречив, множественен и разорван. Но, несмотря на это, всякая его часть является частью единого божественного бытия, Всеединства как причины и цели бытия²⁴.

Соответственно, *человек также исходно един с миром*. Данное единство может нарушаться, разрушаться, как это произошло в западной духовной культуре, где познающий субъект отделен от реальности, и противостоит ей. В русской религиозной философии ставится задача осмысления на концептуальном уровне возможности единства человека и мира. Она стремится восстановить равноценность и равноправие всех познавательных средств. О единстве человека и мира свидетельствует возможность его преобразования человеком на пути восхождения к высшим ценностям.

В гносеологии русской религиозной философии главное внимание уделяется *процессуальной стороне познания*, что во многом обусловлено религиозным характером философии.

²³ Там же. — С. 100.

²⁴ Вместе с тем хотелось бы обратить внимание на то, что данная трактовка единства мира отличается от канонической православной точки зрения, в соответствии с которой единство мира как соединение его праведной части с отпавшей греховной составляющей невозможно.

Свойственная всякой религии идея спасения побуждает человека выходить за пределы своего индивидуального бытия, за собственные границы, преодолевать эгоизм и стремиться к воссоединению с высшим единством.

В заключение выделим несколько общих положений, характерных для трактовки единства сознания в онтологической гносеологии русской религиозной философии конца XIX — начала XX века.

Единство сознания носит процессуальный характер; достижение единства сознания осуществляется в сфере взаимодействия человека и мира, что является следствием религиозного характера философии и одним из признаков неклассической теории познания.

Возможность достижения единства сознания обеспечивается существованием надличностного божественного первоначала, расположенного вне человека, вне познающего субъекта в объективном мире. Бог, божественное Всеединство является также «гарантом» достижения единства сознания, внешним «организатором» внутреннего опыта человека, целью нравственного совершенствования человека. Необходимым условием движения ко Всеединству в онтологической гносеологии русской религиозной философии конца XIX — начала XX века является наделенность каждого человека частью божественного, частью Всеединства.

Единство сознания — это длительность. Единство осуществляется как непрерывная смысловая реорганизация внутреннего духовного опыта на пути восхождения человека к Всеединству.

Психологически движение к Всеединству ощущается человеком как стремление к единой и полной истине. У человека существует потребность в познании «всецелой и вековечной истины» (Флоренский), единой истины, без которой он ощущает разорванность своего бытия.

В русской религиозной философии человек не просто познает мир, а целостным образом относится к нему, будучи с ним единым, пользуясь рассудком, верой, разумной интуицией, сердцем, переживанием мира, ощущением родственности этому миру. Возможность доступа к Всеединству достигается и обеспечивается посредством экстатического переживания, мистической интуиции, интуиции.

А. Е. КОЛОМЕЙЦЕВ,
кандидат философских наук

Л. Е. ЯКОВЛЕВА,
доктор философских наук

ИДЕЯ «ЛЮБВИ» В ЭТИЧЕСКОМ МИРЕ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

«**Б**ОГ жизни и бог смерти — один и тот же бог»¹. Эта истина характерна для мира природных организмов, где полнота жизненных сил индивидуально-го существа не есть его собственная жизнь, а есть жизнь чужая, жизнь равнодушного и беспощадного к нему рода, которая для него есть смерть. Здесь жизнь индивида не является целью рода, а существует лишь как средство для выживания последнего и обеспечения условий жизни родового существа — его питания и размножения, сохранения и защиты. Родовой эгоизм.

«Но если эта связь между рождением и смертью, между сохранением рода и гибелью особи есть закон природы, — утверждает Вл. Соловьев — то, с другой стороны, сама природа в своем поступательном развитии все более и более ограничивает и ослабляет этот свой закон; необходимость для особи служить средством к поддержанию рода и умирать по исполнении этой службы остается, но действие этой необходимости обнаруживается все менее и менее прямо и исключительно по мере совершенствования органических форм, по мере возрастающей самостоятельности и сознательности индивидуальных существ»².

Первичная непосредственность существования «я» есть жизнь общественного животного. Помимо физиологически-природного отношения полов, реализующегося в сексе, над человеком довлеет социально-нравственный закон, ограничивающий его половые влечения и определяющий их функции для социальной цели — образования семейного союза. Если бы

¹ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. — Т. 2. — М., 1988. — С. 521.

² Там же. — С. 521—522.

эти два фактора оставались единственными в организации поведения человека, то доминирующим, по мнению Соловьева, был бы фактор не естественно-социальный, а естественно-животный. Семья как форма объективации социально-нравственного закона коллективизации индивидов в субъективное целое есть ступень человеческого прогресса, но не его вершина. Здесь определены границы животного бытия человека, упорядочивающие его смертную жизнь, но не открывающие пути бессмертия. Индивидуальное существо так же истощается и умирает в социально-нравственном порядке жизни, как если бы оно оставалось исключительно под законом жизни животной.

«Но в человеке — пишет Соловьев, — кроме животной природы и социально-нравственного закона есть еще третье, высшее начало — духовное, мистическое или божественное. Оно и здесь, в области любви и половых отношений, есть тот “камень, его же небрегоша зиждущий” и “той бысть во главу угла”. Прежде физиологического соединения в животной природе, которое ведет к смерти, и прежде законного союза в порядке социально-нравственном, который от смерти не спасает, должно быть соединение в Боге, которое ведет к бессмертию, потому что не ограничивает только смертную жизнь природы человеческим законом, а перерождает ее вечною и нетленною силой благодати»³.

«Само по себе ясно, — полагает Соловьев, — что, пока человек размножается, как животное, он и умирает, как животное»⁴. От природы — любовь слепа. Как форма родовой воли она действует интуитивно и инстинктивно — посредством интеллектуального чутья и через прощупывание установок, намерений и замыслов другой воли. Деликатно и тактично. По запаху и на ощупь. Параболически говоря. Символия и симпатия. Интуицию здесь следует понимать как интеллектуальный совокупный опыт. Уроки жизни. Догадки и открытия. Сам. Инстинкт же действует, исходя из содержания родовой памяти — по наитию и в предвосхищении. Он автоматичен. Узнавание и доверие. Всем сердцем. Мой.

«В мире животных, — пишет Соловьев, — вследствие отсутствия у них собственного разумного сознания истина, реализующаяся в любви, не находя в них внутренней точки опоры для своего действия, может действовать лишь прямо, как внешняя для них роковая сила, завладевающая ими как слепыми орудиями для чуждых им мировых целей; здесь лю-

³ Там же. — С. 527.

⁴ Там же. — С. 522.

бовь является как одностороннее торжество общего, родового над индивидуальным, поскольку у животных их индивидуальность совпадает с эгоизмом в непосредственности частичного бытия, а потому и гибнет вместе с ним»⁵.

Непосредственность. Любого рода созерцание предполагает некоторые формы опосредования и опосредствования — через посредство — хотя бы в признаках видимости — отчетливости и ясности, а также в условиях отдаленности — объективности и независимости. Рацио. Различение. Понимание себя. «Сам» — это формула объективации «я» и «ты» для их отождествления. Субъективная непосредственность есть «я-во-мне», что обозначимо на языке «самости» как «сам-в-себе». Ауто. Чистое состояние «сам-в-себе» есть неозабоченный покой и бестекстовая воля. Нет задания. Ни тревог, ни забот. Нирвана: все — равны, все — равно, все — никто, все — ничто: яблоко = тыблоко. Ничто не имеет смысла. Никто не имеет значения. Нет различия. Равнодушие. Глубокий сон. Точечность бытия. Пустота воли. Пробуждение есть первое событие «для меня», голод и холод суть волнения «ничто-во-мне» как зло материи, а как «некто-во-вне» — оно есть агрессия и ярость. Чтобы быть — надо есть. Такова потребность воли физиологического организма. Выживает тот — кто умеет жить. Умное тело — индивидуальное и родовое. Ум человеческого рода как родового тела являет нам совесть как формулу всеобщего сознания и способ общинного существования — семьи и нации, государств и народов, всего человечества — через принципы симпатии и синергии — посредством действий и переживаний сотрудничества и содружества. Религио. Совесть задает свои каноны: «как должно быть» и «что хотелось бы». Повелительное и сослагательное наклонения. Пожелания и требования народной воли как субъективного фактора истории являются нравственными законами для поведения общественного индивида. В единстве — сила: это известно всем.

«Но для того чтобы индивидуальное существо нашло в истине — всеединстве — свое оправдание и утверждение, недостаточно с его стороны одного сознания истины — оно должно быть в истине, а первоначально и непосредственно индивидуальный человек, как и животное, не есть

⁵ Там же. — С. 505.

в истине: он находит себя как обособленную частицу всемирного целого, и это свое частичное бытие он утверждает в эгоизме как целое для себя, хочет быть всем в отдельности от всего — вне истины»⁶.

Естественная форма эгоизма — это детское состояние. Мать и сосунок. Большое видится на расстоянии: вблизи — оно обнюхивается и ощупывается. Мир букашки. Непосредственно. Непосредственность здесь топологична и являет себя в «нулевой» видимости и «тождестве» места. Видеть мир — глазами матери, утверждать себя — в ее «я» и посредством ее «Я». Без созерцания и без теории. Безотносительно и безусловно. Не по знанию мира, а по праву любви. Любовь матери. Здесь нет другого, все есть я. Становление субъективности как личного произвола. Что хочу — то и ворочу. Равнодушие и безразличие к другим. Но не только слепая любовь матери может культивировать эгоизм — существует и обратное. Заброшенные дети. Лишенность любви как душевного тепла и отсутствие любви как внимательной заботы являются естественным основанием для взросления эгоизма как формы зла. Остался только «я». Без вины — виноватый, чужой — среди своих. Не верь — не проси, не жалея — не надейся: все — чужие, все — враги. Главное — выжить. Жить — в отращивании к другим и ненависти ко всем — по законам вражды и злобы, зависти и мести. Детская трагедия — людская беда. Победа и спасение — в гуманной действенности любви. Будущее мира — во святости любви. Наставление на путь истинный — задача религиозной этики Соловьева.

«Существа этого мира только в том случае могут подняться до Бога, — излагает Н. О. Лосский нравственную суть учения Соловьева, — если они проникаются чувством совершенной любви, т. е. отрекаются от своего самоутверждения. Это самоотречение не приводит к потере индивидуальности. Наоборот, оно обнаруживает истинное “я” и совершенную жизнь в Боге. Существо, избирающее другой путь, а именно путь ненависти к Богу и соперничества с ним, вступает в область сатанинского бытия. Знакомая нам область земной жизни составляет среднее между этими двумя полюсами. Она наполнена существами, которые не борются против высшей цели их существования — разделения божественного совершенства. Эти существа пытаются разделить божественное совершенство без чувства совершенной любви к Богу, не подчиняя свою волю божественному провидению. Как бы то ни было, они руководствуются волей своего “я” и своим эгоизмом. Из истории грехопадения мы знаем,

⁶ Там же. — С. 504.

что это приводит к губительным последствиям. Отвергая добровольную покорность Богу, человек становится рабом природы, которая также подвержена глубоким изменениям. Существа, сохраняющие свою эгоистическую исключительность, становятся непроницаемыми по отношению друг к другу. Их жизнь строится на грубых принципах материального мира, допускающих внешние отношения и исключаящих внутреннее единство. Такая разобщенность существ неизбежно приводит их к гибели. Взаимоотношения людей складываются на основе борьбы за существование, которая порождает страдания. В такой жизни невозможно найти полноту бытия, а поэтому она никогда не дает удовлетворения⁷.

Кто успел — тот и съел: формула успеха разобщенного мира. Эгоизм потребительства. В материальной природе человека нет Бога, здесь есть лишь индивидуальный интерес. Участие в себе. Бог как истина всеединства проявляет себя в духовной природе человека — как исток его родового начала. Участие в другом. Общинный интерес. Надо только подняться «чуть-чуть» и стать выше «себя». По велению совести и зову сердца.

Бессовестность и бессердечность, безжалостность и бесчувственность суть естественные формы «ничто» эгоизма — как «тьма души», как «холод сердца», как «молчание совести». Но это — форма активного «ничто» как действующего «зла» — перевод добра в зияющую пасть и вечный зев: я есть — значит — хочу есть. Что естественно для грудного младенца — неестественно для взрослой особи. Ничто ничего не имеет — пустое место, у «ничего» нет «места в жизни» как «именного топоса». Бытие ничто суть нулевое событие. Вакуумное состояние. Пожирающее и сосущее. Превращение «есть» в «нет». Отрицание себя как ничто есть обретение имени: Я. Для другого. А не только — «я-в-себе» и «я-для-меня». Но чтобы различить себя, сначала надо найти себя. Интересы и склонности, призвание и назначение: «я-для-всех». Именно «я-для-всех» и есть моя «социальная истина». Именная и объективная. Бытие существует и есть — объективно, событие случается и имеет место — субъективно. Непрерывное событие — это моя жизнь, состоящая из впечатлений «во мне», имеющих смысл «для меня» — «я-в-я» — переживающий и понимающий. Но это — лишь чистый лист общественного бытия как «твои проблемы — твои трудности», где объективность моего бытия ничтожна и равна нулю — по вели-

⁷ Лосский Н. О. История русской философии. — М., 1991. — С. 113—114.

чине и значению. Найти себя в жизни означает обрести место своему имени на карте имен человечества: имею место быть — мое местоимение, мое имя суть «я-для-всех», имя — имяние — имущество есть индивидуальная собственность «моего-я» и общественная ценность «моего-топоса». На государственном языке под «топосом» обычно понимают «должность». Что умею — то и имею. По крайней мере — так должно быть. По совести. Любые выборы в обществе — это топологическая процедура распределения мест в социальной организации — по смыслу и замыслу, а любого рода конкурсы, соревнования, состязания — это топологическое расщепление социальной однородности — по значению и предназначению. Конструируем — «что нужно», демонстрируем — «что могу». «Нужное» затем вмещается как «должное», а возможности «могу» совмещаются с общественными «желаниями». Поголовная преступность в любой стране означает, что «нужное-для-правителей» не воспринимается как «должное-для-людей» — народ против государства; а отсутствие здоровых детей в обществе и ранняя смертность людей означают их отвращение и ненависть к организованной правителями жизни — лучше умереть, чем так жить. Социальный организм — это топологическое пространство «все-в-одном» — и его можно так скрутить, что там никого не останется. По крайней мере — в живых. При разрушенных отношениях и порванных связях. Бытие метрично, житие топологично — в добрых отношениях и любовных связях. Идеология любви — в совместном творчестве жизни — в семье и детях, в науке и искусстве, в инженерии и производстве. Любовь есть труд — труд по извлечению истины, добыче добра, оттачиванию совершенства. Топос «я» — это не чья-то роль в неведомой пьесе, а собственное авторство «я» — мое творческое место в жизни. Топос «я» совместим с другими топосами в целостной организации «Мы». Совпадение мыслей, психологическая совместимость, духовная близость, быть рядом или быть вместе — все это не измеряемо и не метрично, духовные «контакты» — непосредственно интуитивны и ситуационно топологичны. Поэтому сущность и истина для Соловьева — не в поисках онтологических законов бытия, а в определенной форме единства человеческой жизни, где главной формулой опосредования и опосредствования является любовь — в ат-

мосфере любви «плюс» средствами любви: в любви к другому — обретишь ты счастье свое. Такова суть лекарства от эгоизма.

Любовь к другому согревает душу, любовь к Богу воодушевляет разум, пробуждение любви есть просветление души: не люди — в жертву идеям, а идеи — в радость людям. Найти и различить себя в другом — божественная задача любви.

«Любовь есть самоотрицание существа, утверждение им другого, и между этим самоотрицанием осуществляется его высшее самоутверждение, — раскрывает смысл любви Соловьев. — Отсутствие самоотрицания, или любви, то есть эгоизм, не есть действительное самоутверждение существа, это есть только бесплодное, неудовлетворенное стремление или усилие к самоутверждению, вследствие чего эгоизм и есть источник всех страданий; действительное же самоутверждение достигается только в самоотрицании, так что оба эти определения суть необходимо противоположные себя самих. Итак, когда мы говорим, что абсолютное первоначало по самому определению своему есть единство себя и своего отрицания, то мы повторяем, только в более отвлеченной форме, слова великого апостола: Бог есть любовь»⁸.

Конкретность любви Соловьев определяет как «влечение одушевленного существа к другому для соединения с ним и взаимного восполнения жизни»⁹. Из обоюдности отношений он выводит три вида любви. Во-первых, любовь, которая больше дает, нежели получает, или нисходящая любовь. Во-вторых, любовь, которая больше получает, нежели дает, или восходящая любовь. В-третьих, когда то и другое уравновешено. В первом случае — это родительская любовь, которая основана на жалости и сострадании и включает в себя заботу сильных о слабых и старших о младших. Перерастая родственные отношения, она создает отечество и реализуется в патриотизме как любви к нему. Во втором случае — это любовь детей к родителям, которая покоится на чувстве благодарности и благоговения и порождает за пределами семьи представление о духовных ценностях. Любить и защищать. Чтобы быть патриотом и защищать отечество — сначала надо любить Родину. Любовь к Родине. Отечество защищает нас — Родину защищаем Мы. В разных лицах. Третий вид любви — любовь супружеская как любовь родителей друг к другу.

⁸ Соловьев В. С. Соч. — Т. 2. — С. 234.

⁹ Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. — Т. 10. — С. 236.

Родители и дети — любовь здесь — синтез слабости и силы: у детей — как поиск защиты и признак слабости, у родителей — как принцип защиты и признак силы. Семья. Не потому неравны — что не равны, а потому не равны — что неравны. «Ребенок непосредственно признает превосходство родителей над собою, свою зависимость от них, он чувствует к ним благоговение, и отсюда вытекает практическая обязанность послушания»¹⁰. Нравственное отношение детей к родителям, таким образом, не только не определяется равенством, но имеет даже прямо обратное значение — оно основывается на признании того, в чем эти существа неравны между собою, а именно: в данном отношении господствует чувство преклонения перед высшим и долг послушания ему. «Не в виде случайных фетишей и рукодельных идолов, а также и не в виде величественных или грозных явлений природы, а в живом образе родителей впервые воплощается для младенствующего человека идея Божества»¹¹. Религиозное и нравственное, по мысли Соловьева, совпадают в своем воспитательном становлении и развитии в душе ребенка. По своей первоначальной идее божество здесь имеет преобладающий характер Провидения. Сперва Провидение воплощается в матери. Объясняется это тем, что различные народы, как и отдельный человек, переживают на ранних ступенях — эпоху матриархальную, для которой значение матери и культ материнства являются преобладающими.

«Но с установлением патриархального родового быта роль Провидения сохраняется для матери лишь во время материальной зависимости детей от нее как от своей кормилицы и первой воспитательницы. Тут для ребенка мать есть единственное высшее существо; но, достигая сознательного возраста, он видит, что сама мать находится в зависимости от другого высшего существа — его отца, кормителя и защитника всей земли; он есть настоящее провидение, и на него естественно переносится религиозное почитание»¹².

Маму — любим, маме — верим, но все надежды — на отца. Дальнейшее образование самости суть — в уроках жизни: жизнь покажет «плюс» жизнь научит. Школа жизни. Обучение тому, что есть. Сама жизнь как главный ученый. Тогда

¹⁰ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. — Т. 1. — М., 1988. — С. 170.

¹¹ Там же. — С. 174.

¹² Там же. — С. 175.

наука — это то, чему можно научить, все остальное — творчество. Право на творчество индивидуальной жизни — в соответствии с истиной и верой — и есть, по Соловьеву, дар Божий. Инженерия жизни. Человек, вооруженный правом, верит в свою правоту. По справедливости. По совести. Наше дело — правое, мы — победим. Вера в себя как «частицу мы» дает человеку право — на личный провиденциализм и индивидуальный промысел. Сам себе — капиталист и рабочий. Под девизом: кто не учится работать руками — тот не учится думать головой. Право на обладание личной верой — протестантизм, дополняется в рационализме — правом на самостоятельность мышления и постижения истины, а в мировидении Соловьева человек достоин еще и права на промысливание — усматривание и продумывание — будущего, а также права на свое провидение его осуществимости — в угадывании ситуаций и опережении событий — через посредство предвосхищения и предупреждения хода жизни и ее испытаний как роковой судьбы: но — не из истины того, что будет как необходимость, а — из идеи, каким это должно быть — то есть — человек достоин права на собственный жизненный промысел как добычу жизни — по своему разумению и по законам совести, что есть — Божий план и замысел Божий. Обеспечение и обустройство жизни состоит не в объективном предсказании и предвидении ее будущего — что есть лишь условие, а в ее субъективном попечительстве — желании и стремлении сделать жизнь лучше — что и есть ее заповедный смысл. Высшая форма собственности — это собственная жизнь. Каждому — свое, а мне — мое. Моя жизнь: кому — «свой-в-доску», а кому — «мой-до-дыр». Производство жизни в ее совершенстве и полноте — главная задача человеческого существования — как домашний урок Бога. От знания того — что есть, к вере в то — что должно быть: от истины бытия и природы — к истине воплощения и жизни.

«Религиозная нравственность, как и нравственность вообще, — пишет Соловьев, — не есть подтверждение всего бывающего, а предписание одного, должного. Независимо от каких бы то ни было положительных верований и какого бы то ни было неверия, всякий человек, как разумное существо, должен признавать, что жизнь мира вообще и его собственная в частности имеет смысл, что, следовательно, все зависит от разумного высшего начала, силою которого этот смысл держится и осуществляется, а, признавая это, он должен ставить себя в сыновнее

положение относительно высшего начала жизни, т. е. благодарно предаваться его провидению и подчинять все свои действия “воле отца”, говорящей через разум и совесть»¹³.

Если любовь детей к родителям являет себя в благоговении, то форма любви родителей к детям определяется Соловьевым как жалость. Здесь «можно заметить; — пишет он, — что и родительская (особенно материнская) любовь, или жалость, представляющая первое коренное проявление альтруистических отношений, предполагает тоже неравенство, только в обратную сторону»¹⁴. Инстинктивная любовь матери к своим детям обусловлена фактом размножения и сменой поколений как законом, господствующим в жизни животной, но не долженствующим иметь такого значения в жизни человеческой. У животных последующее поколение прямо и быстро упраздняет своих предшественников и обличает в бессмысленности их существование, чтобы быть сейчас в свою очередь обличенным в такой же бессмысленности существования со стороны своих собственных порождений. Материнская любовь в человечестве, достигающая иногда до высокой степени самопожертвования, какую мы не находим в любви животной, есть остаток, несомненно пока необходимый, этого порядка вещей.

«Во всяком случае несомненно, что в материнской любви не может быть полной взаимности и жизненного общения уже потому, что любящая и любимые принадлежат к разным поколениям, что для последних жизнь — в будущем с новыми, самостоятельными интересами и задачами, среди которых представители прошедшего являются лишь как бледные тени. Достаточно того, что родители не могут быть для детей целью жизни в том смысле, в каком дети бывают для родителей. Мать, полагающая всю свою душу в детей, жертвует, конечно, своим эгоизмом, но она вместе с тем теряет и свою индивидуальность, а в них материнская любовь если и поддерживает индивидуальность, то сохраняет и даже усиливает эгоизм»¹⁵.

Однородность и равенство во взаимодействии между любящим и любимым, а также всестороннее восполнение в их единстве различающих их свойств — суть два основных условия, без которых невозможно решительное упразднение самости в полном жизненном общении с другим. Лишь сама

¹³ Там же. — С. 180—181.

¹⁴ Там же. — С. 171.

¹⁵ Там же. — Т. 2. — С. 509—510.

любовь родителей друг к другу может отвечать этим требованиям — и по силе чувств, и по конкретности предмета — а все другие роды симпатических чувств, хотя и важные для жизни человечества, не могут притязать на замену любви супружеской, которая есть любовь парная — половая. Полнота жизненной любви в семье имеет своим источником и основанием любовь супружескую — физическую и духовную — что организует семью как субъекта гражданского и нравственного значения. Благоволение и жалость в соединении с чувством стыда создают эмоциональную основу этого третьего вида любви. От *sexus* — к *genus*: смысл любви — в явлении нового человека. «Это следует понимать и в переносном смысле — как рождение нового духовного облика у человека, так и в прямом — как продолжение человеческого рода»¹⁶. Рождая себя — рождаем других. Ложь и зло эгоизма состоят в исключительном признании безусловного значения за собою и отрицании его у других: я — всё = все — ничто. Но разум показывает нам, что это неосновательно и несправедливо, а любовь прямо фактически упраздняет такое несправедливое отношение, заставляя нас не в отвлеченном сознании, а во внутреннем чувстве и жизненной воле признавать для себя безусловное значение другого.

«Познавая в любви истину другого не отвлеченно, а существенно, перенося на деле центр своей жизни за пределы своей эмпирической личности, мы тем самым проявляем и осуществляем свою собственную истину, свое безусловное значение, которое именно и состоит в способности переходить за границы своего фактического феноменального бытия, в способности жить не только в себе, но и в другом»¹⁷.

Я — последняя буква в алфавите. Эгоизм есть сила, непрерывно действующая во всех частностях и подробностях нашего существования, сила — не только реальная, но основная, укоренившаяся в самом глубоком центре нашего бытия и оттуда проникающая и обнимающая всю нашу действительность. Чтобы настоящим образом подорвать эгоизм, ему необходимо противопоставить такую же конкретную и определенную, все наше существо пронизывающую силу — все в нас захватывающую любовь. Похищение «я» и восхищение «мы»: любовь как идеальный метод абдукции. Похитить

¹⁶ Гулыга А. В. Философия любви // Соловьев В. С. Соч. — Т. 1. — С. 41.

¹⁷ Соловьев В. С. Соч. — Т. 2. — С. 507.

сердце, пленить душу, увести за собой. «Не-в-себе» и «сам-не-свой» — значит влюбленный. Обращение интровертного состояния в экстравертное есть квантовый скачок векторного потенциала Я — в намерениях~стремлениях~желаниях — от «для-себя», «к-себе», «в-себе» к «для-другого», «к-другому», «в-другом», от auto и ego к inter и unio. Семья есть союз между любящими, скрепленный не только любовью, но и надеждой и верой, что являет нам ее как единство и целостность рожденного субъекта. Пол — для жизни — это половина, цель жизни — единое целое. Любовь для жизни есть инструмент ее влекущего долженствования и сердечного переживания в поисках «я» и узнавании «того», что есть другое как «наша» имеющая смысл половина.

«То другое, которое должно освободить из оков эгоизма нашу индивидуальность, — поясняет свою идеологии сизигии Соловьев, — должно иметь соотношение со всю эту индивидуальностью, должно быть таким же реальным и конкретным, вполне объективированным субъектом, как и мы сами, и вместе с тем должно во всем отличаться от нас, чтобы быть действительно другим, т. е., имея все то существенное содержание, которое и мы имеем, иметь его другим способом или образом, в другой форме, так, чтобы всякое проявление нашего существа, всякий жизненный акт встречали в этом другом соответствующее, но неодинаковое проявление, так, чтобы отношение одного к другому было полным и постоянным обменом, полным и постоянным утверждением себя в другом, совершенным взаимодействием и общением. Тогда только эгоизм будет подорван и упразднен не в принципе только, а во всей своей конкретной действительности. Только при этом, так сказать химическом, соединении двух существ, однородных и равнозначительных, но всесторонне различных по форме, возможно (как в порядке природном, так и в порядке духовном) создание нового человека, действительное осуществление истинной человеческой индивидуальности. Такое соединение или по крайней мере ближайшую возможность к нему мы находим в половой любви, почему и придаем ей исключительное значение как необходимому и незаменимому основанию всего дальнейшего совершенствования, как неизбежному и постоянному условию, при котором только человек может действительно быть в истине»¹⁸.

Если демократия — это власть народа, то философия — это мудрость любви. В этом суть «софийного идеализма» Соловьева. Воля самой жизни — наше осознание истины: воля к жизни есть любовь к жизни, а сама жизнь «есть» только при наличии любви как «своего условия». Разумная интенция «это» как направленность человеческого сознания в естест-

¹⁸ Там же. — С. 508.

венном мире предполагает «вместе» как «здесь» и «теперь». Фиксация внимания на «этом» — в данный миг и заданной точке. В этом смысл физического взаимодействия. Дифференциальность. Различение и разность. В тождестве времени и места. Интеграция как отождествление и сумма — в разности времен и различии мест — возможна только для разумного существа. Мир воображения и духовная встреча. Волнение и переживание как факт психического взаимодействия.

«Даже и самое разумное сознание, прежде чем стать фактом в человеке, было только смутным и безуспешным стремлением в мире животных. Сколько географических и биологических эпох прошло в неудачных попытках создать мозг, способный стать органом для воплощения разумной мысли. Любовь для человека есть пока то же, чем был разум для мира животного: она существует в своих зачатках или задатках, но еще не на самом деле»¹⁹.

Любовь без разума слепа, доброта без разума пуста. Пустые пожелания. Любовь ведь зла — полюбишь и козла. В слепом влечении родового инстинкта. Быть разумным и обладать истиной для Соловьева — одно и то же. Истина любви как идеальная собственность, опредмеченная в идеалах как прототипах или архетипах духовной организации личности, являет себя для нас — в человеческом достоинстве. Похотливость эгоизма есть порок и зло, поскольку, реализуя себя в ненасытных потребностях и неудержимых желаниях, она лишает человека достоинства — самообладания и выдержки — как умения держать себя в руках и владеть собой. Бесноватость. Когда хотения доминируют в душе человека, они организуют его поведение как раба желаний и слуги беса. Безудержность и безрассудство.

«Для человека как животного совершенно естественно неограниченное удовлетворение своей половой потребности посредством известного физиологического действия, — пишет о наркомании секса Соловьев, — но человек, как существо нравственное, находит это действие противным своей высшей природе и стыдится его. Как животному общественному человеку естественно ограничивать физиологическую функцию, относящуюся к другим лицам, требованиями социально-нравственного закона. Этот закон извне ограничивает и закрывает животное отправление, делает его средством для социальной цели — образования семейного союза»²⁰.

¹⁹ Там же. — С. 512—513.

²⁰ Там же. — С. 526.

Семья как любовный синтез не есть механическое соединение лиц противоположного пола, а есть нарожденная единица жизни — парный субъект с собственной волей, своими задачами и целями. Стыд демонстрирует нам обратную сторону любви — как отвращение к себе — при нарушении границ дозволенного и отклонении от курса должного на жизненном пути. Преступить черту. Бесстыдство и беспутство суть социально-естественные пороки эгоизма. Преступление. Такова его истина. Такова его норма. Скромность человека есть социально-защитный механизм от соблазнов хотения и искушений желания в его жизненном стремлении к счастью — без учета абдуктивных свойств любви. Хотеть тоже надо уметь. Абстрактное мышление — мышление отвлеченное. Абдуктивное поведение — поведение увлеченное. Влечение. Libido. Спальня инстинктов и идей. Обворожительная внешность, чарующий голос, призывный взгляд — магия любви как притягательная и влекущая сила — либо пробуждающая экстаз преклонения «пред» идеалами истины-добра-совершенства, либо — побуждающая транс склонения «к» интересам корысти-выгоды-наживы. Всякий бывает — энтузиазм. Любовь к идее. Красивая жизнь — ведь — субъективное понятие. На вкус и цвет — товарищей нет. Самооценка эгоизма исходит из субъективной установки: положительно нравственным является то, что служит интересам волевого субъекта — для себя. Я. Семья. Нация. Государство. Партия. Класс. Делу пролетариата. Здесь нет судьи — совести, как и нет ее весов справедливости — вины и долга. Нет истины — которая в вине. Но нет вины — нет и стыда, а когда нет долга — то нет и ответственности. Преступление и наказание. Не пойман — не вор, не застукан — не виноват. Совесть расставляет все на свои места: «не так живи, как хочется, а так, как бог велит»²¹. Вина и стыд отводят нас посредством переживаний совести — от действия зловердства и злорадства как форм духовной организации эгоизма — «хорошо — когда другим — плохо, плохо — когда другим — хорошо»; а ответственность и долг инъектированы нам своей совестью — в сфере бытового сознания — как регуляторы и ограничители энергии свободы через осознание норм желаний и мер необходимости —

²¹ Народные пословицы и поговорки. — М., 1961. — С. 5.

«хорошо — когда другим — хорошо, плохо — когда другим — плохо». Разумная любовь есть свобода и выбор в глобальном деле человеческой любви — производстве добра и творчестве красоты. Восполнение живого содержания человеческой души — живым божественным смыслом. Хороша ли моя совесть или плоха — на все Божья воля, все есть дар Божий — свобода совести. Духовное сочетание, организующее полноту и цельность каждой из двух индивидуальностей в семейной любви, когда супруги во взаимовосполняющем и взаимодополняющем единстве составляют целое — «внутри» и «снаружи», — полагается главным в учении Соловьева о любви и носит наименование «сизигии». Красавиц много, а любимая одна. Любовное сочетание должно иметь целевое предназначение и предначертанный смысл.

«Задача любви состоит в том, — определяет Соловьев, — чтобы оправдать на деле тот смысл любви, который сначала дан только в чувстве; требуется такое сочетание двух данных ограниченных существ, которое создало бы из них одну абсолютную идеальную личность. — Эта задача не только не включает в себе никакого внутреннего противоречия и никакого несоответствия со всемирным смыслом, но она прямо дана нашей духовной природой, особенность которой состоит именно в том, что человек может, оставаясь самим собой, в своей собственной форме вместить абсолютное содержание, стать абсолютной личностью. Но чтобы наполниться абсолютным содержанием (которое на религиозном языке называется вечной жизнью или царствием Божиим), сама человеческая форма должна быть восстановлена в своей целостности (интегрирована)»²².

«Следует только хорошо помнить, — добавляет он, — что если действительность разумного сознания явилась в человеке, но не через человека, то реализация любви, как высшая ступень к собственной жизни самого человечества, должна произойти не только в нем, но и через него»²³.

Жить в мире и дружбе, любви и согласии — означает бытие в Боге. Бог здесь суть духовный топос всеединства Человечества. «Действительно спастись, — по мысли Соловьева, — т. е. возродить и увековечить свою индивидуальную жизнь в истинной любви, единичный человек может только сообща или вместе со всеми»²⁴. Совместная жизнь есть соитие воли. Сожительство как совокупность и совместность по произ-

²² Соловьев В. С. Соч. — Т. 2. — С. 513.

²³ Там же.

²⁴ Там же. — С. 538.

водству жизни как безусловной формы добра. Люди различны по форме и тождественны по своему нравственному содержанию: «Человек в своем разуме и совести как безусловная внутренняя форма для Добра как безусловного содержания»²⁵. Совесть являет нам божественную волю как ум родового тела — человечества — с присущими ему формами «софийного» сознания. «Наука» и «умение» понимаются Соловьевым в смысле «scientia», а «сознание» и «совесть» — в смысле «conscientia». Истина совести реализует себя в правилах общественного поведения и оценках общественного мнения.

«Нравственный долг религии требует от нас, — пишет Соловьев, — чтобы мы соединили свою волю с волею Божиею. Но воля Божия всеобъемлюща, и, соединяясь с нею или вступая с нею в действительное согласие, мы получаем тем самым безусловное и всеобщее правило действия. Понятие о Боге, выводимое разумом из данных действительного религиозного опыта, настолько ясно и определено, что мы всегда можем, если только хотим, знать, чего хочет от нас Бог. Прежде всего Бог хочет от нас, чтобы мы были сообразны и подобны Ему. Мы должны проявлять свое внутреннее сродство с божеством, свою способность и решимость к обладанию свободным совершенством. В виде правила это может выражаться так: имей в себе Бога»²⁶.

«Совесть как изначальное нравственное побуждение, — можно сказать пояснительными словами, — является врожденной; но благодаря внешнему влиянию может развиться или заглухнуть. Христианская этика рассматривает совесть как “окно, через которое проникает божественная воля” (Вюнш). Для Канта “авторитетный судия совести — это идеальная личность, которая сама себе создает разум”»²⁷. Идеальная личность, она же абсолютная, для Соловьева — это Бог. Эгоизм — это атеизм: сам себе — бог, сам себе — авторитет и судья. Эгоизм, индуцированный в особи, порождает отвращение к любви и ненависть ко всем формулам ее производства. Истина, добро и красота — все становится предметом дьявольского очернения и злобного презрения. Деньги и власть — предмет вожделения, насилие и секс — восторг восхищения. Это снаружи. Но есть и внутри. Жизнь

²⁵ Там же. — Т. 1. — С. 49.

²⁶ Там же. — С. 259.

²⁷ Философский словарь. — М., 2003. — С. 411.

эгоиста — это бесконечная тоска — по теплу, по ласке, по заботе. По открытости своей души и сердечному привечанию. Любовь есть лекарство от эгоизма, поскольку она пробивается к сердцу и снимает непроницаемость души. Ее неприкаянность.

«Ибо то зло, с которым сталкивается истинная любовь, зло материальной отдельности, непроницаемости и внешнего противоборства двух существ, внутренне восполняющих друг друга, — это зло есть частный, хотя и типичный случай общего извращения, которому подвержена наша жизнь, и не только наша, но и жизнь всего мира»²⁸.

Любовь — это труд. Через симпатию — к эмпатии. В любви не познают другого, а поверяют себя. По доверию и вере. Суженый. Поверенный. Любовь есть встреча в царстве Божием и соединение в Боге.

²⁸ Соловьев В. С. Соч. — Т. 2. — С. 538.

Т. А. АЛЕКСЕЕВА

ПРАВСТВЕННО-ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ СОЦИАЛЬНОГО ПРОГРЕССА В. С. СОЛОВЬЕВА И СОВРЕМЕННОСТЬ

НАСТУПИВШИЙ XXI век — время, когда многочисленные достижения науки и техники стали неотъемлемой частью жизни. Пространение получили многофункциональные компьютеры, глобальные средства связи, Интернет. Технизация многих областей человеческой жизнедеятельности проявляется сегодня в таких явлениях, как распространение масс-медиа, постоянное совершенствование разнообразных технических средств, появление различных средств дистанционного управления и обучения, возникновение новых биотехнологий и т. д. Современная техника намного упростила быт и увеличила досуг человека, открыла новые возможности познания. А ее применение для решения политических, экономических, социальных задач во многом способствует глобализации важнейших процессов жизни человеческого сообщества.

Однако можно ли утверждать, что прогресс, достигнутый в области науки и техники, характеризует прогрессивное развитие общества в целом? Факты свидетельствуют: несмотря на широчайшее распространение и усовершенствование различных видов техники, даже сегодня, на пороге третьего тысячелетия, нерешенными остаются такие проблемы, как возможность термоядерной войны, истощение природных ресурсов, угроза экологического кризиса. Многие исследователи отмечают формирование у современного человека потребительского отношения к жизни и окружающей среде, нежелание людей заниматься какую-либо трудовую деятельностью, усиление таких болезней общества, как алкоголизм, наркомания, преступность, падение приоритета семьи.

Указанные проблемы носят глобальный характер. Поэтому поиски путей их преодоления ведут ученые разных стран. В России, например, ученые из Барнаула А. В. Иванов, И. В. Фотиева, М. Ю. Шишин анализируют возможности формирования и перспективы новой духовно-экологической цивилизации¹. В Германии профессор Тюбингенского университета Ханс Кюнг и его последователи ведут активную пропаганду проекта «Мировой этос»². Автор и участники проекта пытаются определить, на каких единых нравственных принципах должна основываться общечеловеческая цивилизация будущего. Рассматривая наиболее острые проблемы современности, и те, и другие подчеркивают, сколь необходимо для их разрешения соблюдение человеком определенных нравственных норм.

В отличие от господствовавших долгое время убеждений в том, что основными факторами прогресса являются развитие науки и техники, рост материального производства, в их представлениях доминирует уже нравственная составляющая. Появляется новое видение социального прогресса, согласно которому основу прогрессивных изменений составляют духовное совершенствование человека и его высоконравственное отношение к окружающему миру.

Такие представления тем более оправданы, что прогресс, в отличие от эволюции, обусловленной объективными законами, есть развитие, к которому, прежде всего, человек стремится сам и которого достигает своими усилиями.

Столь пристальное внимание нравственному фактору прогресса уделяется не только современными учеными. Так или иначе зависимость прогрессивных изменений в жизни общества от человеческой нравственности уже рассматривали в своем творчестве И. Кант, Ж. Кондорсе, М. Вебер, А. Швейцер, В. С. Соловьев, Н. К. и Е. И. Рерихи, П. А. Кропоткин, Д. Л. Андреев и др.

Например, А. Швейцер в своей работе «Культура и этика» отмечал, что характерная для западноевропейской филосо-

¹ См.: Иванов А. В., Фотиева И. В., Шишин М. Ю. Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы. — Барнаул, Изд-во Алтайского ун-та. 2001.

² См.: K \ddot{u} ng H. Projekt Weltethos. — M \ddot{u} nchen; Z \ddot{u} rich, 1990; K \ddot{u} ng H., Kuschel K.-J. (Hg). Wissenschaft und Weltethos. M \ddot{u} nchen, 1998.

фии Нового времени вера в прогресс основана не на углубленном этическом мышлении, а на достижениях теоретического познания и практики. Считая такое основание недостаточным, Швейцер писал о необходимости поисков онтологического обоснования этики или, другими словами, деятельности на общее благо, являющейся, с его точки зрения, основной движущей силой социального прогресса. По мнению ученого, начиная с Нового времени, перед философией стояла задача — «переосмыслить миро- и жизнеутверждение, порожденное восторгом перед достигнутыми успехами теоретического познания и практики, превратить его в углубленное, вытекающее из мышления об универсуме и человеческом бытии миро- и жизнеутверждение и на этом фундаменте возвести здание этики»³. Анализируя произведения таких западных философов как И. Кант, Г. Гегель, Л. Фейербах, О. Конт, К. Маркс, А. Шопенгауэр, Э. Гартман, А. Бергсон и др., Швейцер приходит к выводу о том, что даже к середине XX века создать «властно требуемое временем убедительное этическое мировоззрение» так и не удалось. В продолжении этих поисков видит Швейцер главное предназначение современной ему философии.

Не умаляя достижений западноевропейской философии, следует подчеркнуть, однако, что все философские искания не исчерпываются исключительно работами западных авторов. Поэтому, если бы Швейцер мог обратиться к творчеству таких русских философов, как В. С. Соловьев, Н. К. и Е. И. Рерихи, Д. Л. Андреев, он наверняка нашел бы ответ на задачу, которую ставил перед философией. Именно в работах этих мыслителей можно найти объяснение этики, вытекающее из глубоких представлений об универсуме, а также этическое обоснование прогрессивных изменений в социальной жизни⁴.

Одной из первых таких теорий является основанная на понимании универсума как Абсолютного Добра и его проявлений нравственно-философская концепция социального прогресса русского религиозного мыслителя В. С. Соловьева.

³ Швейцер А. Культура и этика. — М.: Прогресс, 1973. — С. 158.

⁴ См.: Волгин О. С. Оправдание прогресса: Идея прогресса в русской религиозной философии и современность. — М.: Изд-во РУДН, 2004.

По справедливому замечанию В. К. Кантора, Соловьеву вполне удалось

выступить с концепцией не вражды между классами (как Маркс и его последователи), не с отрицанием существующей церкви (как Толстой), не с идеей ниспровержения существующего строя (как русские демократы), не с отрицанием культуры и цивилизации (как Нечаев и Ткачев), не с отрицанием Европы (как Данилевский и поздние славянофилы), но и не с отрицанием России⁵.

Следуя своей теории всеединства, в основу которой было положено понятие добра, Соловьев попытался найти «такую результирующую мирового процесса, которая без насилия и крови, разрешила бы европейские, а стало быть, и мировые проблемы...» Поискам этой результирующей посвящены многие работы Соловьева: «Философские начала цельного знания», «Чтения о Богочеловечестве», «Духовные основы жизни», «История и будущность теократии», «Россия и Вселенская церковь»⁶. Завершило искания ключевое произведение философа «Оправдание добра. Нравственная философия», в котором вся мировая история впервые была рассмотрена как состоящий из определенных стадий процесс нравственного совершенствования человечества⁷.

Подобно Канту, Соловьев утверждал безусловное начало нравственности. Но, будучи философом религиозным, фактически отождествлял это начало с Богом:

В чистом своем виде религиозное состояние сводится окончательно к радостному ощущению, что есть существо бесконечно лучшее, чем мы сами и что наша жизнь и судьба, как и все существующее, зависит именно от него, — не от чего-то бессмысленно-рокового, а от действительно и совершенного Добра, — единого, заключающего в себе все⁸.

Именно это Абсолютное Добро, по Соловьеву, является причиной первичной нравственности, изначально заложенной в духовной природе каждого человека и проявляющейся в таких его чувствах, как жалость, стыд и благоговение. Такую

⁵ Кантор В. К. Владимир Соловьев: имперские проблемы всемирной теократии // Вопросы философии. — 2004. — № 4. — С. 126—127.

⁶ См.: Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. — М.: Мысль, 1988; Соловьев В. С. Россия и Вселенская церковь. — Минск: Харвест, 1999, а также Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. — М.: Прогресс, 1990.

⁷ См.: Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия. — М.: Республика, 1996.

⁸ Там же. — С. 175.

естественную нравственность философ определяет как реакцию духовной природы на угрожающие ей подавление и поглощение со стороны эгоизма и низших страстей. Однако отмечает, что «оставаясь неопределенною в своей действительной силе и объеме, она не может сама по себе обосновывать нравственный порядок в человечестве»⁹. «Между тем, — читаем мы дальше, — разум человека, так же прирожденный ему, как и нравственные чувства, изначально предъявляет и к нравственной сфере свое требование всеобщности и необходимости»¹⁰. Согласно Соловьеву, разум выводит из первичных данных нравственности определенные принципы, которые затем становятся общественным достоянием и в той или иной мере влияют на отношения между людьми. Философ не представляет нравственного развития человека без его взаимодействия с общественным окружением: «Общественность не есть привходящее условие личной жизни, а заключается в самом определении личности, которая по существу своему есть сила разумно-познающая и нравственно-действующая, а то и другое возможно только в образе бытия общественном»¹¹. Таким образом, жизнь человека и жизнь общества у Соловьева неразделимы:

Все, что есть в жизни общей, непременно так или иначе воздействует на единичных лиц, усвоется ими и только в них и чрез них доходит до своей окончательной действительности, или завершения; а если смотреть на то же самое дело с другой стороны — в жизни личной все действительное ее содержание получается чрез общественную среду и так или иначе обусловлено ее данным состоянием. В этом смысле можно сказать, что общество есть дополненная или расширенная личность, а личность сжатое, или сосредоточенное общество¹².

Поэтому, рассуждая о ходе исторического развития, философ выделяет три главных последовательных ступени человеческого сознания и жизненного строя: родовую, ушедшую в прошлое, хотя и сохраняющуюся в видоизмененной форме семьи, национально-государственный строй, характерный для настоящего, и «всемирное обобщение жизни» как идеал будущего.

⁹ Там же. — С. 86.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. — С. 203.

¹² Там же. — С. 204.

Согласно убеждениям философа, на каждой ступени общественного развития

общество по своему существенному содержанию есть нравственное восполнение или осуществление личности в данном жизненном круге; лишь объем этого круга не одинаков: на первой ступени он ограничивается для каждого своим родом, на второй — своим отечеством, и лишь на третьей личность человеческая, достигшая ясного сознания своей внутренней бесконечности стремится соответствующим образом осуществить ее в совершенном обществе с упразднением уже всяких ограничений не по содержанию только, но и по объему жизненного взаимодействия¹³.

Таким образом, общество, по Соловьеву, на каждом этапе исторического процесса является своего рода воспитателем, способствующим пробуждению и расширению нравственного сознания человека.

Существует и обратная связь:

Когда единичные лица, более других одаренные или развитые, начинают испытывать действие общественной среды не как осуществление и восполнение их жизни, а лишь как внешнее ограничение и препятствие для их положительных нравственных стремлений, тогда они становятся носителями высшего общественного сознания, которое стремится затем к воплощению в новых соответствующих ему формах и порядках жизни¹⁴.

Благодаря именно таким личностям и осуществляется общественный прогресс. Следует подчеркнуть, что общественный прогресс, в представлениях Соловьева, достигается непрерывным деятельным нравственным совершенствованием на пути к Абсолютному Добру:

Цель исторического делания именно и состоит в окончательном оправдании добра, данного в нашем истинном сознании и высшей воле; весь исторический процесс вырабатывает реальные условия, при которых добро может стать действительно общим достоянием и без которых оно не может осуществиться. Все историческое развитие — не только человечества, но и физического мира — есть необходимый путь к совершенству¹⁵.

Анализируя исторический процесс с нравственно-философских позиций, Соловьев пишет: «Впервые нравственное значение и достоинство человека проявляется в родовой жизни. Здесь мы находим зачаточное воплощение или организацию всей нравственности: религиозной, альтруистической и

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. — С. 206.

¹⁵ Там же. — С. 180.

аскетической»¹⁶. На этом этапе она проявляется в правилах родового общежития: почитании предков, взаимопомощи родичей, ограничении чувственности браками. Причем эти правила, по Соловьеву, не есть нечто чуждое, извне налагаемое на личность вопреки ее природе, — они только придают «определенную объективную и постоянную форму внутренним мотивам личной нравственности». Выполняя такие правила, человек совершенствуется; растет его внутреннее значение и личное достоинство; обеспечиваются дееспособность и нравственное развитие общества.

Рассматривая переход к следующей ступени — национально-государственному строю, Соловьев отмечает: «Совершившееся расширение нравственного кругозора, с одной стороны, и познанные выгоды совокупного действия — с другой, побуждают многие племена сначала приступать к временным, а потом входить в постоянные союзы между собою»¹⁷. При этом философ убежден:

Если в родовом союзе, в его нравственных условиях и учреждениях человеческая личность может лучше осуществлять свое внутреннее достоинство, нежели в состоянии звериного обособления, то уже исторический опыт показывает, что дальнейшее ее развитие и совершенствование требует тех более сложных условий, которые создаются лишь в образованных государствах¹⁸.

Вот как описывает Соловьев сам процесс перехода:

Прогресс общества не есть дело безличное. Столкновение предприимчивой личности с ее ближайшей общественной средой приводило к основанию более обширного и значительного отечества. Носители сверхродового сознания или, точнее, полусознательного стремления к более широкой нравственности и общности, чувствовавшие себя тесно в родовом быту, разрывали с ним связь, собирали вокруг себя вольную дружину, основывали города и государства¹⁹.

Именно национально-государственный строй, по мнению философа, обеспечивает на определенном этапе исторического развития многообразные возможности для всестороннего совершенствования человека: «Все, чем мы питаем свою духовную природу, все, что дает красоту и достоинство нашей

¹⁶ Там же. — С. 206.

¹⁷ Там же. — С. 208.

¹⁸ Там же. — С. 210.

¹⁹ Там же. — С. 211.

жизни в области религии, науки и искусства, все это выросло на почве образованного общежития, обусловленного государственным порядком, — все это создано не родом, а отечеством»²⁰. На этом этапе, согласно Соловьеву, происходит дальнейшее нравственное развитие человека и общества:

С установлением национально-государственного строя нравственный кругозор личности, область применения ее добрых чувств и правильного упражнения ее деятельной воли, несомненно, расширяется существенным образом. Представления о божестве обобщаются и возвышаются, происходит некоторое религиозное развитие. Альтруизм, или нравственная солидарность с другими человеческими существами не только возрастает количественно, или в своем объеме, но возвышается и качественно, теряя преобладающий характер природного инстинкта, обращаясь на предметы невидимые, идеальные: отечество, государство²¹.

На этом этапе, по Соловьеву, возникают такие проявления нравственности, как патриотизм и гражданская доблесть. Образуется более широкая, «собирательная нравственность», а общественное целое «оказывает прямое воздействие не на лучших только, но и на средних и даже на плохих людей, входящих в его состав».

Однако, подчеркивая несовершенство национально-государственного строя, заключающееся в «превознесении закона государственного над законом нравственным» и в принудительном характере «собирательной нравственности», Соловьев пишет: «Чтобы возвыситься над принудительной формой общественной нравственности, дикое человечество должно пройти через нее, — чтобы перерастить деспотизм, оно должно пережить его»²². Поэтому национально-государственный этап не является, по Соловьеву, ни совершенным, ни заключительным. Каким же видится философу дальнейший ход исторического процесса?

На следующем этапе, по Соловьеву, «собирательная нравственность» отдельных государств перерастает в нравственность общечеловеческую. Поэтому, говоря о «всемирном обобщении жизни», философ имеет в виду прежде всего особую форму нравственной организации общества. Вот как рассуждает он о переходе к этому этапу:

²⁰ Там же.

²¹ Там же. — С. 216.

²² Там же. — С. 219.

Если бы все люди и народы были истинно благочестивы, т. е. почитали своим собственным благом единое Абсолютное Благо и Добро, то есть Бога, то они, очевидно, были бы едины между собою, а будучи едины или солидарны друг с другом в Боге, они, очевидно, жили бы по-Божьи, — их единство было бы вместе с тем и святостью. Действительное же человечество, не сосредоточенное и не поднятое единым абсолютным интересом к Богу, рассеяно в своей воле между множеством относительных и бессвязных интересов; отсюда фактическая рознь и распадение, а на основе дурного факта не могут произойти акты добра, а потому деятельность распавшегося человечества может приводить только к греху. Поэтому нравственная организация человечества должна начинаться с объединения его по существу и освящения его деятельности²³.

На этой ступени церковь, государство и общество становятся, по сути, формами нравственной организации человечества. При этом церковь должна организовывать основной нравственный мотив благочестия, определяющий должное отношение человека к абсолютному началу, государство — жалость, определяющую его должное отношение к ближним, а общество — его нравственное отношение к низшей природе (своей и внешней). Меняется на этом этапе и сам человек. Воздержание по отношению к материальной жизни становится нормой его поведения. При этом «требуется вовсе не отречение человека от внешнего воздействия на природу и культурного труда, а только перестановка жизненных целей и волевого центра тяжести»²⁴.

На этом этапе, так же как и на предыдущем, предводителями общества становятся личности, достигшие максимального нравственного совершенства: первосвященник церкви — «вершина благочестия», государь христианский — «вершина милости и правды» и истинный пророк — «вершина стыда и совести».

На этой ступени человечество преодолевает «собирабельное зло» — безнравственные отношения между различными народами, между обществом и преступником, между различными общественными классами»²⁵. Следование духу Абсолютного Добра становится нормой личной и общественной жизни.

²³ Там же. — С. 374.

²⁴ Там же. — С. 399.

²⁵ Там же. — С. 258.

Таким образом, общественный прогресс, по Соловьеву, состоит в осуществлении постоянной совершенствующейся связи, как внешней, так и внутренней, между человеческой жизнью и Абсолютным Добром.

Не последнюю роль в осуществлении этого процесса Соловьев отводит нравственной философии, на которую возлагает задачу определения конкретных форм нравственной организации общества и которой «предстоит определить и выяснить в условиях исторической действительности должное взаимоотношение между всеми основными элементами лично-общественного целого согласно его окончательной норме»²⁶.

Говоря о нравственно-философской концепции социального прогресса Соловьева, необходимо подчеркнуть: важнейшее достижение философа, состоит прежде всего в том, что он впервые на примере мировой истории рассмотрел зависимость прогрессивных изменений в социальной жизни от человеческой нравственности. Во-вторых, он сумел предвидеть те тенденции к глобализации и синтезу, которые можно наблюдать в наши дни. В-третьих, Соловьев ввел понятие «нравственная философия». Так он обозначил ту область философии, которая, в отличие от этики в общепринятом смысле, «не только совместима с детерминизмом, но даже обуславливает собой высшее обнаружение необходимости». Главной задачей нравственной философии Соловьев считал представление идеи добра таким образом, чтобы эта идея «могла с полной внутренней необходимостью определять (детерминировать) сознательный выбор человека в ее пользу»²⁷. В рамках указанной нравственно-философской концепции философом были рассмотрены такие понятия как добродетель, семья, труд, подвиг, человеческое достоинство. Соловьев подчеркивал, что только следование духу Абсолютного Добра делает добро, осуществляемое человеком настоящим. Как только глубокая внутренняя связь человека с первоисточником нравственности утрачивается, добро, совершаемое им, становится формальным, лишенным своей неотъемлемой сути, превращается в действия не во имя Добра и теряет смысл. Такая ситуация описывается философом в работе «Три разговора» в главе «Краткая

²⁶ Там же. — С. 236.

²⁷ Там же. — С. 73.

повесть об антихристе». Действия главного персонажа повести по форме были похожи на добро, но не основывались на благоговении перед Богом, сострадательном отношении к ближним, признании и стыде своего несовершенства. Результат жизнедеятельности антихриста — крушение дьявольской империи. Философ как бы предупреждал, что такое формальное добротворчество, сколь бы высоким ни был социальный статус его осуществителя, — это не путь прогресса.

Хорошей иллюстрацией к представлениям Соловьева о прогрессе служит другое его произведение — «Тайна прогресса», в котором приводится притча о заблудившемся в лесу охотнике, перенесшем через широкий бурный поток встреченную на пути немощную старушку. Повинуясь велению сердца, охотник почтительно отнесся к ее седине, пожалел ее, постыдился ее отвергнуть. Только так сумел он изменить свою жизнь к лучшему. В этой работе Соловьев проводит аналогию между действиями героя притчи и правильным отношением человека к ояравдывающему добро историческому опыту, «священной старине предания»: «Вместо того, чтобы праздно высматривать призрачных фей за облаками, пусть он потрудится перенести это бремя прошедшего через действительный поток истории. Ведь это единственный для него исход из его блужданий, — единственный, потому что всякий другой был бы недостаточным, недобрый, нечестивым: не пропадать же древнему человеку!», — и делает вывод: «Спасающий спасется. Вот тайна прогресса, другой не и не будет»²⁸.

Возвращаясь к глобальным проблемам современности, решение которых, действительно, во многом зависит от того, каких нравственных принципов придерживается в своей жизнедеятельности человек, следует подчеркнуть, что нравственно-философские идеи Соловьева обретают сейчас особую значимость. Словно предвидя будущее, уже более 100 лет назад выдающийся русский мыслитель, рассуждая о прогрессе, концентрировал внимание вовсе не на научно-технических и экономических его характеристиках. В первую очередь, он призывал помнить о непреходящих нравственных основах, неизменное следование которым во все времена направляло человека на спасительный путь.

²⁸ Соловьев В. С. Соч. — Т. 2. — С. 557.

Государство: право, политика, идеология

А. Р. ДЖАНУМОВ

СПЕЦИФИКА ПРАВОВОГО ГОСУДАРСТВА В КОНТЕКСТЕ КАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА

ИДЕЯ «правового государства» далеко не нова, ее изучением занимались и занимаются многие философы и юристы. И у Канта, и у других выдающихся фигур в изучении данной проблематики. К важнейшим кантовским работам в сфере философии права относятся сочинения «К вечному миру», «О поговорке “Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики”», «Метафизика нравов» и другие. В своих работах, где стержнем является человек как свободная личность, Кант дает характеристику правового государства, освещает основные вопросы, касающиеся его принципов и основ. Безусловной заслугой Канта в развитии философии права, естественно-правовой теории, идеи правового государства является исследование тонких и многозначных связей между моралью и правом, свободой воли человека и необходимостью государственного принуждения. Он анализирует источники происхождения различных видов права — естественного и позитивного. Идея права у Канта неотделима от идеи свободы, причем не только формальной свободы, но и реальной свободы конкретного человека.

Даже через 200 лет после выхода в свет работ Канта, посвященных данной проблематике, они не потеряли своей актуальности. Политические и идеологические реалии современного мира побуждают многих исследователей в разных странах обращаться к классическим образцам философии

права. Идеи, выдвинутые Кантом, и сегодня находят свое развитие в работах многих современных философов. В качестве одного из примеров можно привести работы Георга Гайзмана, современного немецкого последователя/исследователя Канта. Правовое государство, в соответствии с точкой зрения Гайзмана, вполне соответствует кантовским представлениям о республиканском государстве. По Канту, «публичный закон есть акт публичной воли», от которой исходит всякое право, для которой возможна только «воля всего народа (ведь самому себе никто не может причинить несправедливость)». В данном случае все, по крайней мере, должны, если и не выражать свою волю, то в принципе иметь возможность ее выразить: «каждому принадлежит равное право голоса», — справедливо утверждает Гайзман. Он же отмечает, что Кант, помимо двух составляющих правового государства — равенства и справедливости, добавляет третье — политическое участие граждан. Это есть одно из принципиальных различий общего понятия «демократия» и кантовского — «республика».

В чем же разница между этими понятиями?

Здесь следует сказать, что Кантово понимание сущности республики отталкивается от соответствующих взглядов Руссо. Кант и Руссо не связывают понятие республики непосредственно с формой правления, как это принято в современной терминологии теории государства и права. В своей работе «К вечному миру» Кант утверждает, что «гражданское устройство каждого государства должно быть республиканским». Оно должно основываться на вышеуказанных принципах, так как «это единственное устройство, на котором должно быть основано всякое правовое законодательство народа»¹.

Как же связаны между собой «правовое законодательство народа» и «правовое государство»? Попытаться разобраться в данной ситуации, представляется возможным с помощью вышеуказанных работ Иммануила Канта.

Основной идеей правового государства является господство права в обществе, и в первую очередь господство права

¹ Кант И. К вечному миру // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. — Т. 7. — М.: Чоро, 1994. — С. 14.

по отношению к государству в лице государственных органов и должностных лиц. Основой любого правового государства является общественный договор. Здесь Кант оказывается последователем таких великих философов — сторонников естественно-правовой теории, как Томас Гоббс, Джон Локк, Жан-Жак Руссо, Шарль-Луи Монтескье. Если попробовать рассмотреть истоки постановки вопроса о связи государства и права, то можно дойти вплоть до Ветхого Завета и обнаружить здесь прообраз общественного договора в договоре между народом в лице Моисея и других пророков с Богом. В то же время каждая позиция может быть понята только в связи с конкретными пространством и временем.

Политико-философское учение Гоббса связано с событиями английской буржуазной революции. В то же время концепцию Гоббса невозможно свести к ее историческим предпосылкам. Важнейшим результатом его философии является обоснование необходимости общественного договора и самого государства. Гоббс дает оценку государственного состояния как безусловного блага, а догосударственного — как безусловного зла. Философу также присущ вполне определенный и ясно выраженный способ понимания связи государства и права. Государство, по Гоббсу, — это именно такое состояние общества, при котором подданные объединились под властью суверена, отказавшись в его пользу от своей воли.

Локк выступил против Гоббсова понимания власти суверена как власти неограниченной и высказал идеи о разделении властей и о прирожденных правах человека. Догосударственное состояние не тождественно, по Локку, состоянию бесправия, государственность не создает впервые возможность осуществления права. Локковские идеи о необходимости разделения властей до логического завершения довел Монтескье, обосновав необходимость обособления законодательной, исполнительной и судебной ветвей власти. Политическая свобода, по Монтескье, возможна вообще лишь при умеренных правлениях, когда исключена возможность злоупотребления властью, для чего как раз и необходимо достичь в государстве разделения властей. Такое умеренное правление характеризуется как «государственный строй, при котором никого не будут понуждать делать то,

к чему его не обязывает закон, и не делать того, что закон ему позволяет»².

Воззрения Руссо складываются на основе анализа той же самой проблематики, которая была предметом философии Гоббса. Суть того нового, что вносит сюда Руссо, заключена в словах «человек рождается свободным» и в положении о том, что общественный договор не уничтожает, а обеспечивает человеческую свободу. Новизна здесь именно в усмотрении существенной связи между прирожденной свободой человека и ее специфической реализацией в общественном договоре. В отличие от концепции Гоббса в концепции Руссо всеобщая воля и равенство обуславливают закрепление, а не уничтожение свободы посредством общественного договора. С воли суверена, доминирующей в государстве, акцент переносится на суверенитет всеобщей воли, как подлинной воли народа, при господстве которой сохраняется свобода человека. Кант, отталкиваясь от идей Руссо и Гоббса, обосновывает необходимость как государства, так и свободы. Этот философско-правовой синтез косвенно связан с двумя важными темами кантовской философии: разработкой теории познания и обоснованием частного права.

Анализируя работы Канта, посвященные изучению правового государства, необходимо разобраться в основных правовых понятиях, которые он использует. В своей работе «О поговорке “Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики”» Кант дает определение права: «ограничение свободы каждого условием согласия ее со свободой всех других, насколько это возможно по некоторому общему закону...»³ Определение права можно найти не только в этом тексте. В работе «Метафизика нравов» Кант пишет, что «право — это совокупность условий, при которых произвол одного (лица) совместим с произволом другого лица с точки зрения всеобщего закона свободы»⁴. Уже из этих двух определений

² *Монтескье Ш. Л. О духе законов // Монтескье Ш. Л. Избр. произв. — М., 1955. — С. 289.*

³ *Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. — Т. 8. — М.: Чоро, 1994. — С. 176.*

⁴ *Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. — Т. 6. — М.: Чоро, 1994. — С. 253.*

следует, что существуют рамки свободы, которые, по его мнению, регулируются свободой других лиц. Исходя из понятия свободы, Кант определяет, что, во-первых, понятие права относится только к внешним отношениям между людьми, ибо их поступки как действия могут извне влиять друг на друга. Во-вторых, понятие права означает не отношение произвола к желанию другого лица, а лишь отношение к его произволу. В-третьих, в этом взаимном отношении произвола не принимается во внимание содержание этого произвола, то есть цель, которую преследует каждый в отношении желаемого объекта. Из этого далее Кант выводит всеобщий принцип права: «прав любой поступок, который совместим со свободой каждого»⁵. Этот принцип — не столько закон, который дает уже образовавшееся государство, сколько закон, на основании которого только и возможно образование государства, если его рассматривать как принцип человеческого права вообще, то есть принцип естественно-правовой.

При таком условии, на мой взгляд, достигается та «максима» свободы, которая теоретически возможна в правовом государстве, так как в данном случае, свобода индивида ничем не ограничивается, кроме как свободой другого такого же индивида. Также следует обратить внимание на момент начала действия ограничения свободы: это нарушение свободы других, до этого момента ограничение свободы не существует. Интересна точка зрения по данному вопросу Гайзмана, который, исходя из вышеуказанного определения, считает, что данный правопорядок «допускает наибольшее множество множеств совместимых друг с другом действий»⁶. Этот правопорядок — и только он — отличается тем, что он «с необходимостью имеет возможное действие», то есть он может необходимо быть признан каждым подчиненным ему. По Канту, в государстве, в котором реализуется этот правопорядок, разрешено всякое поведение, поскольку оно не угрожает сохранению самого правового принципа или (и) не нарушается

⁵ Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики». — С. 176.

⁶ Гайзман Г. Свобода и право (политическая философия Канта и современность). — Нижневартовск: Изд-во Нижневартовского пед. ин-та, 2003. — С. 11.

пространство свободы другого. Ибо единственное необходимое основание для согласия на ограничение свободы, то есть для добровольного подчинения каждого правопорядку, есть обеспечение посредством его своей свободы. Такая позиция Канта позволяет Гайзману сделать вывод о том, что все члены государства равным образом подчинены принудительным законам этого государства (однако не какому-либо конкретному человеку!), что идея права состоит в обеспечении свободы каждого индивида. Ограничение свободы отдельных индивидов «свободой других» действует благодаря всеобщему закону, следовательно, закон подразумевает собой равенство всех в отношении этого ограничения. Закон равным образом относится ко всем и возникает из акта, который касается непосредственно всех и каждого. Лишь в этом случае имеется гарантия того, что он является не противоправным.

Представляется возможным дополнить точку зрения Гайзмана следующим образом: с формально-юридической точки зрения, каждый индивид как член государства всегда подчинен принудительным законам последнего, потому что, кроме как государству, его члены никому подчинены быть не могут. Но, если рассматривать утверждение Канта с точки зрения нравственности и морали, как раз следует, что все члены государства равным образом подчинены друг другу, как, возможно, всем вместе, так и конкретному человеку, в зависимости от того, чью свободу они начинают ограничивать.

Рассматривая республиканское государство, Кант выводит основные принципы гражданского состояния, как состояния правового:

- свобода каждого члена общества как человека;
- равенство его с каждым другим как подданного;
- самостоятельность каждого члена общности как гражданина.

Принцип свободы (члена общества), по Канту, выражен в следующей формуле: «ни один не может принудить меня быть счастливым так, как он хочет (так, как он представляет себе благополучие других людей); каждый вправе искать своего счастья на том пути, который ему самому представляется хорошим, если только он этим не наносит ущерба свободе

других стремиться к подобной цели — свободе, совместимой по некоторому возможному закону со свободой всех»⁷. Без данного принципа сейчас невозможно представить себе ни одного государства, которое стремится стать правовым. Как правило, он закреплен в основном документе; например, Гайзман отмечает наличие данного принципа в Боннском Основном законе, когда в нем говорится о «свободном развитии личности».

Разъясняя принцип свободы, Кант довольно резко выступает против «отеческого правления», где подданные как несовершеннолетние, «не в состоянии отличить, что для них действительно полезно или вредно, и вынуждены вести себя только пассивно, дабы решения вопроса о том, как они должны быть счастливы, ожидать от одного лишь суждения главы государства... такое правление есть величайший деспотизм»⁸. Комментарий к этой кантовской позиции мы находим у Гайзмана, который справедливо отмечает, что, воспитывая граждан таким способом, «легче всего заявить потом, что они неспособны к правильному использованию свободы. И цензура для взрослых поэтому (если она вообще когда-либо оправдана) может быть терпима в случаях самой крайней необходимости»⁹. Данная точкой зрения в очередной раз подтверждает невозможность использования цензуры без злоупотребления последней.

Формула принципа равенства (каждого с другим) у Канта звучит так: «каждый член общества имеет по отношению к каждому другому принудительные права... всякий, кто находится под законом, есть в государстве подданный, стало быть, подчинен принудительному праву наравне со всеми остальными членами общности...» Уравнивая членов общества с точки зрения подданства, он отмечает, что сохраняется «величайшее неравенство» в физическом или духовном превосходстве одних над другими, возможности подчинения (несовершеннолетние родителям) и т. д.¹⁰

⁷ Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики». — С. 176.

⁸ Там же. — С. 177.

⁹ Гайзман Г. Свобода и право. — С. 25—26.

¹⁰ Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики». — С. 177.

Необходимо отметить, что, по Канту, из данной идеи равенства следует условие, что «каждый член общества должен иметь возможность достигнуть в нем каждой ступени состояния, которого он может достичь благодаря своему таланту...» При этом наследственные прерогативы не должны стоять «поперек дороги». Далее он отмечает, что «все остальное человек может передать по наследству — все то, что есть вещь, приобретено как собственность и может быть отчуждаемо...»¹¹ Принцип самостоятельности члена общества как гражданина является заключительным. По Канту, «обладатели власти ответственны перед народом как целым», — так автор истолковывает понятие «суверенитет народа», в свою очередь народ обязан соблюдать публичные законы и в силу этого он пользуется их защитой¹².

Лишь в республиканском государстве «подданный есть гражданин», согласие которого требуется при решении основных вопросов государства. «При этом не следует думать, что граждане решатся брать на себя бремя войны с той же легкостью, с какой решает за них монарх, ничего не теряя при этом...»¹³ В своей рецензии «К вечному миру. Философский проект Канта» Иоганн Фихте дополняет мнение Канта собственным пояснением: «каждый ограничивает свою свободу лишь в той степени, в какой это необходимо для сохранения свободы других», — данное утверждение является частью определения принципа свободы, одного из трех принципов республиканского общества, указанных выше¹⁴. Как справедливо замечает Гайзман, только в «республиканском государстве» может идти речь о действительном правовом мире, так как при деспотическом устройстве, при всей возможной законности ограничения свободы, принципиально существует зависимость произвола граждан от усмотрения властителя, и поэтому право граждан остается негарантированным¹⁵.

¹¹ Там же. — С. 178.

¹² Там же. — С. 181.

¹³ Кант И. К вечному миру. — С. 14.

¹⁴ Фихте И. Г. К вечному миру: Философский проект Канта // Сборник трактатов о вечном мире. — СПб., 2003. — С. 245.

¹⁵ Гайзман Г. Свобода и право. — С. 12.

Кантово понимание сущности республиканского государства является, как это представляется мне, развитием соответствующих взглядов Руссо. Учитывая принятую в современной отечественной теории государства и права терминологию, следует отметить, что Руссо, а вслед за ним и Кант не связывают понятие республики непосредственно с формой правления, но все-таки современное понятие «правовое государство» и «республиканское государство» Канта, на мой взгляд, — достаточно близкие понятия.

В своей работе «К вечному миру» Кант очень четко разграничивает «республиканское» устройство государственной власти и «демократическое»: существуют две формы государства: «первая называется формой господства, и возможны лишь три вида ее»: автократия (власть у одного лица), аристократия (власть нескольких лиц), демократия (власть у всего общества). Второй формой государства является форма правления, которая касается способа, «каким государство распоряжается полнотой своей власти; этот способ основан на конституции». Форма управления, по Канту, может быть «республиканской» или «деспотической». «Республиканизм» является государственным принципом «отделения исполнительной власти от законодательной»; «деспотизм» — «принцип самовластного исполнения государством законов, данных им же самим»¹⁶. Исходя из данного определения, можно сделать вывод о том, что «республиканское» государство Канта не может существовать без основного демократического принципа — принципа разделения властей. Оно является, в определенном смысле, ни чем иным, как современной идеальной моделью правового государства, к которому стремится демократическое общество в наши дни.

Но демократия у Канта — не то понятие, которое в наше время подразумевается под этим словом. Современное определение демократии основано на тех же принципах, что и кантовский «республиканизм». Кантовская же «демократия» — своего рода проявление «деспотизма», «...так как она устанавливает такую исполнительную власть, при которой все решают по поводу одного, и, во всяком случае, против од-

¹⁶ Кант И. К вечному миру. — С. 16.

ного... следовательно, все не являются всеми, что представляет собой противоречие всеобщей воли самой себе и свободе»¹⁷. Если в «республиканском» государстве гражданское общество управляет государством через свои представительные органы, то в демократическом государстве «каждый хочет быть господином... по этой причине демократии невозможно (кроме как путем насильственной революции) достичь единственного совершенного правового устройства». Здесь появляется еще один очень важный принцип современного государства — принцип представительства (делегирования власти).

Основные принципы «республиканского» государства, такие как свобода, равенство, самостоятельность каждого члена как гражданина, принцип разделения властей, принцип представительства, — это принципы, без которых невозможно представить себе сегодня ни одного современного демократического государства. Следовательно, данные утверждения вполне соответствуют современной демократической практике. В свою очередь, «демократическое государство» Канта — это модели древних республик (Древней Греции, Рима и т. д.), многие из которых в итоге переродились в деспотию. То есть «республиканское» государство Канта не есть эволюция «республик» Древней Греции, Рима и т. д. Это модель современного правового государства, основу которого составляют вышеперечисленные принципы.

Таким образом, в своих работах Кант конструирует основные понятия правового государства. Многие из его теоретических рассуждений находят сегодня свое воплощение в практике государств, которые могут быть названы правовыми. То, что и сейчас у Канта есть последователи среди известных философов и правоведов является его исторической заслугой. Кантовские работы по-прежнему актуальны в современной философско-правовой мысли. Философия Канта, воплотившая предшествовавшие достижения, в определенном смысле является вершиной всей философии права, а кантовская концепция естественного права и общественного договора — ядром его философско-правовой теории.

¹⁷ Там же. — С. 17.

И. Е. КОПТЕЛОВА,
кандидат философских наук

ВЛИЯНИЕ МИФА «ПРЕДНАЧЕРТАНИЯ СУДЬБЫ» НА МЕЖДУНАРОДНУЮ ПОЛИТИКУ США В XIX ВЕКЕ

«**П**РЕДНАЧЕРТАНИЕ судьбы» или «Божественный промысел» — *Manifest Destiny* — так назвали историки один из основополагающих мифов Америки: вера в то, что европейские колонисты были избраны свыше, чтобы заселить и обустроить огромную, по большей части не заселенную, страну (коренные народы — не в счет).

Американская история пронизана мотивами «предначертания судьбы», включая задачу консолидаций колоний, покорение коренных народов, завоевание территорий, расширение на запад от Аппалачей до Тихого океана, проникновение в Латинскую Америку, расширение до глобальной империи и единоличное лидерство в «новом мировом порядке». Кроме того, американская история пронизана заявками на культурное, расовое и политическое превосходство, включая превосходство над народами Мексики и Филиппин, европейскими деспотами и советской империей зла.

Миф «Предначертания судьбы» — политической доктрины XIX века — прекрасно подходит для конфликта. Более того, многие исследователи настаивают на том, что война является неотъемлемой частью этой доктрины. Хотя сам термин «Предначертание судьбы» появился только в 1845 году¹, этот миф вытекает из ранних тем мифологии и религии Америки, которые прибыли вместе с пилигримами из Старого Света. Он предполагает, что США обладают высшей и избранной природой и их долг — занять весь континент и, возможно, весь земной шар, и служит оправданием расширения географиче-

¹ The Great Nation of Futurity // The United States Democratic Review. — Volume 6. — Issue 23. — P. 426—430.

ских и политических границ Америки. Он передает идею того, что законная судьба США включает в себя империалистическую экспансию. Несомненно, эта идея привела к нескольким войнам. Основываясь на этих принципах, президенты Тайлер и Полк в середине XIX века посредством войн и аннексии добавили к США более 800 млн. акров земли, принадлежавшей Мексике. Например, в 1846 году США объявили войну Мексике и захватили большую часть того, что теперь известно в качестве территории юго-западных штатов. Война с Мексикой была просто одним актом из серии агрессивных действий, которые могут быть связаны с мифом о предначертании судьбы. Позднее в том же столетии, опять во многом основываясь на мифе «Предначертания судьбы» в ходе испано-американской войны, президент МакКинли так или иначе аннексировал Филиппины, Пуэрто-Рико, Кубу, Гавайи и часть Самоа.

Миф «Предначертания судьбы» возникает естественно и неизбежно из фундаментального желания и необходимости исследовать и завоевывать новые земли и устанавливать новые границы. По мере расширения страны возникают моральные, культурные, социальные, идеологические и экономические различия между людьми, штатами и странами. Некоторые исследователи полагают, что именно эти различия были причиной того, почему Америка сражалась за свою независимость в революционной войне, и основной причиной гражданской войны в Америке.

Не все американцы даже в период наивысшего влияния мифа ПС на общество поддерживали его. В письме Генри Клею в 1837 году, Уильям Б. Ченнинг писал:

...Если бы эта страна знала себя, или желала бы воспользоваться собственным знанием, она бы почувствовала необходимость немедленно положить конец своей страсти расширять территорию... Мы беспокойные люди, склонные к вторжению на чужие территории, нетерпеливые по отношению к естественному ходу прогресса... Мы хвастаемся своим быстрым развитием, забывая, что в природе здоровый прирост — явление медленное... Нам давно пора решительно и твердо ограничить себя. Обладая владениями, достаточно обширными для роста в течение многих лет, нам пора остановиться в приобретении и завоевании. Уже угрожая нашему величию, мы не можем идти вперед, не подвергая непосредственной опасности наши институты, союз, процветание, достоинство и мир... Иногда говорят, что государства подчиняются тем же законам развития, что и материя; что у них есть своя судьба; что их характер и положение ведут их вперед к своей цели...

Как пример противоположного подхода, той точки зрения, что выражала мнения большинства американцев того времени, следующая статья была напечатана в *Democratic Review* в 1845 году:

Техас был принят в Союз как проявление неизбежного выполнения общего закона, согласно которому наше население расселяется на запад... Он был отчленен от Мексики естественным ходом событий, в процессе, который был со своей стороны абсолютно законным, а с нашей — безупречным... (его) включение в Союз было не только неизбежной, но и совершенно естественной, правильной и нужной вещью в мире... Калифорния, возможно, будет следующей территорией, которая отделится от... Мексики... Слабоумная и неуправляемая, Мексика никогда не сможет действительно осуществлять управление такой страной. Нога англичан уже на ее границе. Передовые отряды армии англо-саксонской эмиграции, которой невозможно сопротивляться, уже начали занимать территорию, вооруженные плугом и ружьем, отмечая свой путь школами и колледжами, судами и органами управления, мельницами и церквями. Население скоро фактически займет Калифорнию, после чего Мексике останется лишь напрасно мечтать о своем доминионе... И все это без поддержки нашего правительства; без ответственности со стороны остального населения — естественный ход событий, спонтанная работа принципов, адаптация склонностей и желаний человеческой расы к обстоятельствам среди которых она оказались.

В то время как некоторых вела вперед, как они считали, «воля Божья», другие рассматривали «Предначертание судьбы» как историческую неизбежность доминирования США на североамериканском континенте от моря до моря. Это было непреодолимое желание нести американские свободы и ценности на новые территории. Экспансия на северо-запад началась с американских трапперов². В поисках новых территорий обитания бобров и других пушных зверей они пролагали все новые тропы и отыскивали все новые перевалы в горах на пути на запад. В своих поисках они пересекали новые, плодородные долины Дальнего Запада. Их приукрашенные рассказы о путешествиях являлись своеобразной рекламой новых территорий и вызывали интерес в людях, которые мечтали иметь свое собственное фермерское хозяйство. Кроме того, они придавали новым землям ореол романтики и приключений.

К 40-м годам XIX века экспансия достигла своего пика. Так называемая Тропа Санта-Фе вела от города Индепенденс

² Охотники и торговцы пушниной.

к Старой Испанской Тропе, которая тянулась до Лос-Анжелеса. Другие направлялись по Орегонской Тропе до тихоокеанского побережья на Северо-Западе. В 1845 году примерно 5 000 человек прошли по Орегонской Тропе до Долины Уилламет в Орегоне. Орегонская Тропа была самой длинной дорогой американских пионеров, которая вела на Запад. Она простиралась более чем на 2 000 миль через прерии, пустыни и суровые горы от городка Индепенденс, Миссури, до Северо-Запада. За недолгое время своего существования 300 000 переселенцев прошли этой тропой, сверяя свой путь с теми вехами, которые оставила или описала экспедиция Льюиса и Кларка. 30 000 могил остались на этом пути. Несмотря на смерти и трудности, миф ПС манил и продолжал поддерживать экспансию. Начиная с первых повозок переселенцев в 1831 году и до формирования территориального правительства в 1848 году именно миф ПС был той причиной, что поддерживала территориальный рост Америки. Кроме желания получить кусок земли в собственность, росло желание развивать торговлю с Дальним Востоком. Движение на Запад вело к открытию новых торговых путей. И, что было тоже не последней причиной, появились новые опасения того, что безопасности США могут угрожать иностранные захватчики, расположившиеся в районах вдоль границ страны. Самым простым способом преодолеть эти страхи было завоевание земли, лежащей вдоль границ страны, и расширить территорию Америки.

Миф «Предначертания судьбы» вдохновлял и сплачивал нацию, являясь движущей силой в продвижении на запад. Но была и другая сторона у этого мифа, о которой многие американцы вспоминают со стыдом. Несмотря на весь энтузиазм, переселенцы свято верили в то, что белый человек имел право уничтожать все и всех — а именно индейцев, — которые попадались ему на путь. Проследив путь ПС через Запад, можно увидеть массовое уничтожение племен, переселение индейцев в резервации и откровенный геноцид. Темная сторона мифа ПС раскрывает веру белого американца в то, что заселение земель и «цивилизация» коренных народов именно белыми людьми была predetermined свыше.

Поселения, протянувшиеся через западные территории, казались исполнением американской мечты: свобода и неза-

висимость на практически неограниченной земле. Это, соединившись с аграрным духом, породило убеждение в том, что ничто не может стоять на пути прогресса, определяемого ПС. Во имя этой доктрины американцы забирали себе любую землю, которую хотели. Свято веря в то, что ПС дает им право и власть так поступать, они просто-напросто расселялись, возделывали и засеивали земли индейцев.

Широкомасштабное уничтожение и переселение коренных народов Америки в резервации достигли своего пика к концу XIX века. Правительство США намеревалось уничтожить самоуправление племен и распылить резервации на более мелкие. Примером высокомерия, который источал миф ПС, можно считать речь Альберта Т. Бивериджа, выступившего в Сенате США:

...Бог не зря готовил англоговорящие и тевтонские нации тысячелетиями, чтобы они предавались праздности и самолюбованию. Нет! Он создал их хозяевами и организаторами мира, чтобы установить систему там, где правит хаос... Он сделал нас экспертами в правлении с тем, чтобы мы могли организовать правительство среди дикарей и слабоумных. Теодор Рузвельт, Джон Кэбот Лодж и Джон Хей, каждый в свою очередь, с чувством уверенности в своей правоте утверждал ту точку зрения, что англо-саксам [американцы] было судьбой предназначено править миром. Такая точка зрения, выраженная в XIX веке и в начале XX века, продолжает находить отклик в душе многих собственников-индейцев. Превосходство «белой расы» является основанием, на котором организаторы анти-индейского движения и их праворадикальные помощники строят свои усилия по лишению индейских племен принадлежащей им земли.

В 40-х годах XIX века существовало представление о том, что свободы и идеалы Соединенных Штатов имеют далеко идущее значение и их необходимо нести на новые земли, таким образом расширяя границы и влияние страны. Это было время Американского Романтизма, одного из проявлений общего направления в культуре, которое выделяло чувства, эмоции, противопоставляя их науке и разуму, что являлось реакцией на Век Просвещения предыдущего поколения. В соответствии с такой позицией, мир был не статичным механизмом с жесткими правилами и границами, а скорее органичной целостностью, полной безграничного потенциала и прогресса, которых можно было достичь через истинную веру, работу и мужество перед лицом больших опасностей и испытаний. 30-е и 40-е годы XIX века были свидетелями

больших перемен в связи с началом применения в обществе исключительно важных технологических новшеств, включая железные дороги, ротационную печатную машину и телеграф. Религиозные реформаторские движения захватили нацию (возможно, из-за беспокойства и предчувствия изменений, которые происходили), и миссионерский подход и рвение стимулировали многих распространять протестантскую форму христианства на границе.

Кроме того, была сильная вера в то, что может случиться что угодно и можно самому сделать что угодно, и многое из этого потенциала приписывалось (правильно или неправильно) превосходству американского образа жизни. Ощущалось, что демократический республиканизм был наилучшей формой правления, и очевидно он был предназначен Господом для человечества, и поэтому было необходимо, чтобы эта форма правления и свобода распространялись на возможно большей территории. Для многих это казалось неизбежностью, которая со временем коснется каждого, сделав США лидером в сельском хозяйстве, промышленности, торговле, искусстве и науках и во всех интеллектуальных областях; считалось, что миф ПС был идеалом для «бескрайности без ограничений» во всех областях, предоставляя более идеалистическое обоснование для экспансии, чем просто жажда заполучит земли.

В то время как граждане США расселялись в западном направлении, жесткий конфликт как с коренным населением Америки, так и с Мексикой был неизбежен. К тому моменту сильно поредевшее из-за болезней местное население не могло соперничать с вторгавшимися на их территорию американскими поселенцами и наступающей армией, которая сопровождала их. Скорость и масштабы исчезновения коренного населения на Западе являются одним из главных черных пятен в истории США. Особо жестокие эпизоды, такие как Дорога Слез, были просто примерами широко распространенного и систематического истребления коренных народов. Конфликт с Мексикой был более официальным, но также привел к широкомасштабному захвату земли американскими поселенцами. Оглядываясь назад, можно сказать, что эти два примера влияния мифа ПС на внутреннюю и внешнюю политику США окрашивают этот период истории в мрачные тона.

Американцы, как они считали, занимали незаселенные или малозаселенные территории и приносили с собой цивилизацию, свободу и порядок на эти территории и этим отличались от европейских стран. В этом есть доля правды. В 1836 году в Техасе было около 50 000 американцев; значительно больше, чем мексиканцев. Если не считать индейские племена Великих прерий, территории к северу от Оклахомы были едва заселены. Территория Нью-Мексико, за исключением городов, была слабо заселена (как, впрочем, и сейчас). Многие считали эти факты оправданием действий американцев. На протяжении многих лет историки считали (и некоторые продолжают считать), что США можно оправдать в захвате земель во время войны с Мексикой, поскольку мексиканцы не использовали землю настолько полно, насколько ее использовали бы американцы. Более того, американцы твердо уверены, что они несли свободу, истину, красоту и просвещение в те районы, которые они завоевывали. Когда техасцы восстали против Мексики, они нарушили свое же соглашение с Мексикой, и в тот момент не было никаких серьезных противоречий с мексиканским правительством. Что бы ни говорили в Мехико тогда, власть не могла реально вмешиваться в дела американских переселенцев. Флорида, а затем Техас представляли собой образец американской экспансии тех лет. Основным правилом международной политики было «Заселите нас, чтобы править нами». Не обращая внимания на границы, американские поселенцы расселялись на приглянувшейся им территории, а затем объявляли эти территории своими, иногда, впрочем, предлагая слабую компенсацию потери.

Доктрина Монро (декабрь 1823) была частью мифа ПС. В Доктрине США заявили, что их система отличается от той системы, которая существовала в Европе и что Европе не следует вмешиваться в дела Западного полушария. США, в свою очередь, пообещали не трогать существующие колонии Европы и не вмешиваться в европейские дела. Основная идея этой Доктрины была в том, что США отличаются от всех и они лучше всех. США знали, что они в тот момент не имели сил и возможности, чтобы осуществить ее. В действительности, казалось, что даже сам президент Дж. Монро и госсекретарь Джон Куинси Адамс не были заинтересованными в ее осуществлении. Утверждения о том, что это было принци-

пиальное заявление, которому должны были следовать США и другие страны, появилось уже в период после президентства Монро. США объявили, что они против монархического правления и заявили свои права на Новый Свет. Они полагали, что в конце концов им будет принадлежать Западное полушарие или они будут контролировать его, либо заняв его, либо создав независимые государства, являющиеся союзниками США. Но этого не случилось. Контроль, которым обладают США, скорее экономический, и он пришел позднее. В декабре 1845 года президент Дж. Полк возродил Доктрину Монро, но изменил ее. В его версии не подразумевалось никакой передачи, и он предостерег Европу от вмешательства в планы экспансии США. Естественно, что США волновало то, что происходило на границах страны. США сами нарушили Доктрину Монро, начав войну с Испанией в 1898 году и вступив в другие европейские войны. Несмотря на факты, сама Доктрина Монро приобрела мифологический оттенок и стала объектом споров между учеными и членами партий. Она была настолько мифом, насколько она имела отношение к независимости латиноамериканских стран, потому что США не могли, да и не стали бы никому помогать, а угроза гегемонии Британии в Европе уже не существовала. Это не значит, что США стали бы вмешиваться, возникни в тот момент угроза Латинской Америке со стороны Европы. Тот же президент Полк предпочел уладить проблему Орегона с Британией миром, несмотря на нешуточное стремление некоторых чересчур горячих политиков отхватить кусок Канады у бывшей метрополии, ибо понимал, что Британия в тот момент представляла собой достаточно серьезную военную силу. Можно утверждать, что для международных отношений на самом деле Доктрина Монро почти ничего не значила, кроме блефа американцев и громкого заявления о том, что они считают своими интересами. Доктрина Монро была еще одним проявлением американского мифа «Предначертания Судьбы».

По мере того как США становились все сильнее, они все чаще стали использовать силу, чтобы защищать свои интересы и все больше делали это в одностороннем порядке. США старались действовать односторонне во внешней политике не потому, что были «богоизбранным народом», а потому, что на их стороне была сила.

А. А. МИХАЙЛОВА

ИНВЕСТИЦИИ В СОЦИАЛЬНУЮ СФЕРУ (ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ И ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ)

НЕОБХОДИМОСТЬ увеличения инвестиций в социальную сферу возрастает. Все понимают, что здравоохранение, образование, культура, говоря образно, задыхаются без вложений капитала. Но рост уровня освоения людьми материальных и духовных потребностей возможен на надежной платформе, которая называется «экономика». Взаимозависимость экономики и социальной сферы бесспорна. Экономика — определяющий фактор для социального прогресса. Что же делать? Ждать, когда экономика будет делать ощутимые успехи? Это невозможно, так как она слишком зависит от социально значимых связей и отношений, даже больше, чем от внутренних механизмов. В экономической сфере трудятся люди, и от их материального, то есть жизненного, уровня будет зависеть производительность труда, их мотивация к деятельности напрямую связана с условиями социальной жизни. В последнее время все чаще при поступлении на работу претендент интересуется социальным пакетом. Это определенные гарантии обеспеченности. Экономическая и социальная сферы должны быть взаимосвязаны, так как их объединяет человек — основа того, ради чего и развиваются эти сферы. Понимание и осознание человеком того, что, реализуя свои цели, силы, он получит достойную жизнь, поможет развивать экономику. Этот гуманистический принцип единства и ведет к прогрессу. Нельзя допускать ощущения противостояния экономической и социальной обеспеченности людей. Социальный результат, то есть улучшение качества жизни людей, должен быть целью социальных инвестиций. Но надо понимать, что социальный результат — это не только экономическая прибыль, а прежде всего «социальная

прибыль», а именно благополучие, безопасность, надежность, предсказуемость жизни, повышение рождаемости, возможность получения образования, улучшение системы здравоохранения, увеличение продолжительности жизни...

Что же такое «социальные инвестиции»? Обратимся к законодательству.

В статье 1 Федерального закона от 25 февраля 1999 года № 39-ФЗ «Об инвестиционной деятельности в Российской Федерации, осуществляемой в форме капитальных вложений» читаем: «Денежные средства, ценные бумаги, иное имущество, в том числе имущественные права, иные права, имеющие денежную оценку, вкладываемые в объекты предпринимательской и (или) иной деятельности в целях получения прибыли и (или) достижения иного полезного эффекта». Итак, цель инвестирования — прибыль или полезный эффект. Социальные инвестиции — вложения в объекты социальной сферы с целью получения дохода и повышения уровня и качества жизни людей. Однако основная часть отрасли социальной сферы — непроизводственный сектор, как, например, здравоохранение, образование, экология. Но отрасли торговли, ресторанного бизнеса уже нельзя отнести к непроизводственному сектору. В некоторых странах, например в США, сфера услуг поделена на сферу производственных услуг и сферу развлечений. Инвестирование сферы услуг должно быть продуманно и объективно. Инвестиции должны повышать уровень жизни, который, в рекомендациях ООН, состоит из таких элементов, как здоровье, пища, одежда, образование, жилище, социальное обеспечение, занятость, условия труда. Поэтому спрос на инвестиции в социальную сферу огромен. Необходимо помнить, что существуют многочисленные социально не защищенные слои населения, напрямую зависящие от инвестиций в социальную сферу: это пенсионеры, инвалиды, многодетные семьи и еще многие другие люди.

Кто может инвестировать в социальную сферу, выступать субъектом социальных инвестиций? Основным инвестором в социальную сферу является государство. А также субъекты социальных инвестиций — российские и иностранные частные коммерческие и некоммерческие организации, физические лица. Для государства целями социальных инвестиций

могут быть рост национального дохода и повышение уровня (качества) жизни одновременно, для коммерческих структур, иностранных инвесторов и физических лиц — прибыль, для некоммерческих организаций — повышение уровня и качества жизни посредством удовлетворения материальных, духовных и социальных потребностей.

Конечными целями системы социального обеспечения можно считать достижение, причем каждым человеком, уровня жизни, обеспечивающего не только существование, но и удовлетворенность качеством жизни. Улучшение качества жизни людей — это стратегическая цель любого государства.

Следует отличать социальные инвестиции от благотворительности. Существуют два контекста благотворительной деятельности. Один из них — собственно благотворительность — является в настоящий момент определяющим благотворительные проекты. Второй — социальные инвестиции — осуществляется лишь в формах социальных программ предприятий. Предприниматель участвует в благотворительном проекте, когда обозначена сложная ситуация и известен адресат помощи. В большинстве случаев под видом благотворительного проекта владельцу предприятия предлагается осуществить социальную инвестицию — некоторый вклад в будущее региона, чаще там, где предприниматель осуществляет собственную деятельность. Различие благотворительности как вклада в конкретную ситуацию и социальных инвестиций как вклада в улучшение жизни региона отсутствует. Однако это разные виды проектов. Они требуют разных представлений и разного обоснования. Поиск социальных инвестиций осуществляется на основе представлений о благотворительном проекте.

Для осуществления собственно благотворительного проекта требуются:

- 1) конкретное представление о безвыходном положении дел;
- 2) конкретный адресат благотворительной помощи;
- 3) обозначение контуров информационной поддержки проекта.

А социальная инвестиция предполагает:

- 1) знание основных тенденций в регионе;
- 2) прогноз развития событий «в случае невмешательства»;
- 3) результат при вложении средств.

Говоря о благотворительности и социальной инвестиции, следует обратить внимание на категорию эффективности. Мерой эффективности является степень приближения к достижению всех конечных целей.

Определить эффективность бизнес-инвестиций можно следующим образом: рассматривается отношение полученной прибыли к затратам инвестиционного проекта. Если полученный результат меньше 1, средства используются неэффективно; если больше 1 — то эффективно, и чем больше данное соотношение — тем больше отдача каждого вложенного рубля, то есть тем эффективнее используются средства.

Но как определить эффективность социального обеспечения? Измерить средства, затраченные на осуществление социальных инвестиций, просто, а вот оценить результат, полученный от использования этих средств, довольно сложно, но выделить основные показатели, по которым следует оценивать эффективность инвестиционной деятельности в социальной сфере, можно. Во-первых, это число людей, получивших помощь и удовлетворенных полученной помощью; во-вторых, это доля средств, израсходованных по целевому назначению; в-третьих, это актуальность решаемой проблемы.

Итак, применительно к социальным инвестициям экономическая эффективность, обычно характеризуемая отношением результата производства в виде произведенной продукции и материальных услуг к затратам труда и средств производства, отражает лишь одну часть общих показателей эффективности. Другую же, не менее важную, ее часть отражают показатели социального эффекта и социальной эффективности сделанных инвестиций.

Социальный эффект выражается как экономическими или статистическими, так и социологическими показателями, например динамикой бюджетов хозяйств от потребления к сбережению, увеличением количества детей в семьях, повышением уровня образованности населения, удовлетворенностью социальным статусом или финансовым состоянием. Основной показатель социального эффекта — повышение качества жизни населения в результате социальной инвестиционной деятельности.

Показатели социальной эффективности могут дать количественную оценку достигнутым социальным целям, для ко-

торых разрабатывался и осуществлялся социальный инвестиционный проект. Эта оценка включает в себя такие показатели, как внедрение дополнительных социальных услуг, изменение индекса потребительских цен, обеспеченности жильем, уменьшение безработицы, изменение демографической ситуации.

Как уже упоминалось, основным социальным инвестором является государство. Государственное регулирование социального инвестирования должно опираться на два основополагающих принципа — принцип социальной справедливости и равных социальных возможностей и принцип социально-экономической эффективности. Экономический смысл государственного регулирования социальных инвестиций заключается в выполнении четырех основных функций государства и его структур: производства и перераспределения необходимых социальных товаров, работ или услуг; финансирования социальной инвестиционной деятельности; стимулирования социального инвестиционного процесса и информационного сопровождения социального инвестирования. Целью государственного регулирования социальной инвестиционной деятельности является достижение равновесного взаимодействия между государством, инвесторами и конечными потребителями вместе с повышением качества и уровня жизни в целом по стране.

Финансирование социальных инвестиций государством наиболее необходимо в тех отраслях социальной сферы, которые напрямую определяют уровень жизни в стране и являются особенно важными для будущего государства в целом. Это в первую очередь образование, здравоохранение, физкультура и спорт, культура и искусство, область социальных услуг и сфера занятости. Другие же отрасли социальной сферы могут обходиться инвестициями частных предприятий, либо для развития социальной инвестиционной деятельности в этих отраслях будет достаточно других, нефинансовых, вариантов государственного регулирования, таких как налоговые послабления, упрощение законных процедур, информационная поддержка. Главное в государственном финансировании и регулировании социальной инвестиционной деятельности — следовать выбранным показателям эффективности, например снижению заболеваемости, увеличению

количества рабочих мест, уменьшению выплат из страховых социальных фондов и другим.

Что мешает социальным инвестициям? Прежде всего это несовершенство нынешней модели взаимодействия бизнеса, общества и государства. Общественное и экономическое развитие России на данном этапе не позволяет оценить масштабы инвестиций, во всяком случае оценить их объективно достаточно сложно. Каковы же причины? В первую очередь — несформированность единого общепринятого понятия социальных инвестиций. Отсутствие правил и обычаев классификации тех или иных финансовых вложений. К тому же преимущественно бессистемный подход к социальному инвестированию. «Газпром», например, тратит 11,5 млн. долларов на то, чтобы привезти в Москву бродвейский мюзикл «42 улица». Роман Абрамович возит ежегодно чукотских детей на юг к морю, но на еще большие деньги покупает футбольных звезд для лондонского «Chelsea». Одна из причин — это наличие различных, часто конфликтующих, правил бухгалтерского и управленческого учета, в частности для социальных программ поддержки своих сотрудников и внешних программ. Важнейшая причина — это отсутствие общепринятых стандартов публичной и социальной отчетности компании.

В современной России информация о социальных инвестициях бизнеса скрывается, так как государство пытается использовать эту информацию в своих интересах и зачастую против бизнеса. (Где сейчас питерские предприниматели Г. Найденов, М. Смолянский, «Астро-банк», славившиеся в начале 1990-х своей меценатской деятельностью? А руководитель компании, несколько лет обеспечивавший северный завоз топлива и продовольствия, до которого у государства не доходили руки, и взявший на себя заботу о детях погибших офицеров, оказался в «Лефортове».) Общественность же пока не готова к адекватному восприятию соответствующей информации. Руководство компаний в основном готово раскрывать лишь наиболее общую информацию о социальных инвестициях, не вдаваясь в рискованные для своей деятельности детали, скрывая финансовые потоки. К тому же эксперты, партнеры и инвесторы нуждаются в данной информации непостоянно. Но «бизнес» начинает понимать социаль-

ную ответственность. Не случайно по данным исследований, проведенных в 2004 году на вопрос о том, «как они понимают социальную ответственность», представители российского мелкого и среднего бизнеса ответили следующее: создание и обеспечение рабочих мест — 95%; забота об окружающей среде — 49%; соблюдение законов — 25%; благотворительность — 4%; Эти данные почти совпадают с данными опросов, проводимых за рубежом. Иначе говоря, наш бизнес развивается закономерно. А общемировая тенденция такова, что за тот же 2004 год, социальная ответственность повышает рыночную стоимость компании, особенно при размещении ценных бумаг на мировых фондовых рынках. А по данным опросов в 23 странах, включая Россию, выбор потребителей в пользу товаров и услуг социально ответственной компании имеет следующую динамику: в 1993 году — 62%; в 1997 году — 76%; в 1999 году — 83%; в 2001 году — 87%. Динамика показательна и убедительна.

С точки зрения информационной открытости социальных программ компании Россия в настоящее время находится в состоянии переходного периода. Многие крупные компании раскрыли полную информацию, касающуюся их социальных программ. Однако подавляющее большинство предприятий пока готово на частичное раскрытие соответствующей информации. Можно выделить следующие факторы, препятствующие раскрытию информации о социальных инвестициях:

- 1) конфликт между компанией и фискальными органами государства. Иногда социальные программы финансируются не из чистой прибыли компании и даже включаются в состав себестоимости. Обнародование затраченных сумм на социальные инвестиции вызывает повышенный интерес налоговых органов, а также воспринимается государством и общественностью как косвенное свидетельство о наличии у компании сверхприбыли, что ведет к увеличению налогов, усилению контроля деятельности компании. Конфликт между компанией, властями и общественностью используется в качестве механизма неформального взаимодействия руководства компании и представителей власти. Это дискредитирует как коррумпированную власть, так и компанию, закамуфлировавшую скрытую коррупцию под социальные инвестиции;

2) конфликт между менеджерами и инвесторами компании. Менеджеры, проводя политику расширения социальных программ, способствуют росту эффективности компании, но урезают дивиденды акционеров, которые требуют сокращения социальных инвестиций;

3) конфликт между производителем и потребителем. Прозрачность социальных программ вызовет недовольство потребителей, активизирует их требования снизить цены, так как преимущественно социальные инвестиции включаются в цену продукции;

4) конфликт между работниками компании и слоями населения с низкими доходами. Обнародование зарплаток и социальных пакетов работников успешной компании усилит социальное напряжение и недовольство у бедных слоев населения;

5) конфликт между группами получателей и распределителей социальных инвестиций. Во-первых, это конфликт между топ-менеджерами и рядовыми работниками компании, так как управленческий состав получает всевозможные бонусы, а для рядовых работников этого нет. Во-вторых, конфликт между распределителями и получателями социальных инвестиций из-за их нецелевого расходования. Выявленное несоответствие между реально полученными и декларированными социальными пакетами тоже ведет к проявлению недовольства со стороны недополучивших социальные бонусы.

Из всего сказанного ясно, что необходимо выработать систему законов для того, чтобы информация о социальных инвестициях была открытой, но защитить при этом предпринимателя. Это позволит систематизировать, контролировать, а значит, и улучшать социальное положение населения.

Как же стимулировать раскрытие информации о социальных инвестициях? Прежде всего должно быть желание компании обнародовать реальные проблемы ведения бизнеса. Не должна ставиться под удар основная деятельность компании. Не секрет, что часто вынуждают предпринимателей идти на масштабные социальные инвестиции, что не всегда для компании возможно. Необходимо, чтобы компания стремилась сформировать позитивный корпоративный имидж и создать благоприятное общественное мнение. Обнародование социальных программ можно использовать в качестве само-

рекламы. Наиболее престижно сотрудничество с зарубежными партнерами, инвесторами, которые учитывают социальные программы российских компаний. Для выхода на российский и международный фондовые рынки компания должна удовлетворять строгим критериям информационной открытости и прозрачности.

Гуманистический смысл социальных инвестиций состоит в том, чтобы жизнь человека продлилась и улучшалась. В России уровень жизни принято определять в первую очередь при помощи системы потребительских бюджетов — физиологического, прожиточного и социального минимумов. От состояния социальной сферы напрямую зависит человеческий капитал нации. Человеческий капитал является частью совокупного капитала и представляет собой накопленные затраты, прежде всего на общее образование, здравоохранение.

С экономической точки зрения инвестиции в человеческий капитал — это затраты с долгосрочной окупаемостью. Интеллектуальные способности и практические навыки, полученные в процессе образования, — это важнейший ресурс общества, который напрямую зависит от социальной сферы. Экономическая теория рассматривает вопрос инвестиционного поведения работодателя в отношении интеллектуального потенциала работников как источника экономической эффективности. От профессионализма и работоспособности персонала предприятия зависит продуктивность использования основного капитала, поэтому дальновидные предприниматели не жалеют средств на переобучение и повышение квалификации сотрудников. Инвестиции в капитал образования формируют квалифицированные и более производительные трудовые ресурсы. Развитие науки, усовершенствование техники, внедрение новых технологий, что создает экономический капитал, возможно только через затраты на образование. Базовой частью человеческого капитала являются физиологические свойства и природные способности человека, а другая же часть — это знания, умения, навыки, которые приобретены в результате затрат человека и общества. Индивидуум использует данный капитал для получения дохода, а значит, и для улучшения жизни, что и заставляет человека увеличивать свой интеллектуальный потенциал.

Основоположниками современной теории человеческого капитала считаются нобелевские лауреаты Г. Беккер и Т. Шульц. Беккер рассчитал экономическую эффективность образования путем сопоставления выгод от получения образования и его издержек. (Основной статьей издержек является упущенная выгода, то есть доход, недополученный человеком за годы учебы.) В нашей стране экономический анализ образования впервые выполнил С. Струмилин. Он определял издержки на образование через потери заработка, рассчитал рентабельность образования для отдельного человека и общества в целом.

Нестабильность общества не позволяет осуществлять долгосрочные инвестиции, так как невозможны надежные экономические прогнозы и планирование, а в образование нужно вкладывать сейчас и большие деньги. Очевиден вывод о неизбежности параллельного сосуществования платного и бесплатного образования. В более социальных государствах доля платного образования меньше, но в этих странах и выше налоги. У платного образования есть большой плюс — платность подразумевает ответственность. Никто не будет платить за обучение хореографии, музыке, если не имеет к этому способностей. Однако платное образование имеет и минус. Талантливый и способный ребенок, у которого родители не в состоянии оплатить обучение, не имеет возможности поступить в вуз. Что делать? Решение было найдено — кредит, частично субсидированный государством или потенциальным работодателем. Это не идеальное решение, но лучшего способа не придумано.

Работа в этом направлении продолжается. 24 марта 2006 года состоялось заседание Государственного Совета по вопросу реализации национального проекта «Образование». На заседании Госсовета выступил Президент Российской Федерации Владимир Путин. Он говорил о необходимости введения новых управленческих технологий и финансовых механизмов в сферу образования, об ответственности федерального Правительства и региональных руководителей за положение дел в этой отрасли. Государство будет стимулировать инновационные программы, поощрять лучших учителей, выплачивать гранты талантливым молодым ученым — то есть делать ставку на лидеров и распространять их опыт.

Поддержку получают наиболее эффективные и успешные образовательные практики — чтобы впоследствии они дали обществу примеры качественного образования, обеспечивающего прогресс и профессиональный успех.

Как же рассчитать выгоду (прибыль) от инвестиций в человеческий капитал? Будущее увеличение производительности труда, будущий рост доходов человека, предприятия, общества с экономической точки зрения — это затраты. В анализе таких инвестиций необходимы показатели социально-экономического развития страны или региона.

Инвестиции в здравоохранение, как уже говорилось, — база для человеческого капитала. Улучшая и поддерживая здоровье, человек продлевает жизнь, а значит, возможность трудиться, приносить доход семье и государству. Здоровье как социальный ресурс общества не только приносит экономическую прибыль, но также способствует обеспечению национальной безопасности страны.

Инвестиции в человеческий капитал имеют еще и гуманистический смысл. Процесс воспроизводства человеческого капитала как части национального богатства страны невозможен без соответствующих инвестиций. Прежде всего, если рассматривать на микроуровне, инвестиции представлены такими статьями затрат: повышение квалификации, корпоративный отдых, оплата больничных листов нетрудоспособности, добровольное медицинское страхование, оплата медицинских и других социальных услуг. На макроуровне роль инвестиций выполняют затраты государства на социальные проекты и социальные налоговые льготы.

Инвестиции в человеческий капитал помимо социальных эффектов всегда предполагают стоимостной эффект для лица, их осуществляющего. Для работника мотивацией к поддержанию здоровья и получению образования и формированию профессиональных навыков является дифференциация его доходов. Для фирмы, вкладывающей деньги в развитие персонала, речь идет о повышении производительности труда. Для общества в целом эффект выражается в поддержании конкурентоспособности национальной экономики и росте ВВП.

Бизнес не может развиваться вне общества и независимо от его интересов. Финансирование социальных программ — один из путей решения бизнес-задач, где просчитаны и затра-

ты, и потенциальный приход. В современном мире все большее влияние на репутацию и имидж компании оказывает занимаемая ею социальная позиция. При выводе ценных бумаг на международные рынки капитала социальные инвестиции работают на имидж эмитента, способствуют увеличению курсовой стоимости акций и ведут к росту капитализации компании. Оценивая деятельность компании, общество рассматривает не только ее производственные и финансовые показатели, но и то, как она ведет свой бизнес, заботится ли о собственных сотрудниках, насколько ее деятельность соответствует интересам других участников рынка, жителей территорий ее присутствия, а также общества в целом. То, что социальные проблемы нужно решать эффективно и быстро, диктуют и гуманитарные соображения. Искусство, образование, наука, спорт, здравоохранение в любой стране и в любом обществе не могут полноценно развиваться без поддержки со стороны делового мира. Социальные инвестиции — это инструмент снижения социальной напряженности. А низкая социальная напряженность — это необходимое условие для эффективного прибыльного бизнеса. Существует много форм социального сотрудничества, но все они замыкаются на сотрудничество с конкретными фирмами, корпорациями, финансовыми группами, отдельными предпринимателями. Еще недавно многие компании занимались бессистемной благотворительностью, но 2004 год стал поворотным. В России прошел ряд крупных конференций с участием не только предпринимателей, но и представителей власти, развернулась общественная дискуссия на тему корпоративной социальной ответственности. Общество подошло к тому моменту, когда в развитии социальной сферы заинтересованы и власть, и бизнес.

Культура: мифологемы, концепты, контексты

А. М. ТАРАСЕВИЧ,
кандидат философских наук

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ДИНАМИКА В КОНТЕКСТЕ ВЗЛЕТОВ И КРИЗИСОВ КУЛЬТУРЫ

КАК писал Дж. Вико, развитие исторической жизни есть гражданское и рассудочное богопознание. В чем же суть тождественности культурных и социальных новаций?

О. Шпенглер указывал: «всякая культура имеет свою собственную цивилизацию»¹. Любое социальное развитие не может не быть одновременно высоким развитием культуры. Далее: «Тесно связанная с жизнью, со становлением, история является осуществлением возможной культуры»². Потенциал культуры — необходимый запас ценностного обеспечения воспроизводственного механизма общества, существования человека.

Вико демонстрировал, что культурный мир есть создание мира социального.

Н. С. Трубецкой отмечал: «Жизнь и развитие всякой культуры состоит из непрерывного возникновения новых культурных ценностей»³. Под ценностью здесь понимается всякое целесообразное создание человека, сделавшееся общим достоянием его соотечественников. Сюда относятся нормы права, художественное произведение, учреждение, техническое приспособление, научное, философское положение. Возник-

¹ Шпенглер О. Закат Европы. — М., 1993. — С. 41.

² Там же. — С. 72.

³ Трубецкой Н. С. Европа и человечество // Язык. Знак. Культура. — М., 1995. — С. 83.

новение каждой новой культурной ценности есть открытие. Каждое открытие представляет собой комбинацию двух или нескольких уже существующих ценностей, но представляет собой нечто новое в виде способа самой комбинации. Обязательно несет на себе отпечаток личности творца.

Возникновение, открытие дальнейшее развитие получает в распространении. Распространение возможно путем воспроизведения самой культурной ценности, воспроизведения способа удовлетворить данную потребность при помощи этой ценности, подчинения созданной норме, усвоения данного положения, преклонения перед достоинством данного произведения.

В процессе подражания новация может столкнуться и вступить в противоречие с другой или с уже признанной раньше культурной ценностью. Между ними завязывается борьба за первенство, в результате которой одна из них вытесняется другой. В результате преодоления данного препятствия, распространения на все социальное целое открытие становится фактом социальной жизни, элементом культуры. Открытие всегда является навеянным предшествующими открытиями, существующими культурными ценностями. Открытие представляет собой комбинированное подражание или, по выражению Г. Тарда, столкновение в индивидуальном сознании двух или нескольких подражательных волн. Сущность развития культуры сводится к двум элементарным процессам — «открытию» и «распространению», последнее, как правило, связано с «борьбой за признание»⁴.

А. Любищев отмечал: «...Чтобы быть стойкой, цивилизация должна быть гармоничной, а для этого она должна покоиться на достаточно широком идеологическом основании». Здесь же: «Там, где истинно духовная культура сознательно понижается и отрицается, получается, что подрываются основы и материальной, и бытовой культуры»⁵.

В. В. Ильин подчеркивал: «...Единый и единственный идеальный мотив, побуждение, стимул созидательной деятельности есть ценность». Или: «Поддержание цивилизации,

⁴ Там же. — С. 84.

⁵ Любищев А. Расцвет и упадок цивилизаций. — Ульяновск; Самара, 1993. — С. 99.

невыпадение в дикость при возможном росте дезорганизации обеспечивается введением духоподъемных идеалов, корректирующих творчество в соответствии с требованиями жизни, ориентациями на высокое: внутренние мотивы, проекты деятельности исходно должны отличаться совершенством».

Что такое подъем культуры (культурный взлет)? И какова его роль в развитии общества, цивилизации? Культурный взлет связан с утверждением ценностей, максимизирующих усилия человека относительно его укоренения в мире. По идее все развитие человеческой цивилизации есть культурный рост. Если обратиться к профессиональным текстам В. В. Ильина, касающимся природы цивилизационного развития, там указано, что развитие цивилизации есть культивирование ценностей. Развитие природы человеческого общества есть возвращение ценностей, определяющих социальное развитие. Ценности должны быть оптимальными, духоподъемными, ориентирующими в целях социального совершенствования.

Культура в данном случае обеспечивает идейное, духовное пролонгирование развития общества, должна обладать мощным ценностным потенциалом, давая свободу мысли и поступка в достижении максимального обретения человеком себя, что в итоге сказывается и на оптимальном устроении социальной жизни.

Приведем важные аспекты культурного творчества, доказывающие необходимость высоких культурных нормативов творения истории.

В. В. Ильин: «Созидание бытия связано с творчеством — вдохновенным некаузальным взрывом. Без творчества мира нет самого мира...» Или: «Высота жизни определяется высотой понятий о ней». Или: «Понятия проявляют себя локомотивами практики: понятия мобилизуют человеческие действия посредством высших целей»⁶. Или: «Акт выбора создает исторического человека»⁷.

Значение ценностей «живой» культуры подчеркивает Б. Хюбнер, который писал: «Мы должны узнать “истории переживаний людей”, которые вновь хотят чувствовать в

⁶ Ильин В. В. *Философия*. — Т. 2. — М., 1999. — С. 199.

⁷ Там же. — С. 198.

этой процеженной и лишенной остроты культуре для обострения в себе этого чувства»⁸.

Развитая культура обладает способностью к порождению нового смысла — возможностью давать новые ответы на новые вопросы, которые время периодически ставит перед членами общества, каждый раз по-новому делать осмысленным индивидуальное бытие. Культура должна быть внутренне богата, чтобы справиться с этой ролью. Одним из показателей внутреннего богатства служит выделение «высокой» культуры, а также генетическая связь с одной из мировых религий⁹.

Необходимо и определенное внешнее условие, которое делает возможным смыслопорождающую функцию культуры. Новые смыслы могут родиться только в том случае, когда культура и общество взаимодействуют в режиме диалога. Этот тезис всесторонне развивает в своих работах М. М. Бахтин. В них обосновывается «диалогическая природа общественной жизни», в которой она предстает как «незавершимый диалог со становящимся многоголосым смыслом»¹⁰. Диалог представляет для культуры такую же жизненно необходимую форму существования, как внутреннее богатство и общественная репрезентация. Если общественная репрезентация создает условия для функционирования культуры, то ее способность к порождению новых смыслов (вместе со своими предпосылками — внутренним богатством и диалогичностью) создает условия для развития.

Отметим, что культура — не только продукт благополучия и ценностных ориентиров благоприятных эпох. Культурный поиск осуществляется как в периоды переломные, так и в кризисные. Например, известен тот факт, что «Государство» Платона появилось в период кризиса античного полиса. Возможно, излишний рационализм философа определяется как зарождающимся стилем рациональности, так и желанием гения определить эталон развития человека в обществе. Отсюда мы делаем вывод о необходимости гения, способного

⁸ Хюбнер Б. Истина мифа. — М., 1996. — С. 149.

⁹ См.: Геллнер Э. Условия свободы: Гражданское общество и его исторические соперники. — М., 1995. — С. 195—196.

¹⁰ См.: Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М., 1979. — С. 324.

своими мощными усилиями определить гаранты будущего развития, обозначая самые тонкие аспекты человеческого бытия — ценности.

Что такое кризис культуры? Можно найти несколько интерпретаций кризиса культуры как падения целостности, единства жизни. Г. В. Ф. Гегель оценивал кризис культуры по известному историческому этапу в развитии человеческой цивилизации: «В эпоху римской империи, когда в религии исчезло всеобщее единство, божественное было профанировано и затем всеобщая политическая жизнь зашла в тупик, всякое доверие к ней было утрачено, разум же бежал в убежище частного права, в себе и для себя сущее распалось, и целью оказалось особенно благополучие. ...Упадок зашел слишком далеко»¹¹. Что понимается под фразой «в себе и для себя сущее»? Скрепляющее духовное измерение общества.

Кризис культуры — отсутствие духовноподъемных идеалов. Так, А. Любичев указывал, что Риму был свойствен этактистский, прикладной, солдафонский идеал. Проблема магометанства определялась тем, что ему всегда не хватало широты. Исламу был свойствен этактистский, милитаристский характер, приводящий к торжеству деспотизма. В итоге происходит загнивание культуры, ее полный упадок. Относительно мусульманских цивилизаций он пишет: «...В отсутствии духа свободы, отсутствии долгой идейной традиции, независимой от светской власти, стремлении к ограниченным целям я вижу основную причину падения мусульманских цивилизаций»¹².

Ф. Ницше описывал кризис культуры следующей фразой: «когда все пробалтывается и предается». Кризис культуры понимается как потеря ценностей, адекватных жизни. Нигилизм современной эпохи Ницше связывал с ценностями христианства. Он утверждает, что все ценности христианства фиктивны: Бог, моральный миропорядок, бессмертие, грех, милость, искупление. А «по разоблачении фикции человек обречен провалиться в пустоту — в Ничто»¹³. В силу данных

¹¹ Гегель Г. В. Ф. *Философия религии*: В 2 т. — Т. 2. — М., 1977. — С. 332—333

¹² Любичев А. *Расцвет и упадок цивилизаций*. — С. 75.

¹³ Ницше Ф. *Соч.*: В 2 т. — Т. 1. — М., 1990. — С. 15.

причин, по утверждению Ницше, возрастание нигилизма составит историю двух ближайших столетий. Христианство разрушило всякую истину, которой человек жил до него, и прежде всего разрушило трагическую истину жизни досократовских греков¹⁴. Как психологическая возможность ценности христианства оказываются совершенно внеисторичными. Ницше писал, что данная жизненная практика возможна прежде всего в эпохи нарастающего декаданса, поскольку ценности находятся вне истории¹⁵. Духовное движение не должно подавляться иллюзорным духом.

А. Гоулднер проявление кризиса западного общества видел в деперсонализации человека, разрушении целостного взгляда на мир, в противоречивом отношении между знанием и властью¹⁶.

В первую очередь кризис культуры связан с потерей ценностного измерения человеком общества. Д. С. Мережковский писал о рубеже столетий в России: «Вся Россия стоит на какой-то окончательной точке, колеблясь над бездною»¹⁷. В чем же выразился декаданс? В обмельчании форм, содержания, преобладании чувственности, частности, фрагментарного над истинным, целостным. В декадансе преобладает эпатаж, эстетизм, отчуждение личности, произвольность. Целостность идеала распадается. (Это период нездоровья общества, хотя и в такие моменты культура одухотворяет, она остается культурой. Приведем иллюстрирующий пример. Такой мэтр кино, как Феллини уделял внимание жизни проститутки, сделав из жизни женщины сюжет героини. Искусство в данном случае играет роль, которую не выполнит никакой другой жанр. Оно заставляет обратиться к слезам, радостям, потерям, обретениям, надеждам простого человека — человека дна, — социализируя такой образ жизни. Феллини обещает как возможный иной мир для нее, даже если надежды оборачиваются пропастью.)

П. А. Сорокин указывал на декаданс как переходный этап в развитии культуры. «Кризис» культурных норм — это гла-

¹⁴ Там же. — С. 14.

¹⁵ Ясперс К. Ницше и христианство. — М., 1994. — С. 22—23.

¹⁶ Цит. по: Дмитриев А. В. Конфликтология. — М., 2000. — С. 29.

¹⁷ Мережковский Д. С. В тихом омуте. — М., 1991. — С. 313.

венство чувственных начал культуры. Сорокин этические нормы чувственной культуры характеризовал через принципы утилитаризма, гедонизма, эвдемонистической системы этики. Переходным этапам в развитии культурных ценностей свойствен определенный релятивизм, проявляющийся в необузданных чувственных страстях. Освобождение человека от сверхчувственных ценностей, по Сорокину, убивает чувственного человека, его гордость, достоинство, его ценности и достояния, удовольствие и счастье. Поэтому важно возвращение к идеационной культуре и идеационной этике.

М. Шелер писал: «Декаданс — забвение целей ради развития средств». «Ослабление духа, в первую очередь воли, — в их господстве над автоматизмом жизни»¹⁸.

Какие констатации кризиса культуры можно привести как характерные?

Накануне рубежа XIX—XX веков Ницше говорил о кризисе современной культуры, поскольку христианство как мощная идеологическая база предшествующей эпохи продемонстрировало фиктивность абсолютно всех ценностей. К ним относятся Бог, моральный миропорядок, бессмертие, грех, милость, искупление... «По разоблачении фикции человек обречен провалиться в пустоту — в Ничто», — пишет К. Ясперс в работе «Ницше и христианство»¹⁹. Понятно, что общество модерна требовало утверждения новой идеологии. Христианство как идеологическая база культуры предшествующего этапа развития цивилизации — средневекового — не может удовлетворять запросы современности. Действительно, новации гражданской, научной, политической жизни, то есть технического совершенствования цивилизации, ушли далеко вперед. А идейная основа христианства утверждает иную систему ценностей, параллельную той жизни, в которой жил человек. Поэтому Ницше и предрекает распад культуры, поскольку отсутствие идейной базы будет способствовать возрастанию нигилизма двух ближайших столетий²⁰. Более того, пагубность христианства — это разрыв связи с ценностями жизненного измерения существования человека. Христианст-

¹⁸ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. — СПб., 1999. — С. 202.

¹⁹ Ясперс К. Ницше и христианство. — С. 15.

²⁰ Там же.

во для Ницше — это рациональная истина, причем абсолютно идеальная. По сравнению с досократовскими греками христианство — средство для обретения счастья, но «как психологическая возможность эта жизненная практика совершенно неисторична...»²¹ Ницше писал, что подобная жизненная практика (христианство) возможна «прежде всего в эпохи нарастающего декаданса»²². Несмотря на отрицание религии, Ясперс находит у самого критика подобные же основания для осмысления действительности: во всепоглощающем стремлении увидеть мировую историю в целом и постичь ее смысл выражаются христианские истоки творчества.

Констатация «ничто» в культуре у Ницше отождествляется с проявлением иллюзорного духа. Кризис культуры — это проявление «неудачности человека», это ситуация, когда «все пробалтывается и предается»²³.

Для Ницше констатация декаданса связана с потерей жизненного измерения ценностей, рациональной сущности идеалов.

Что же составляет суть «здоровых» культурных начал развития культуры и ее спада? П. А. Сорокин писал о творческом вечном цикле культуры²⁴. Высокий уровень развития культурных норм, по Сорокину, тождествен становлению идеациональной культуры, определяется одной главной ценностью — сверхчувственным миром Бога. Данные стремления определения мира свойственны индуизму, буддизму, даосизму, зороастризму, иудаизму и др. Важно единение со сверхчувственным Абсолютом. То есть здоровье культуры связывается со всепоглощающим принципом не пустого рационализма, выхолощенного функционализма, а единящего человека и мир единой, прочной нитью — смыслом, жизненной целостностью.

Есть ли определенная цикличность или же закономерность в становлении тех или иных культурных образований? Например, что обеспечило христианство для социального развития? Гуманитарный рост. Интеграцию. Империю.

²¹ Там же. — С. 22—23.

²² Там же.

²³ Там же. — С. 13.

²⁴ Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. — М., 1992. — С. 487.

Социальное единство. Высокие абсолютные ценности. Соответственно, в определенные эпохи человечество находило возможности формировать универсальную ценностную основу своего существования.

П. А. Сорокин писал о творческом вечном цикле культуры, утверждая, что в какой-то мере человечество сможет вернуться к идеационной культуре²⁵. Новый порядок, строящийся на идеационной культуре, будет основываться на новых интегральных началах. Сила культуры в том, что она преодолевает упадок, запустение, хаос, поэтому за кризисом культурных ценностей, выражающемся в приоритете чувственности, а значит, в необузданности страстей, опять следует сила принципа, идеи, налаживающей жизнь. Нормы идеациональной этики абсолютны, безусловны, неизменны, вечны.

В. В. Ильин указывал, что развитие культуры, цивилизации есть постоянный гуманитарный рост.

Формирование культурных волн нельзя оценивать как рациональный взрыв. Его причины неожиданны в силу своей недетерминированности логическими (рациональными) основаниями хода истории. Идея возникает скорее не по причине, а вопреки, в силу необходимости преодоления существующего социального порядка, обнаруживающего свою недостаточность, несостоятельность.

Культура — самостоятельное духовное творчество. А. Любичев писал: «...Связь культуры с духовенством оказалась важным фактором устойчивости культуры в особенности, если принять во внимание ту значительную независимость от светской власти, которой обладали римские папы»²⁶. Или: «Идея независимости есть отражение принципа “царство мое не от мира сего”, “воздайте Кесарево Кесарю, а Божье Богу” — ценнейшее свойство для развития духовной культуры»²⁷.

Культура по своему содержанию избыточна. Она не может носить узкоутилитарный, только приспособленческий характер. А. Любичев указывал: «...В отсутствии

²⁵ Там же. — С. 481.

²⁶ Любичев А. Расцвет и упадок цивилизаций. — С. 79.

²⁷ Там же.

духа свободы, отсутствии долгой идейной традиции, независимой от светской власти, стремлении к ограниченным целям я вижу основную причину падения мусульманских цивилизаций»²⁸.

Именно данный избыточный характер определяет пролонгирование истории. У А. Любищева находим: «До Нового времени практически все выдающиеся общественные движения (Реформация, Английская революция, Американская революция, движение анабаптистов вплоть до восстания тайпинов в Китае) ставили определенные прогрессивные цели (под христианскими знаменами)...» Мусульманский мир не знает переворотов, ставивших социальные цели²⁹.

Личности, которые определяют или не определяют ход развития культуры, — их появление незакономерно. В. В. Ильин: «...Качество культивирования личностью окружения соответствует мере ее персонального богатства»³⁰. А. Любищев среди причин упадка мусульманских цивилизаций отмечает, что свою роль сыграло отсутствие в нужный момент подходящих личностей.

В одних типах социальных систем возможно развитие культурных новаций, в других — нет. Почему в Европе это оказывалась возможным? Социальная система, ее развитие, эволюционирование и социальные, культурные ценности — процесс взаимодействующий.

Ренессанс, несущий ценности современной культуры, возник в Италии — в стране, где возник ранний капитализм. Генезис капиталистических отношений остановился в экономическом, социальном отношении на начальной стадии, но в области культуры были созданы идеалы более высокого уровня постижения мира³¹.

Более общее представление о функционировании культуры дает Н. С. Трубецкой. Он писал об условиях, которые необходимы для непрерывного появления открытий, то есть для развития культуры. В первую очередь необходимо существование в сознании данной культурной среды всего за-

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. — С. 75

³⁰ Ильин В. В. — Философия. — Т. 2

³¹ Брендлер Г. Мартин Лютер: Теология и революция. — М.: СПб., 2000. — С. 34.

паса уже созданных и прошедших через стадию борьбы культурных ценностей. Общий запас культурных ценностей, инвентарь культуры для дальнейшего развития должен передаваться путем традиции. Для каждого поколения культура, полученная путем традиции, является основанием непрерывности и органичности развития культуры.

Вторым важнейшим фактором развития культуры является наследственность. По выражению Трубецкого, наследственность дополняет традицию. При ее помощи из поколения в поколение передаются вкусы, предрасположения, температуры тех, кто творил культурные ценности в прошлом.

Автор положений о трансляции культуры считал, что для распространения открытий необходимы те же условия, что и для возникновения. Наличие общего запаса культурных ценностей необходима в силу того, что этот запас определяет собою те потребности, которые должно удовлетворять открытие. Открытие может привиться только в том случае, если потребность, вызвавшая его к жизни, имеется налицо, притом именно в совершенно одинаковом виде, как у изобретателя, так и у общества. Залог успешного распространения открытия заключается большей частью в подготовленности сознания общества к его принятию. Подготовленность предполагает, что элементы, из которых сложено открытие уже живут в сознании общества. Элементы каждого нового открытия черпаются из того общего запаса ценностей. Наличие одинакового запаса культурных ценностей сама по себе еще для этого недостаточна. Важно, чтобы все ценности в сознании общества и в сознании изобретателя были расположены приблизительно одинаково, чтобы из взаимоотношения в том и другом сознании были те же самые. Это достигается при условии одной традиции³².

Система оценки развития культуры у Трубецкого такова: «...Большая или меньшая сложность ничего не говорит о степени совершенства культуры. Эволюция так же часто идет в сторону упрощения, как и в сторону усложнения. Поэтому степень сложности никак не может служить мериллом прогресса».³³

³² Трубецкой Н. С. Европа и человечество. — С. 85.

³³ Там же. — С. 80.

Трубецкой отмечал, при заимствовании чужой культуры каждое поколение вырабатывает свою смесь, свой канон синтеза национальной и иноземной культуры. В народе, заимствовавшем чужую культуру, каждое поколение живет своей особой культурой, и различие между «отцами и детьми» здесь всегда сильнее, чем у народа с однородной национальной культурой.

Для усвоения чужой культуры необходима работа нескольких поколений, поскольку в новом синтезе тем больше преобладание заимствованной культуры над национальной, чем больше предшествующих поколений сделали возможным примирение двух разнородных культур. Быстрое и однородное усвоение возможно только в немногочисленном и слабо дифференцированном народе. В ином случае разные части народа представляют обособленные культурные единицы, как бы отдельные народы со своими культурами и традициями, со своими привычками, понятиями, языками.

В итоге Трубецкой приходит к выводу о том, что непрерывная традиция есть одно из непеременимых условий нормальной эволюции. У страны должна быть история, у личности — судьба. При здоровой культуре это становится возможным.

В чем суть формирования культурных ценностей? Каковы факторы, обуславливающие формирование новой системы ценностей? Исчерпывание одной системы ценностей, обеспечивающей развитие истории, общества, человека, делает необходимым установление нового ценностного регламента.

Выделим существенные закономерности, свойственные социокультурной динамике обществ западного типа:

— в обществах западного типа культура выступает социальным ресурсом, обеспечивающим ценностное регулирование социальных преобразований. Западный тип социального развития и называется модернистским (интенсивным) из-за способности вырабатывать на каждом этапе социального развития (нового циклического витка) ценности, обеспечивающие наиболее оптимальное социальное воспроизводство;

— в обществах западного типа культура способна быть наименее зависимой от социальных условий. В культуре вырабатываются образцы социальных ценностей, опережающих ценностные детерминанты, ориентиры развития, определяющие предшествующий социальный виток;

— изначально западная культура нацелена на выработку в эволюционном отборе тех ценностных приоритетов, которые наиболее оптимально развивают тип социальности, его ценностный базис, выработанный в рамках социального механизма именно западного типа. Происходит эволюционное развитие и наследование ценностей, свойственных западной культуре. Изначально условия развития данной совокупности ценностей определяются функционированием древнегреческого полиса, ориентированного на воспроизводство социальной структуры, строящейся на рационализме, идеалах личности, культуры, политическом, социальном, культурном вовлечении и участии (здесь корни и редкой социальной самоорганизации, политической активности, развитой гражданственности — как ориентиров социального функционирования). К данным социальным ценностям относятся: личность, свобода, культура, право, демократия.

Какими факторами обеспечивалась подобная самостоятельность культуры как фактора социальных преобразований? Приведем лишь несколько примеров:

— западный тип социального воспроизводства в условиях полиса требовал особого типа социального взаимодействия, в свою очередь опирающегося на особый тип социальной рациональности. Характер социального взаимодействия, опирающийся на рациональный порядок (рациональные нормы социального взаимодействия) обеспечивал некую автономность идеи (идеала, нормы, ценности), что в результате сделало возможным формирование культуры как самостоятельного начала социального воспроизводства;

— дальнейшее автономное существование автономного начала культуры обеспечивалось противостоянием церкви и государства. Автономное по отношению к обществу существование церкви обеспечило функционирование культуры как самостоятельного фактора социального воспроизводства;

— модернизационный тип развития европейского общества обеспечивал значимое место культурных новаций в социальных трансформациях.

В России трудно вести речь об органичной социокультурной динамике. Причины нецелостности духовной жизни можно проиллюстрировать даже несколькими тезисами:

— несамостоятельность культуры, обусловленная исторической ролью духовной жизни быть на страже у власти, ее постоянная обусловленность ценностями целого — государства;

— отсутствие целостной духовной жизни. Действительно, власть и свободомыслие развивались как оппозиционные силы. Свобода «рождалась» из противопоставления порядку. Религия оказывалась неререформируемой в силу традиционности общества и подчиненности церкви государству. Народная культура развивала ценности традиционные для российского пространства. Литература находилась в реакционные годы под цензурой у государства. (Характерный пример оценки нецелостности русской культуры — исследование Н. С. Трубецкого «Верхи и низы русской культуры».) И т. д.

— отсутствие механизма циркулирования культуры в обществе. (См., например, у того же Н. С. Трубецкого, А. Ахиезера, В. В. Ильина.)

В итоге историческая перспектива оказывалась обратной высоте идеала, эволюционно вызревавшего в обществе в период культурных взлетов. Например, в период культурного взлета рубежа прошлых столетий ценностного роста, определяющего функционирование социальных институтов, не осуществлялось. Культурный взлет в силу неорганичности соотношения социального и культурного не стал свидетельством взращивания гуманитарного потенциала общества.

В настоящее время также необходимо ставить проблему об органичности достижения соответствия между культурными и социальными составляющими социального развития. Традиция, помноженная на стремление к совершенству и гуманитарному идеалу, органичному социальному развитию человека и общества, — необходимый атрибут современных социальных трансформаций в России.

Е. С. СЕБЕЖКО,
кандидат филологических наук

ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНЫЕ МИФОСМЫСЛЫ ТОМАСА МАННА («СМЕРТЬ В ВЕНЕЦИИ»)

НОВЕЛЛА «Смерть в Венеции» является одним из программных произведений Томаса Манна. Написанная в 1911 году, она содержит в сжатом виде замыслы целого ряда последующих произведений писателя, в том числе и таких значительных, как «Волшебная гора» и «Доктор Фаустус».

Как можно судить по признаниям самого Манна, проблематика новеллы в процессе работы существенно менялась. О первоначальном варианте свидетельствует письмо, адресованное немецкому литературоведу Карлу Марии Веберу от 4 июля 1920 года. В нем писатель признается, что «предметом моего рассказа была страсть как смятение и унижение»¹. Речь идет о реальном факте биографии Гете, его поздней любви к юной Ульрике фон Леветцов. Но эта «поучительная, трогательная и великая история»² так и не была Манном написана.

Появилось совсем другое произведение, отличающееся сложной многоплановой художественной структурой. Обращаясь к мифологическим символам, архетипам, Манн выстраивает особое, метафорическое повествование, в котором в нерасторжимом единстве представлено историческое и вневременное, реальное и символическое, бытовое и бытийное.

Манн с первых же своих шагов в литературе стремится к подобному соединению. Еще в 1906 году он писал: «...Я хочу, чтобы произведение искусства рассматривалось как нечто абсолютное, не подлежащее дискуссии с житейской точки зрения»³, — и оставался верным этому принципу и в дальнейшем.

¹ Манн Т. Письма. — М., 1975. — С. 27.

² Там же.

³ Манн Т. Письмо Курту Мартенсу от 28 марта 1906 г. // Там же. — С. 13.

В уже цитированном письме к Веберу Манн определит «Смерть в Венеции» как произведение «гимническое,... больше того, происхождение ее гимническое»⁴. Этой характеристикой Манн сразу же вводит текст в определенное интерпретационное поле. Гимны — один из древнейших видов греческой поэзии, существовавший еще в долитературный период. Позднее появляются так называемые «Гомеровские Гимны» (сборник гимнов, объединенных именем Гомера). Они представляли собой торжественные песни, обращенные к тому или иному богу. Во время празднеств в честь божества, перед выступлением рапсодов с декламацией эпических произведений, звучали гимны-запевы (проэмии), в которых прославлялась мощь этого божества. При этом бог наделялся внешними и внутренними качествами человека. «Сквозь канву мифа проглядывают реальные поступки и положения, радости и страдания людей»⁵.

Торжественная интонация древнегреческого гимна звучит в новелле не только в изображении мифологических видений Ашенбаха. Вся новелла в целом (как мы покажем в дальнейшем) становится вместилищем мифа о Дионисе, о мощи дионисийского начала в душе человека.

Глубокий, никогда не ослабевающий интерес к Древней Греции, ее культуре Манн пронес через всю жизнь.

Рассказывая о своем детстве, он вспоминает, что уже тогда знал наизусть целые страницы из произведений Гомера и Вергилия и рано мог чувствовать себя в Трое, Итаке и на Олимпе как дома⁶.

Позднее, уже став писателем с мировым именем, он называет античность и христианство двумя главными элементами, определившими европейскую культуру⁷.

Один из важнейших источников своего творчества Манн видит в античных символах и называет себя страстным приверженцем комбинации, в которой миф соединяется с психологией.⁸

⁴ Манн Т. Письмо Карлу Марии Веберу // Там же. — С. 27.

⁵ Эллинистские поэты / Пер. В. В. Вересаева. — М., 1963. — С. 7.

⁶ Манн Т. Собр. соч.: В 10 т. — Т. 9. — М., 1961. — С. 39.

⁷ Манн Т. Письмо Б. Фучику от 13 апреля 1932 г. // Манн Т. Письма. — С. 48.

⁸ Манн Т. Письмо Карлу Кареньи от 18 февраля 1941 г. // Там же. — С. 123.

Эти признания Манна, особый художественный мир «Смерти в Венеции», пронизанный многочисленными мифологическими параллелями, реминисценциями, причудливыми ассоциациями, позволяют сформулировать задачу, которую мы перед собой ставим. Не претендуя на целостный анализ, оставляя в стороне ряд проблем, в том числе и те, которые обычно привлекают особое внимание критики, — мера и степень влияния Ницше и Шопенгауэра на творчество Манна и его полемика с ними, — попытаемся рассмотреть это произведение на уровне мифа.

Две характерные черты позволяют нам говорить о мифологическом уровне этой венецианской новеллы: амбивалентность и диахронизм. Они отчетливо проявляются в соединении достоверного и экзистенциального, в присутствии вечного, бытийного в конкретно-историческом, даже бытовом.

Следствием этих пересечений является отсутствие каузальных связей и объяснений: события, безмерно разделенные временем и пространством, соединяются, синхронизируются авторской волей, что лишь подчеркивает вневременной их характер.

В 1939 году, выступая перед студентами Принстонского университета с докладом «Введение к “Волшебной горе”», Манн упомянет об особом типе героя — Взыскующем и Вопрошающем, герое, который, пройдя в своих скитаниях небо и ад, дерзнет бросить им вызов и заключить договор с таинственными силами, с болезнью, с дьяволом, со смертью. Только такой герой, жаждущий знания, отправится на поиск Грааля, то есть высшей цели, приобщения к тайнам⁹. Самый известный из подобных героев — Фауст, «символический образ человечества», по словам Манна¹⁰. В ряду подобных же искателей, Взыскующих и Вопрошающих, оказывается и Ашенбах, герой «Смерти в Венеции».

С фаустианской темы начинается постижение сложнейшей философско-мифологической структуры этого произведения.

⁹ Манн Т. Собр. соч. — Т. 9. — С. 169.

¹⁰ Там же. — С. 176.

Первые же эпизоды новеллы свидетельствуют о том, что Манн скрупулезно следует за Гете: близость ощущается в событиях, их аргументации, мотивах и деталях.

Мы застаем Ашенбаха, как и Фауста, на исходе долгой, насыщенной трудом и самоотреченностью жизни. Ашенбах многого достиг, но слава, официальное признание (письма, идущие к нему «со всех стран нашей планеты», включение избранных страниц его творений в школьные хрестоматии, личное дворянство, пожалованное в день его пятидесятилетия, — обо всем этом Манн говорит с легкой иронией) дают ему так же мало удовлетворения, как и Фаусту власть над духами. Оба они ощущают себя втиснутыми «в мир, молью съеденный». Оба, вне зависимости от масштабов достигнутого, переживают горькое разочарование в жизни, отчаяние от невозможности что-либо изменить или исправить. Близость «Фауста» и «Смерти в Венеции» ощущается не только в совпадении лейтмотивов, но даже в последовательности сцен. Действие и того, и другого произведения начинается весной — май в новелле, пасхальная неделя в «Фаусте». Обоих героев подстерегает неожиданная и знаменательная встреча — Фауста с Мефистофелем, принявшим облик черного пуделя, Ашенбаха — со странным незнакомцем, о роли которого в судьбе героя будет сказано ниже.

Оба вслед за этими встречами переживают момент сильнейшего искусаительного соблазна — соблазна таинством знания.

Ожидания Фауста после договора с Мефистофелем грандиозны, возможности представляются ему безмерными:

Мой дух, от жажды знания исцелен,
Откроется всем горестям отныне:
Что человечеству дано в его судьбине,
Все испытать, изведать должен он!
Я обниму в своем духовном взоре
Всю высоту его, всю глубину;
Все счастье человечества, все горе —
Все соберу я в грудь свою одну...¹¹

С этими словами Фауста прямо перекликаются фантастические видения Ашенбаха, порожденные томительным волнением от встречи с таинственным незнакомцем:

¹¹ Гете И. В. Фауст / Пер. В. Холодковского. — М., 1962. — С. 105.

Он жаждал видеть, его фантазия... воплощала в единый образ все чудеса и все ужасы пестрой нашей земли, ибо стремилась их представить себе все зараз. Он видел: видел ландшафт, под небом, тучным от испарений, тропические болота, невероятные, сырые, изобильные, подобие дебрей первозданного мира..., видел причудливо безобразные деревья, что по воздуху забрасывали свои корни в почву..., видел среди узловатых стволов бамбука искрящиеся огоньки — глаза притаившегося тигра, — и сердце его билось от ужаса и непостижимого влечения¹².

Оба идут за своими искусителями хотя и осознанно, но все-таки как бы и не отдавая себе в полной мере отчета в происходящем, как бы даже лукавя с самими собой.

Фауст в ответ на предложение Мефистофеля отправиться туда, «куда стремишься ты душой», наивно-удивленно спрашивает: «Но как же нам пуститься в путь? Где экипаж, где кони, слуги?»¹³ А Ашенбах, мечтая освободиться, сбросить с себя бремя постылого служения, надеется на недалнюю дорогу — «до тигров он не доедет»¹⁴.

Реальное путешествие, которое ассоциируется у Фауста с узлами, экипажами и слугами, а у Ашенбаха — всего лишь «с толикой бродячей жизни» — уютom спального вагона, а затем с несколькими неделями отдыха на ласковом юге, — оборачивается другим путешествием — не вовне, а внутрь себя, процессом самодвижения души, постигающей себя в мире и мир через себя.

Эта задача осуществляется Ашенбахом, как и Фаустом, с помощью Мефистофеля — Дьявола.

Каков же он, Мефистофель Томаса Манна?

Трижды, пугающе внезапно, перед Ашенбахом появятся таинственные незнакомцы, встреча с которыми окажется знаком судьбы, определяющим глубинный поворот в сознании героя. Первый из них возникнет перед Ашенбахом в Мюнхене, у бронзовых дверей кладбищенской часовни; второй предстанет в образе гондольера, перевозящего героя с парохода на Лидо; третьим станет бродячий певец, развлекающий пресыщенную венецианскую публику. Это три разных персонажа, пути которых никогда не пересекаются в сюжетном действии и которые никакими событийными ситуациями

¹² Манн Т. Смерть в Венеции // Манн Т. Собр. соч.: В 10 т. — Т. 7. — М., 1960. — С. 451.

¹³ Гете И. В. Фауст. — С. 115.

¹⁴ Манн Т. Смерть в Венеции. — С. 453.

друг с другом не связаны. Как правило, критика справедливо отмечает символично-мифологический смысл этих образов, но при этом рассматривает их обычно независимо друг от друга, как явления разного порядка. Так А. А. Федоров видит в первом незнакомце вестника смерти, а гондольер напоминает ему древнего перевозчика мертвых Харона. Нечто сходное мы находим и в книге И. Дирзен «Эпическое искусство Томаса Манна. Мироззрение и жизнь»¹⁵. С подобной символической трактовкой нельзя не согласиться — для нее в тексте есть все основания. Более того, продолжая этот же ряд образно-символических ассоциаций, можно увидеть в облике бродячего актера, высокого, гибкого, упруго извивающегося в нарочито ломаных движениях, с гнусной ухмылкой подвижного рта сезанновского черно-алого Арлекина. В нем та же отталкивающая притягательность, тот же магнетизм злоеющей тайны, что и у героя Манна.

Но, отсвечивая множеством смыслов, не всегда даже окончательно проявленных, мелькнувших как бы случайно, эти персонажи при всей их внешней разьединенности, несвязанности, едины в своей демонически-мефистофельской природе.

Сделаем небольшое отступление.

Много лет спустя после «Смерти в Венеции» в романе «Доктор Фаустус», написанном в 1947 году, Манн изобразит Дьявола под его собственным именем. Появившийся в сцене сделки с Леверкюном, Дьявол лишен всех своих традиционно-мифологических атрибутов. Станный посетитель скорее зауряден, чем величественен и грозен: «Мужчина довольно хлипкий, ... на ухо нахлобучена кепка, а с другой стороны из-под нее выбиваются у виска рыжеватые волосы; ресницы тоже рыжеватые, глаза с краснотой, лицо несвежее... Голос и выговор актерские»¹⁶. И тем не менее это Дьявол, торгующий душу Леверкюна.

А теперь обратимся к описанию внешности тех трех незнакомцев, с которыми неожиданно пересекается жизненный путь Ашенбаха.

¹⁵ Дирзен И. Эпическое искусство Томаса Манна: Мироззрение и жизнь / Пер. с нем. — М., 1961.

¹⁶ Манн Т. Собр. соч.: В 10 т. — Т. 5. — М., 1960. — С. 450.

Первый из них — среднего роста, тощий, безбородый, с длинными выступающими белыми зубами, очень курносый, рыжеволосый. У него белесые, с красными ресницами глаза, между которыми залегли две вертикальные энергические складки.

В лаконичном портрете гондольера повторяются уже знакомые детали: худоба, короткий курносый нос, рыжеватые усы и брови.

И наконец певец-фигляр — тощий, с испитым лицом, с рыжими волосами, выбивающимися из-под потрепанной шляпы, две складки меж рыжих бровей, грозно прорезающие лоб, крупные зубы, обнажаемые в раболепно-коварной усмешке. Нельзя не заметить повторяющихся черточек, общих не только для этих персонажей, но и для того, кого в «Докторе Фаустусе» Манн прямо называет Дьяволом. При общей, вполне обыденной, хотя и вульгарной внешности, они объединены еще той особой манерой поведения, которую Манн определяет одновременно и как свирепую, высокомерно-дикую, и как издевательски-угодливую.

Общий аллегорический смысл этих фигур выявляется и в той угрюмо-мертвенной одушевленности, которая также выдает их демоническую природу.

Первая встреча Ашенбаха с незнакомцем происходит у кладбищенской часовни, лестницу которой охраняют два «апокалиптических зверя».

Этот образ заимствован Манном из Откровения Святого Иоанна Богослова — Апокалипсиса (главы 12 и 13). Апокалиптические звери — «большой красный дракон с семью головами и десятью рогами» (12: 3) и зверь из бездны, который «был подобен барсу; ноги у него — как у медведя, а пасть у него — как пасть у льва» (13: 2), — это сатана, обольщающий живущих на земле. И мрачный, внушающий страх незнакомец, неожиданно возникающий рядом с этими грозными фигурами, несет на себе их зловеший отсвет.

При встрече с гондольером усиливается ощущение оцепенения и мертвенности. Гробово-черная гондола напоминает «о смерти, о дрогах заупокойной службы и последнем безмолвном странствии»¹⁷.

¹⁷ Манн Т. Смерть в Венеции. — С. 467.

И наконец гротескная, карикатурно изломанная фигура бродячего актера, чья бесстыдная песенка звучит особенно жутко на фоне надвигающейся на город смерти.

Эти эпизоды, как и вся новелла в целом, пронизаны множеством перекрещивающихся иносказательных смыслов, наслаивающихся один на другой. И осознание одного уровня постижения никак не исчерпывает разветвленную систему символических ассоциаций, возникающих в тексте.

При общей демонической сущности манновские незнакомцы оказываются явлением гораздо менее сложным, чем Мефистофель. В них нет той четко прослеживаемой антиномичности, которая позволила Мефистофелю сказать о себе: «Часть вечной силы я, всегда желавшей зла, творившей лишь благое». Лишены они и возможности непосредственно участвовать в судьбе главного героя. Но у обоих, и у Фауста и Ашенбаха, после встречи с Дьяволом обозначится иное восприятие жизни, иной ее предел, когда вдруг окажется, «что все на свете свернуло со своего пути, что вокруг..., как в дурном сне, начинает уродливо и странно искажаться мир»¹⁸.

Отныне расстояние и время для обоих будут определяться иными, чем в реальности, категориями, перестанут существовать как бытовые и исторические. Начнется иной отсчет — мифологический. На смену символике библейской приходит символика античности. Как и во второй части «Фауста», история научной, философской, поэтической мысли, грандиозная образность которой вырастает из бытовой достоверности, прозаической реальности, становится главным объектом изображения.

Вот появление весельчака-капитана, продающего Ашенбаху в самом начале путешествия билеты на свое грязное и мрачное судно. Персонаж этот вполне достоверный и обыденный. Но стоит чуть-чуть изменить ракурс, угол зрения, как все чудесным образом преобразуется — и каюта станет похожа на пещеру, и в болтовне капитана вдруг возникнет нечто одурманивающее и обволакивающее, а на лице, «украшенной козлиной бородкой», возникнет глумливая бесовская ухмылка. И вот уже перед нами козлоногий Пан, с длинными косматыми ушами и козлиной бородкой. Пан,

¹⁸ Там же. — С. 464.

занимающий особое место в свите Диониса, первый знак-сигнал для Ашенбаха на его новом пути, предупреждение, но и предсказание.

На пути в Венецию произойдет еще одна встреча Ашенбаха, на этот раз со странным, вечно пьяным стариком, рядящимся под юношу. Его непомерная возбужденность, хмельная резвость и нагловатое лукавство вызывают ассоциацию с Силеном, воспитателем Диониса и его постоянным спутником. «Этот милый старичок, — замечает Ян Парандовский в своей «Мифологии», — никогда не бывает совершенно трезвым. Он любит вино сверх всякой меры, и сатиры поят его досыта»¹⁹.

Конечно же, и капитан, и фатоватый ряженный старик не являются в полной мере воплощением этих мифологических персонажей. Вполне допустимо, что можно дать им совсем иное символическое толкование. Но в данном случае важна, на наш взгляд, не столько однозначная и бесспорная (что представляется совершенно невозможным), расшифровка мифологического образа, сколько кодирование этим образом определенного пласта мировой культуры и тот прихотливый ассоциативный ряд, который создается этим кодом.

Пан и Силен как бы предсказывают явление самого Диониса, олицетворяющего не только дух вина и веселья, но и душу всего живущего, управляющего рождением, смертью и воскрешением, заключающим в себе всю творческую мощь земли. И герой идет навстречу этому «чуждому богу», постепенно посвящаясь в его таинства.

Следующим этапом этого посвящения для Ашенбаха станет встреча с Тадзио, четырнадцатилетним, необычайно красивым мальчиком.

Тадзио, введенный автором в необычайно широкие рамки культурного пространства, является, пожалуй, одним из самых сложных персонажей новеллы. В его образе причудливо и прихотливо переплетаются столь различные культурологические ассоциации, что одинаково невозможно как однозначное, так и исчерпывающее их толкование.

Нельзя не заметить, что Тадзио как реальный персонаж лишен непосредственного участия в новеллистических событиях. Он не действует в сюжетном пространстве — он в нем

¹⁹ Парандовский Ян. Мифология. — М., 1971. — С. 111.

просто существует. Он ни разу не вступает в непосредственное общение с Ашенбахом, да и вовсе лишен слова как способа самовыражения. Тадзио изображен всегда только извне — никогда не изнутри. Его богоподобная красота, совершенство его юного облика являются как бы олицетворением, материализацией непостижимой для смертного божественной истины, к которой пытается приблизиться герой, жаждущий знания и ведомый таинственными силами по лабиринту собственной души.

Если вернуться к сопоставлению с «Фаустом», то нельзя не заметить совпадения эстетических позиций Гете и Манна, проявляющегося в сближении образа Тадзио и Елены. В «Классической Вальпургиевой ночи» (вторая часть «Фауста») в грандиозном пролете через века воспроизведена вся картина мировой эволюции, высшим и естественным завершением которой является рождение Красоты, воплощаемой в образе античной Елены.

В таком же мифологическом преображении возвещается о появлении Тадзио: «видеть, как это живое создание в своей предмужественной прелести... внезапно появилось из глубин моря и неба, выходит из водяной стихии, значило проникнуться мифологическими представлениями. Словно то была весть об изначальных временах, о возникновении формы, о рождении богов»²⁰.

Тадзио — сокровенное чудо творящих жизненных сил, «чудесное достижение бесчетных тысячелетий эволюции, показатель и устремление к совершенству»²¹.

Классическая Вальпургиева ночь в «Фаусте» завершается гимном Эросу:

Хвала же Эросу: он жизни начало!
Слава морю и волнению,
Волн с огнем объединенью,
И огню, и вод разливу,
И свершившемуся диву!
Слава кроткому зефиру!
Слава тайн подземных миру!
Славу вечную поем
Всем стихиям четырем!²²

²⁰ Манн Т. Смерть в Венеции. — С. 481.

²¹ Федоров А. А. Томас Манн: Время шедевров. — М., 1981. — С. 46.

²² Гете И. В. Фауст. — С. 394.

Эрос Гете подобен своему могущественному мифологическому первоистоку. В мифологии Эрос — божество любви. По одной из античных легенд, он сын и неразлучный спутник Афродиты. Его считают самым младшим из богов, которому не дано вырасти и созреть, поэтому ему уготована вечная юность.

У Гесиода дается следующее описание Эроса:

... между вечными всеми богами прекраснейший, — Эрос.
Сладкоистомный — у всех он богов и людей земнородных
Душу в груди покоряет...²³

С гетевским гимном перекликается по смыслу 58-й орфический гимн, где Эрос характеризуется как

имеющий ключи, что отверзнут
Равно и недра, и море, небесный эфир, дуновенье
Ветров, — их Рея, родившая все, выпасает для смертных, —
Все, что и Тартар широкий хранит, и шумливое море.
Все это — дом твой, Эрот, и всем этим ты управляешь.

Пер. О. В. Смыки²⁴.

Эрос является животворящим началом бытия, он соединяет воедино все мировые стихии, стоит у истоков мироздания.

Рассматривая мифологическую историю Эроса — до Платона, — А. Ф. Лосев предлагает две концепции этого понятия. Первая наделяет Эроса любовными чарами, притягивающими одно существо к другому: это «Эрос лирики и индивидуального влечения». Другая концепция рассматривает Эрос как силу космогоническую. Такой Эрос «устроит вселенную и создает людей и богов: Эрос космический и Эрос Творчества»²⁵.

Платон, положивший учение об Эросе в основу своей философии, соединяет обе эти концепции: «лирический Эрос как творческая диффузия душ, космический — как миропрображение»²⁶.

К такому Эросу (Эроту) через посредство античной философской традиции — диалоги Платона «Пир» и «Федр» — обращается и Манн.

²³ Гесиод. О происхождении богов (Теогония) // Эллинистические поэты / Пер. В. В. Вересаева. — С. 173.

²⁴ Античные гимны. — М., 1988. — С. 238.

²⁵ Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. — М., 1991. — С. 191.

²⁶ Там же. — С. 207.

В «Пире» Платон представляет различные точки зрения на это мифологическое божество. По мнению Сократа, Эрот груб и неопрятен, но тянется к прекрасному и совершенному. В другом месте, ссылаясь на мнение мантинейки Диотимы, Сократ назовет Эрота «гением», посредником между богами и смертными²⁷.

Отказывает в красоте Эроту в своей речи и Павсаний. Ближе всего к традиционно-мифологическому образу Эрота характеристика, которую дает этому божеству еще один участник диалога — Агафон. Он с восхищением говорит о совершенстве этого вечно юного бога, его красоте и нежности.

Эрот становится объектом внимания Платона и в диалоге «Федр».

Этот диалог особым образом реконструируется Манном.

После встречи с Тадзио Ашенбах на какое-то время как бы перевоплощается в Сократа, который в диалоге объясняет прекрасному юноше Федру тайны бытия. Ашенбах осознает себя именно там, где беседуют герои Платона: чистая прозрачная река Илис, протекающая в окрестностях Афин, развесистый платан, из-под корней которого пробивается родник, благоуханный воздух, насыщенный ароматом цветов и трав, звонкий стрекот цикад — Манн почти дословно воспроизводит описанное Платоном место действия. То, что переживает Ашенбах в эти минуты, нельзя назвать ни грезой, ни видением, ни самовнушением. Он не переносится в мифологическое пространство силой воображения, он живет в этом пространстве, мыслит его категориями, ощущает себя в нем не пришельцем извне, из другого пространства-времени, а неделимой частью этой античной стихии. Поэтому так естественны в устах Ашенбаха слова Сократа, размышляющего о том, что есть душа, любовь, красота.

Сократ, объясняя диалектику души, ее самодвижение, раскрывает их через понятие «окрыленности».

Божественные души движутся вместе с небом, они совершенны и крылаты — парят в вышине и оттуда правят миром. Когда же душа теряет крылья, она вселяется в живое существо, и это сопряжение души и тела получает название смертного. Только тот, кто когда-то имел крылья, то есть видел

²⁷ Платон. Пир // Платон. Соч.: В 3 т. (4 кн.). — Т. 2. — М., 1970. — С. 132.

истинное бытие, упав на землю и приняв облик смертного, становится служителем Красоты, преданным Музам и Эроту. В свою очередь, земная красота и любовь, возрождая воспоминания об утерянном совершенстве, окрыляют смертного — ведь душа искони была крылатой.

Воспоминание на земле о небесных видениях, неистовое стремление назад, в небо, вызывают особое состояние, которое люди зовут Эротом. По словам Сократа, это и есть настоящее неистовство и подлинная влюбленность, позволяющая видеть в любимом отблеск небесной красоты. Души тех, кто знает силу любви, стремятся вновь обрести крылья. Потому-то, заключает Сократ,

Смертные все прозвали его Эротом крылатым,
Боги ж — Птеротом, за то, что расти заставляет он крылья²⁸.

Ашенбах, как и Сократ, соединяет понятия красоты и любви. Его мучительное чувство к юному Тадзио, нередко трактуемое как низменная страсть, постыдное извращение, никоим образом не должно восприниматься буквально.

Это страсть не тела, а души, восторженно замирающей перед божественным совершенством Красоты и тоскующей по утерянным крыльям.

Словами Сократ — «...человек, только что посвященный в таинства,... при виде божественного лица, хорошо воспроизводящего красоту..., сперва испытывает трепет, на него находит какой-то страх,... затем он смотрит на него с благоговением, как на бога...»²⁹ — очень точно определяется та драматическая внутренняя работа, которая происходит в душе Ашенбаха после встречи с Тадзио-Эротом. Эти имена связаны не только опосредованно. Манн и сам напрямую называет Тадзио Эротом:

...в несравненной красоте выростал цветок его головы — головы Эрота..., с тонкими суровыми бровями, с прозрачной тенью на висках, с ушами, закрытыми мягкими волнами, спадающих под прямым углом кудрей³⁰.

А в другом месте сравнивает мальчика с Амуром, который для того, чтобы сделать зримым духовное, использует образ

²⁸ Платон. Федр // Платон. Соч. — Т. 2. — С. 188.

²⁹ Там же. — С. 187.

³⁰ Манн Т. Смерть в Венеции. — С. 477.

цветущей юности, украшая ее отблеском такой красоты, что «при виде ее боль и надежда загораются в нас»³¹.

Казалось бы, параллель Тадзио — Эрот очевидна. Но если это так, то почему постепенно, но неотвратно к концу новеллы светлая, ликующая стихия Эроса, «единственный путь чувственности к духу», уступает место мрачным образам распада, разложения, смерти? Объяснить это помогает другое мифологическое воплощение героя — Гермес Психопомп.

Об этом варианте толкования образа Тадзио Манн вскользь упомянет в письме Карлу Марии Веберу в 1920 году (4.7.20). А спустя двадцать с лишним лет, в письме, адресованном Карлу Кереньи (18 февраля 1941 года), уточнит: «Я не мог не обрадоваться определению Психопомпа как преимущественно божества-ребенка: это напомнило мне Тадзио»³².

Почему же все-таки Гермес, имя которого ни разу не появится на страницах новеллы?

Гермес — тоже вечно юный бог, обладающий на Олимпе множеством обязанностей. Он является покровителем путников, указывая заблудившимся верную дорогу; он же посылает сновидения спящим, а когда ночью засыпают земля и небо, провожает души умерших в Аид.

Эта «многофункциональность» Гермеса в концентрированной художественной форме представлена в «Смерти в Венеции».

Прежде всего предназначение Гермеса состоит в том, чтобы помогать смертным в выборе пути. А новелла как раз начинается с порыва героя к бегству, тоски по новизне. Искушение «дорогой» заставляет Ашенбаха отказаться от прежнего, рассудочного, упорядоченного и размеренного существования. Поворотным моментом на этом пути в неизведанное становится встреча с Тадзио, не только Тадзио-Эротом, но и Тадзио-Гермесом.

Но Гермес еще и Психопомп — Пастырь душ человеческих, указующий им путь в царство мертвых. Здесь снова появляется необходимость обратиться к Платону, чьи идеи так заинтересованно были восприняты и художественно переосмыслены Манном.

³¹ Там же. — С. 493.

³² Манн Т. Письма. — С. 26, 122.

В диалоге «Федр» Платон рассказывает о последних часах жизни Сократа. Прощаясь со своими учениками перед тем, как выпить смертную чашу с ядом, он говорит с ними о вечном — жизни и смерти, тайнах души и тела, высшем назначении человека.

Размышляя о бессмертии души, Сократ рассказывает о том, что душа после смерти человека подвергается суду, после которого должна отправиться в Аид, ведомая особым вожатым. Но есть души праведные, прошедшие свою жизнь в чистоте и воздержанности. И они-то могут получить в качестве спутника и вожатого одного из богов, который перенесет их в особый мир избранных — на остров Блаженных, или Элизиум.

Эта страна откроется душе Ашенбаха благодаря Тадзио-Гермесу, божественному проводнику человеческих душ. В прозаически-достоверную реальность вновь ворвется стихия античного мифа во всей его первоизданной мощи.

И тогда окажется, что утренняя заря — это Эос, поднимающаяся с брачного ложа. А белые перистые облака — стада Олимпа на пастбище, и солнце — нагой бог с пылающими ланитами и золотыми кудрями. Извечное чудо солнечного восхода, когда «кто-то сыплет розами на краю света,... малютки облака, прсветленные изнутри, прозрачные, точно амуры-прислужники, парят в розовом, в голубоватом благоухании; пурпур пал на море;... золотые копья метнулись снизу в небесную даль,... беззвучно, с божественной нездешней мощью растекаясь зной, огонь...»³³ воспринимается уже не только как поэтическое описание начала дня, но и как грандиозная картина со-творения, рождения мира.

Восприятие Ашенбахом мифологически преображенного уголка Венеции в точности повторяет описание Элизиума Гомером, для которого это страна,

Где пробегают светло беспечальные дни человека,
Где ни метелей, ни ливней, ни хладов зимы не бывает;
Где сладкошумно летающий веет Зефир, Океаном
С легкой прохладой туда посылаемый людям блаженным...³⁴

³³ Мани Т. Смерть в Венеции. — С. 498.

³⁴ Гомер. Одиссея // Гомер. Илиада. Одиссея. — М., 1967. — С. 465. — Песнь четвертая. Стихи 565—568.

Видение, возникающее в воображении Ашенбаха, оказывается, по существу, прозаическим переложением гомеровских строк:

Ему казалось, что он сбежал на самый край земли, где людям суждена легчайшая жизнь, где нет зимы и снега, нет бурь и ливней, где океан все кругом освежает прохладным своим дыханием. И дни текут в блаженном досуге...³⁵

Это мифологически точное описание страны избранных не случайно предваряется Манном словом «казалось», возникающем в несобственно-прямой речи Ашенбаха. Ему лишь казалось, что он «сбежал в Элизиум». Торжество души, устремленной к высшей гармонии, оказывается на этот раз не более чем грезой, призрачным видением, искусно навеванным Гермесом, среди многочисленных возможностей которого есть и способность увлекать смертных блаженными снами.

А путешествие продолжается.

Миновав Пана и хмельного Силена, искушаемый Эротом и направляемый Гермесом, Ашенбах все ближе и ближе подходит к тому, чья многочисленная свита как бы передает его из рук в руки на пути познания, — к самому Дионису.

Дионис — бог жизни и вина, бог крови земной, растительных жизненных соков, сошедший с небес на землю и снова вошедший на небо, бог орфических мистерий, растерзанный титанами и вновь оживший, сошедший в Аид и вернувшийся оттуда вместе со своей матерью. В путешествии Диониса по земле его сопровождают вакханки, сатиры, менады.

В честь Диониса в Афинах обычно проводили четыре празднества: Малые Дионисии осенью — праздник сбора винограда; Ленеи — в январе, когда давили виноград; Антестерии — в конце февраля — праздник открывания бочек с молодым вином, и Великие Дионисии — в конце марта или начале апреля — самые пышные, сопровождаемые бурным весельем. По мифологическим поверьям, в этот день спутники Диониса развлекаются оргиастическими песнями и плясками, упиваются кровью растерзанных диких зверей, вырывают с корнем деревья и увлекают за собой в вихре языческого беснования мужчин и женщин.

³⁵ Манн Т. Смерть в Венеции. — С. 490.

Но дионисийский экстаз знаменовал собой не только «озверение,... ниспадение в *подчеловеческую* сферу существования», как писал Е. Н. Трубецкой³⁶. Мистерии в символической форме воплощали и акт очищения, искупления, погружение человека в бесконечно движущийся круговорот бытия. Участникам священных оргий казалось, что души их покидают тело, что в них вселяется сам бог. Это чувство разделения души и тела вело к вере в бессмертие души. «В иступлении пляски душа положительно “выступала” из пределов телесной жизни, преображалась, вкушала блаженство внетелесного, слиянного с совокупностью и с природой бытия»³⁷, приобщалась к божественной жизни и грядущему блаженству. Таково эсхатологическое значение дионисизма.

Только с учетом этого мифологического контекста можно в полной мере понять и объяснить завораживающе жуткий сон Ашенбаха, в котором он оказывается участником такого ритуального дионисийского празднества, до предела насыщенного языческой символикой. Покорный власти «чуждого бога» (одно из прозвищ Диониса, указывающего на то, что его культ был перенесен в Грецию еще в доисторические времена), он освобождается от всех сдерживающих начал, растворяясь в вакхическом опьянении, безумии стихийных страстей. Примечательно, что сразу же после этого эпизода возникает сцена в парикмахерской.

Если снова обратиться к «Фаусту», то можно заметить, что эта сцена карикатурным образом воспроизводит эпизод в кухне ведьмы, где волшебный напиток возвращает герою юность. Только у Манна вместо ведьмы — болтливый цирюльник, вместо чудесного напитка — нехитрый грим, с помощью которого стареющего Ашенбаха превращают в цветущего юношу.

Перекликается этот эпизод и со сценой встречи Ашенбаха на пароходе в начале путешествия с тем самым раскрашенным, молодящимся стариком, хмельным Силеном, который произвел на Ашенбаха такое отталкивающее впечатление. А теперь он сам, добровольно, принимает облик столь же фальшивый и вульгарный.

³⁶ Трубецкой Е. Н. Смысл Жизни. — М., 1999. — С. 42.

³⁷ Античная мифология. — М., 2004. — С. 192.

Связывая эти два эпизода, критика обычно рассматривает их как проявление извращенных страстей, окончательно разрушивших личность Ашенбаха.

Приведу две подобные оценки. Вот мнение А. А. Федорова: «...это уже знак похоти, которая победила его интеллект»³⁸ и это «встреча (героя. — Е. С.) с собственной погибшей душой»³⁹.

А вот точка зрения В. Днепрова: «Безмерное и темное влечение швырнуло Ашенбаха наземь, в грязь, разрушило, как карточный домик, нравственность, порядочность и достоинство»⁴⁰.

Как уже приходилось говорить, текст у Манна столь многослоен, что дает материал и для таких суждений. Но все-таки лишь в том случае, если рассматривать произведение только как повествование о достоверных событиях. Но если руководствоваться мифологическими мотивами, которыми пронизан текст, как тело кровеносными сосудами, тогда можно уловить здесь и иной смысл, предложить другое толкование.

Грим, наложенный на лицо Ашенбаха предприимчивым парикмахером, прячет его настоящее лицо, делает его похожим на маску.

В латинском языке маска обозначается словом «персона», которое переводится еще и как личина, театральная роль, положение, общественная функция, личность, лицо. Эта многозначность и многосмысленность слова улавливается в функционировании маски как таковой.

Маска является ритуальной принадлежностью как самого Диониса, так и его спутников. Древнейшие изображения Диониса обычно украшались бородатой маской. А участники дионисийских празднеств, странствующие музыканты и комедианты, прикрывали лица масками из древесной коры или разрисовывали их винными осадками и гончарной краской. Позднее маска стала обязательной принадлежностью актеров древнегреческого театра. Ее надевали прежде всего для того, чтобы зрители самых дальних рядов театрального амфитеатра

³⁸ Федоров А. А. Томас Манн: Время шедевров. — С. 65.

³⁹ Там же. — С. 68.

⁴⁰ Днепров В. Черты романа XX века. — М.; Л., 1965. — С. 437.

видели запечатленное на ней выражение. То есть древняя маска призвана была не только скрывать, прятать (простейшая функция, маске обычно приписываемая), но обнажать и в предельно броской форме воплощать то, что она представляет.

Но маска, самым тесным образом связанная с культом Диониса и с рожденным из этого культа театральным действием, позднее приобретает и вполне самостоятельное значение: теряя свою прикладную функцию, она воплощает в себе множество новых значений и оттенков смысла. Маска предлагает невиданную свободу, — имитируя новое лицо, она позволяет человеку сымитировать и новую индивидуальность, начать иную жизнь, свободную от груза прошлого опыта и устоявшейся репутации. Но маска еще и управляет. Личина, которая скрывает лицо, начинает жить самостоятельной жизнью, уже не предлагая, а навязывая особую, маской обозначенную, форму поведения. Человек как бы пытается соответствовать тому облику, который воплощает маска. Маска безжизненна. В ее неподвижности чувствуется нечто иррациональное, запредельное. Поэтому даже самая безобидная маска на человеческом лице при взгляде на нее вызывает чувство невольного страха перед тайной этого застывшего, мертвенного облика. «Астральным трупом» называл маску о. Павел Флоренский.

Разрисованное лицо Ашенбаха — это новая личина, маска, которая призвана скрыть от окружающих то тайное, что неожиданно открывается ему в самом себе. Это и освобождение от самого себя — прежнего: маска задает герою новую форму поведения и самоосознания. Когда он в хмельной одержимости преследует, выслеживает Тадзио, скрывается, таится в засаде, «а голова пылает, тело содрогается, дыхание затруднено» — это уже не Ашенбах, пожилой, полный сдержанного достоинства известный писатель. Это распаленный страстью сатир, преследующий свою жертву.

Дионисийская оргия, в которой Ашенбах участвует во сне, — это «подполье» души (всякой души!), стихия темных, неподвластных разуму сил, бездна подсознания, в которую с ужасом и жгучим любопытством заглядывает человек, бездна, о которой не должно забывать хотя бы из чувства самосохранения.

Но дионисийский экстаз — это еще и творческий экстаз, высвобождение могучей творческой энергии человека — не случайно же из религиозно-культовых обрядов в честь бога Диониса возникла древнегреческая трагедия. «...Мы, поэты, не можем идти путем красоты, если Эрот не сопутствует нам, не становится дерзостно нашим водителем»⁴¹, — подведет итог своим ощущениям Ашенбах.

Мифолого-метафорическая стихия текста новеллы, «игра намеков, параллелей и отголосков»⁴², выразительно замыкается грандиозным образом-символом моря, который обрамляет повествование подобно тому, как мифологический Мировой Океан окружает обитаемую землю.

В античной мифологии вода — «всепорождающее лоно». Океан — это мировая река, разделяющая жизнь и смерть. Вот как пишет об этом Гомер:

По одну сторону Океана — расположен Аид:
Вдвигнув на брег, под которым шумит Океан водовратный,
Черный корабль свой, вступи ты в Аидову мгlistую область.⁴³

По другую сторону Океана расположен блаженный Элизиум.

Рождается Океан от соединения Урана (Небо), праотца всего сущего, и Геи (Земля). Позднее, как свидетельствует мифология, Уран утрачивает свое главенствующее положение и обращается в бога водной пучины, владыку вод, одновременно становясь и воплощением древней реки Океана, мирового первоисточка.

В религии индусов Уран приобретает значение бога Варуны — божества космических вод, связанного также с нижним миром, со смертью. Так возникает первое звено метафорической цепочки — море-смерть.

Но в свою очередь греческое божество Смерти — Танаос — является братом бога сна Гипноса.

Есть близнецы — для земнородных
Два божества — это смерть и сон, как брат с сестрою дивно сходных —
Она угрюмой, кротче он.

⁴¹ Манн Т. Смерть в Венеции. — С. 523.

⁴² Борхес Х. Л. Повествовательное искусство и магия. Оправдание вечности. — М., 1994. — С. 282.

⁴³ Гомер. Одиссея. — С. 539. — Песнь десятая. Стихи 508—512.

В мифологическом ряду появляется новое понятие — сон, который древние рассматривали как аналог смерти, временную смерть. Смерть и сон воспринимаются как грань между посю- и потусторонним, выпадение из реальности, прозрение инобытия. Эти два соотносимых состояния человеческого духа оказываются единой формой мистического проникновения в тайны мироздания.

Майном этот мифологический концепт моря (море — сон, смерть) осознается задолго до «Смерти в Венеции». Как тема и содержание сновидческого переживания он реализуется еще в «Будденброках». Позднее, в статье «Блаженство сна» (1909) Манн напрямую соединит понятия море — сон, смерть: «Море! Бесконечность! Изысканному разнообразию горного пейзажа я всегда предпочитал необъятную простоту моря, я его люблю так же давно, как сон...» Общность моря и сна для Манна коренится в «той бесформенности совершенства, которая именуется “нирвана” или “ничто”»; это единая стихия, в которой «возможно плавание по волнам... бессознательного и бесконечного»⁴⁴.

Через два года, в «Смерти в Венеции», Манн повторит эти слова, вложив в уста Ашенбаха признание в любви к морю, как «тяготение к нераздельному, безмерному, вечному, к тому, что зовется “Ничто”»⁴⁵.

«Ничто» для Ашенбаха, как и для Манна, ни в коем случае не пустота, то есть то, чего нет. Тот смысл, который Манн вкладывает в это «Ничто», только подчеркивает беспомощность слова при попытке выразить ощущение, которое в слове не помещается. Когда прямое словесное воплощение понятия становится невозможным, когда смысл слова оказывается много шире своего словарного значения, на помощь приходит прием, который условно можно назвать экспликацией, — вводится целый ряд смежных понятий, которые уточняют, как бы материализуют (с точки зрения автора) смысл этого «Ничто».

Оно воплощается прежде всего в некой единой зыбкой и таинственной стихии — море-небо. Пространственное расположение моря-неба лишено вертикальности — небо не созер-

⁴⁴ Манн Т. Собр. соч. — Т. 9. — С. 27.

⁴⁵ Манн Т. Смерть в Венеции. — С. 478.

цается снизу вверх, а соединяется, сливается с морем, оказываясь с ним как бы в одной плоскости. Поэтому небо и море в дождь одинаково хмуро-свинцовы или белесо-серы. А ярким солнечным утром белый шелковистый глянец ложится на морские дали, и серебристо-голубая рябь эфира соединяется с переливчатым блеском морской волны. Когда же солнце замирает в зените, море становится густо-синим, насыщенным неистовым солнечным блеском.

Эта единая могучая стихия моря-неба, не разделенная границей, являющаяся как бы единой естественной субстанцией, создает ощущение бесконечности и безмерности.

Позднее Манн соотнесет мифологему моря еще с одним многозначным понятием — музыкой. В их сопряжении он видит воплощение самого процесса творчества, соединение двух бесконечно самотворящихся стихий. В речи «Любек как форма духовной жизни» он скажет: «...море и музыка навсегда слились в моем сердце в нерасторжимое единство, и из этого слияния чувств и мыслей возникла новая стихия — родилось повествование, эпическая проза. Для меня эпос всегда был понятием, тесно связанным с морем и музыкой, даже в известной степени представляет собой сплав того и другого»⁴⁶. Если истолковать понятие «эпос» расширительно, не только как род литературы, но и как творческий акт, музыка-творчество окажется в одном семантическом ряду со сном-смертью, являясь воплощением вечного тяготения человеческого духа к непостижимому, к «Ничто». А чуть ниже, окончательно снимая все сомнения, отвергая неясности и разночтения, Манн сформулирует: «Море — это не пейзаж, это образ вечности, небытия и смерти, это метафизическое сновидение»⁴⁷.

Для Манна уже в самой семантике слова «море» заложена идея вечно преобразующегося мира, постоянно возрождающегося и обновляющегося, соединяющего в себе конечное (творчество = сон-смерть) и бесконечное (Вселенная), единичное и всеобщее. Эти понятия нерасторжимо связаны друг с другом, они проникают, переливаются друг в друга. И в свете этого сопряжения по-новому высвечиваются конкретные явления и образы.

⁴⁶ Манн Т. Собр. соч. — Т. 9. — С. 82.

⁴⁷ Там же. — С. 88.

Это прежде всего касается изображения Венеции. Город, встающий из моря и с ним безраздельно связанный, является вместилищем Смерти, реальность которой подчеркнута всей образным строем текста.

Зловонная лагуна, тошнотворные испарения каналов, воздух, отдающий гнилью, — душная, ядовитая атмосфера зараженного города — вот что такое Венеция. Множеством вполне достоверных деталей Манн показывает, как медленно, исподволь, при попустительстве чиновников с их успокоительной ложью, смерть захватывает обреченный город.

В ряде критических работ можно найти самые резкие суждения о поведении Ашенбаха в охваченном смертельной болезнью городе. Так В. Днепров упрекает героя в том, что он, будучи одним из немногих, кто знает истинную ситуацию, предпочитает молчать об опасности, угрожающей Венеции. Тем самым он «становится тайным сообщником подлецов, осуждающих на смерть тысячи людей ради своей корысти»⁴⁸ А. А. Федоров замечает, что Ашенбах из эгоистических соображений «подвергает Тадзио риску смерти»⁴⁹.

Подобные оценки очень похожи на те, о которых говорил сам Томас Манн. Он вспоминает, что сразу же после публикации «Волшебной горы», наделавшей много шума в медицинском мире, его роман начали «толковать как критику санаторной терапии»⁵⁰.

Оперируя реальными фактами и обстоятельствами, Манн постоянно выходит за пределы реального повествования. И подобно тому как его герои одновременно и люди, и мифологические персонажи, так и Венеция есть нечто большее, чем реальное историко-географическое понятие. Венеция постепенно начинает восприниматься как мифопоэтический образ-символ, значение которого постоянно расширяется.

Охваченный смертельной болезнью город превращается в своеобразный некрополис (термин М. Эпштейна), где души мертвых уже пересекли границу, отделяющую их от живых, оставаясь при этом в благостном неведении своей судьбы.

⁴⁸ Днепров В. Черты романа XX века. — С. 437.

⁴⁹ Федоров А. А. Томас Манн: Время шедевров. — С. 53.

⁵⁰ Манн Т. Собр. соч. — Т. 9. — С. 166. — Введение к «Волшебной горе».

Эпидемия холеры, описанная с натуралистической обстоятельностью, из сферы медицинской переносится в сферу онтологическую. Она не является ни причиной каких-то реальных земных процессов, ни их следствием, ни проклятием и ни очистительным наказанием, ниспосланным на грешную землю. Ее символическое предназначение — прорвать призрачную ауру иллюзий, в которую человек вживается, как в старое платье. Она призвана заставить — не грешника и злодея, — а каждого и всякого, всех тех, кто «беспечно и чувственно наслаждается на краю стихии»⁵¹, почувствовать богооставленность мира, где люди, обреченные на общую судьбу, так бесконечно далеки друг от друга и от самих себя. Здесь все как бы за пределами жизни, и смерть, обретающая свое материальное воплощение в образе страшной болезни, является едва ли не единственной бесспорной реальностью.

Манн расширяет эту аналогию, обращаясь к перводанной сути мифа. Венеция — это и Аид, само царство мертвых. Одиночество, отчуждающее обреченных людей друг от друга, — не поза рафинированного сноба; не проклятие и не фатум. В отличие от героев Камю и Сартра, люди здесь не «посторонние» и не «заброшенные». Они — мертвые. «Существование человека одинокого, — напишет современный автор, — в принципе ничем не отличается от сновидческого или помертного существования мертвых душ,... недаром чувство одиночества — главное в стране мертвых»⁵².

Единственный человек, безжалостный взгляд которого проникает в самые тайные закоулки собственного сознания, — это Ашенбах, художник, творческий дар которого приобщает его к миру немощных посвященных, способных прикоснуться к высшей мудрости. Только ему дано совершить «странствие духа», в процессе которого происходит постижение мира. История творческой личности становится частью космогонического исследования.

Смысловая емкость концепта «Венеция» определяет и сложную полисемию названия новеллы.

⁵¹ Манн Т. Смерть в Венеции. — С. 477.

⁵² Эпштейн М. Парадоксы новизны: Между мифом и реальностью. — М., 1988. — С. 255.

«Смерть в Венеции» — это прежде всего обозначение трагической завершенности судьбы героя, умершего в Венеции. Это и знак обреченности жителей этого города, не осознающих или не желающих (по разным причинам) осознавать эту обреченность. Это и безмерность Аида, стянутая в точечное пространство современного города. Это и символический образ одиночества как общей участи смертных. Есть в этом словосочетании и оттенок одушевленности, субъектности, создающий ощущение некой завершенности (Смерть уже вошла, расположилась в Венеции).

Но при всем том Венеция для Манна не только некрополис, город Смерти.

Это еще и «сказочная греза Востока», как называет ее Манн в своей речи «Любек как форма духовной жизни»⁵³. Ослепительный город, красота его дворцов, величие соборов, изящество арок и галерей — все это становится явлением эстетической реальности, образным воплощением мощного творческого импульса, заложенного в мироздании, осознать и реализовать который может лишь художник.

И тогда в слове «Смерть» обозначится тот смысл, который вкладывал в него Платон: смерти нет, так как «живые возникают из мертвого»⁵⁴. Это начало, обязательный этап мирового круговращения живых существ, переход из небытия в бытие. Это еще одна ступень, ведущая к постижению жизни, великого процесса само-со-творения, которое делает человека равным богам.

Так название новеллы становится многоплановым смыслообразующим символом.

Многозначность манновского текста, осложненная интертекстуальными мифосмыслами, оборачивается диалогом-дискуссией с предшествующей религиозно-культурной, философско-эстетической традицией, проходящим через все повествование.

⁵³ Манн Т. Собр. соч. — Т. 9. — С. 86.

⁵⁴ Платон. Федон // Платон. Соч. — Т. 2. — С. 32.

О. В. РОЖЕНЦОВА

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННАЯ ПАРАДИГМА РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

РОССИЯ, расположенная между цивилизациями Запада и Востока, не только органически впитала в себя достижения **э х р** **ь** **х** **у** **ь** **у** **р** - **р** **ф** - ских миров, но и приобрела глубоко самобытные черты бытия. Эти черты национального «Я» проступают и в специфике русского крестьянского мира, и в особом православном сознании, и в особой собирательной миссии российского государства, и в напряженных исканиях правды в отечественной литературе, и в особом стиле философствования.

В отечественной культуре существуют как бы две системы ценностных ориентаций. Одна из них построена на противоречиях и указывает человеку путь от зла к добру. Другая система ценностных ориентаций стремится к устранению противоречий. Она создает еще смутный образ идеала для русского общества — теплых семейных и соседских отношений, справедливой власти, готовности защищать и духовно возвеличивать родную землю. Духовный идеал русской культуры начал зарождаться еще в языческий период.

В основе представлений древних славян о жизни лежало *понятие судьбы*. С ним связывались представления о счастье (доля) и несчастье (недоля), победе и поражении, достатке и недостатке (в хозяйственном смысле). У прибалтийских славян каждое из этих проявлений судьбы имело собственного бога — Белобога, бога счастья, и Чернобога, бога несчастья. В мифологии мы сталкиваемся со множеством божеств, обычно в женских образах, определяющих судьбу (Добрая Доля, Несчастливая Доля, Лихая Доля, Злая Доля, Горе, Злосчастие, Лихо, Беда, Бессчастье, Злыдни и т. п.).

Столь же важным было *противопоставление жизни и смерти*, связанное с природными циклами (весна — зима, огонь — влага, солнце — луна, день — ночь). Смерть высту-

пала в виде важнейшей антиценности, объединяющей вокруг себя злые силы, во главе которых стоит Кощей Бессмертный, являющийся одним из воплощений смерти.

Языческая русская культура, как, впрочем, и любая другая, видела мир через множество носителей *добра и зла*. На Руси доброе начало воплощали домовый, кузнец, противостоящий злу, золотое царство царя-Солнца, светлое начало солнечного дня, Див и т. д. Злое начало олицетворяли водяные, русалки, которые заманивали людей в воду, злые ветры. Исследуя языческую культуру Древней Руси, академик Б. А. Рыбаков писал, что «упыри-вампиры и навьи — порождение первобытного анимистического мировоззрения, когда вся природа во всей своей совокупности и многообразии мыслилась насыщенной духами зла (упыри) и добра (берегини)»¹.

Добро и зло были связаны в русской культуре с ориентацией в пространстве. В этой связи кроме ряда *верх — низ*, существовал ряд *право — лево*, «правда — кривда». Мир делился на правую и левую части, счастливую и несчастливую. До сих пор в народе принято, чтобы не сглазить, плевать через левое плечо — там стоит дьявол («Не плюй направо, там ангел-хранитель, плюй налево — там дьявол»). Так возникло представление о правде и кривде, правоте и неправоте, прямом и кривом пути.

Основная оппозиция — противопоставление добра и зла — выступает как борьба Правды и Кривды. Антитеза «правда — кривда» рассматривается в качестве одной из констант народного мировоззрения, сохранявших актуальность и после эпохи средних веков.

Многие исследователи отмечают, что такая дуальность характерна для всех культур, не только русской. «Полоса дуальной оппозиции, — пишет А. С. Ахиезер, — существуют как взаимопроникающие друг в друга, они существуют амбивалентно, друг через друга. Это с предельной ясностью видно в функционирующей культуре, то есть, прежде всего, в процессе осмысления неосмысленных явлений, переосмысления ранее осмысленного»². Академик М. М. Бахтин в «Эстетике

¹ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. — М., 1987. — С. 463.

² Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта // <http://scd.centro.ru/vved.htm>

словесного творчества» пишет: «Осмысляемое явление может последовательно соотноситься с Правдой и Кривдой, определяться как воплощение Правды или, наоборот, Кривды, либо как нечто находящееся между ними. Смысл, следовательно, формируется как бы между смыслами, содержащимися в полюсах оппозиции»³.

Принцип подобного членения носит всеобщий характер. Так, Ю. М. Лотман в статье «Феномены культуры» обращает внимание на то, что «стоит выделиться какому-либо условию семиотического освоения мира, как в рамках его тотчас наметится оппозиция»⁴. Эта оппозиция, дуальность вызывает напряженность, которая нацеливает человека на воплощение некоторого заложенного в культуре идеала, отождествляемого с одним полюсом и противопоставляемого другому. В основе этого идеала лежат определенные ценности.

Ценностная ориентация русской культуры закрепляла нормы поведения, отвечающие задаче приспособления к естественной среде. Великий русский историк В. О. Ключевский не случайно свой «Курс русской истории» начинает с анализа русской природы и ее влияния на историю народа. Именно здесь закладываются начала национального менталитета и национального характера русских.

Русская равнина и ее почвенное строение, леса и степи, реки и междуречья, бескрайние поля, овраги и пески — все это формировало и мировоззрение русского народа, и тип хозяйственной деятельности, и характер земледелия, и взаимоотношения с соседними народами (в частности, кочевыми народами Великой степи), и фольклорные фантастические образы, и народную философию.

В России испокон веку существовало благоговейно-бережное отношение к Земле. Женское божество земли («мать сыра-земля», «святая земля») было не менее важным предметом почитания, чем небесные боги (такие, как Перун). Поэтому как нравственный идеал формировалось *почитание родной земли как величайшей святыни*. «В древнерусских произведениях, — пишет академик Д. С. Лихачев, — нет описаний

³ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М., 1979. — С. 350.

⁴ Лотман Ю. М. Феномены культуры // Труды по знаковым системам. — Вып. IX. — Тарту, 1977. — С. 8.

бездействующей природы, служащей только фоном для повествования... она играет в них прямую, а не косвенную роль, она "событийна"... включена в самый ход повествования, в развитие сюжета... Все события русской истории получают резонанс в русской природе и тем самым оказываются удесятенными в силе своего звучания»⁵.

Способом приспособления к русской природе до конца XIX века была коллективная — родовая, общинная или семейная — деятельность, поэтому в русской культуре как высшая ценность утверждается *духовный идеал коллектива, рода, общины, семьи*. С родом, семьей связано сохранение идеала стабильности, который продолжал существовать даже в критические периоды истории. Во все времена к незнакомому человеку обращались матушка, отец, дядюшка, сынок, доченька. Это означало включение его в круг родственных отношений — высших ценностей правды и лада. Это создавало обстановку душевной теплоты, неизвестную, скажем, западноевропейскому обществу, помогало людям выживать при трудностях и испытаниях. *Взаимопомощь и отзывчивость* были незыблемой нормой народной жизни.

Для появления духовного идеала русской культуры, который только зарождался, необходимо было ощущение национального и духовного единства народа. Оно стало возможным с обретением государственности и христианства. В период становления русской государственности в круг коллективистских, родовых и семейных ценностей включается и высшая власть. Князь или царь был не только властителем, но прежде всего отцом. Хотя права подданных часто не были зафиксированы в законах, как это делалось на Западе, в народном сознании существовало представление об отеческом отношении царя к народу.

Царь-батюшка был воплощением правды и лада в обществе, охраняющим эти высшие ценности. Под его попечением вся страна считалась как бы большой семьей, в которой господствуют идеалы смирения, дружелюбия, откровенности, совестливости, милосердия. Возможно, в этом кроется при-

⁵ Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» — героический пролог русской литературы. — Л., 1967. — С. 68—70.

чина традиционного *неразличения* в отечественной культуре государства и общества, народа.

Государство рассматривалось как «благоустройство» жизни общества, при этом государственное право всегда было зависимо от морали. Нравственный фундамент права и правдивые основания его применения в государственной жизни создавали братские, сердечные отношения между людьми, основанные на общности корней и целей деятельности.

Нравственное искание «царства правды», борьба за его победу над «царством кривды» определяют особое мироощущение русского человека, где государственная власть и государственное устройство — в лучшем случае средство для утверждения нравственной справедливости. А когда государство становится оплотом «неправды», несправедливости, жестокости, угнетения, выбор «воли» означает возвращение к «правде». При этом ценности государственности становятся второстепенными, поскольку государство перестает удовлетворять идеалам семьи. Под лозунгом «воли» на Руси велась борьба за перестройку жизни государства на основе ценностей народной культуры (восстания С. Разина, Е. Пугачева). С другой стороны, «отстранением» от несправедливой жизни был уход в леса, в монастырь для сохранения душевной чистоты. «Воля» — это «правда» казака и старовера.

В контексте духовно-нравственной парадигмы русской культуры человек по-настоящему свободен, если его вольный выбор освящен какой-то большой и осмысленной, а значит, правдивой целью, глубоко лично продуманной и прочувствованной. Духовный идеал рода, общины, семьи определяет *жертвенное общественное служение*. Высокие нравственные требования предъявлялись ко всем служилым людям, причем степень их личной моральной ответственности за судьбы родной страны была прямо пропорциональна размерам их властных полномочий.

Кто навсегда остался в памяти народной? Тот, кто до конца пронес крест высокого служения. Выдающиеся государственные деятели и полководцы России — Дмитрий Донской и Александр Невский, Михаил Кутузов и Александр Суворов, с чьими именами связаны славные страницы истории нашего Отечества, — все они бескорыстно и подвижнически служили России.

«Наиболее крупные личности, — пишет исследователь русского национального характера К. Касьянова, — оставившие самый яркий след в истории и самый сильный отпечаток на том обществе, в котором они жили, именно тем и отличались, что с гораздо большей, чем обычные люди, силой ощущали это общество «своим», как бы продолжением себя самих. Они в него «вложились» с огромной щедростью и, что называется, «без остатка»... До сих пор мы можем (и часто делаем это) обращаться мыслью не только к Толстому и Пушкину, но и к Сергию Радонежскому и даже к Нестору-летописцу: мы с ними спорим и советуемся, мы *работаем* с их идеями, они оказывают на нас влияние. И в той мере, в какой мы сохраняем представление о них ... они являются для нас реальными лицами и членами нашего общества»⁶.

Постепенно в русской культуре сложился определенный набор ценностей: почитание родной земли как величайшей святыни, духовный идеал коллектива, рода, общины, семьи, нравственное искание «царства правды», жертвенное общественное служение.

Несомненно, большую роль в формировании духовно-нравственной парадигмы русской культуры сыграло *православие*, которое Н. А. Бердяев назвал «духовной прививкой»⁷. Русь приняла христианство не в первоначальной форме, а в византийской «редакции», причем примерно на семь-восемь веков позднее, когда различие между Западной и Восточной церквами наметилось весьма заметно. Русь восприняла не только византийское, но и древнеболгарское духовное наследие. И оба наследия оказались наложенными на столь мощный пласт собственно славянской культуры, в том числе и языковой, что не только болгарский, но и византийский духовные вклады сильно трансформировались в русской стихии.

Родилась культура, по выражению доктора искусствоведения Г. К. Вагнера, «очень сильно фольклоризированная, и уже по одному этому невизантийско-теософичная»⁸. Если византийцы ощущали античную культуру как культуру собственных предков, то для русских это было далеко не так. На Руси Платон и Аристотель были знакомы лишь по сборникам афоризмов. Собственно, богословов на Руси долгое время не было. Это признают сами историки русской богословской мысли. Вместо теоретического умствования русские религиозные философы

⁶ Касьянова К. О русском национальном характере. — М., 1994. — С. 82.

⁷ Бердяев Н. А. Судьба России. — М., 1990. — С. 134.

⁸ Вагнер Г. К. Духовной жаждой томим // Наше наследие. — 1991. — № 5.

творили своего рода «поэтическое богословие», что отражалось на отношении к феномену Человека, поэтому «работа Духа и Души переплеталась здесь самым тесным образом»⁹.

В центре любой культуры ответ на вопрос «Что есть человек?». Концепции человека в католицизме и православии различны. По взглядам католиков, Святой Дух исходит и от Бога-Отца, и от Бога-Сына (Иисуса Христа). По представлениям православных, Святой Дух исходит только от Бога-Отца. Эта специально богословская, на первый взгляд, проблема привела к большим последствиям.

В католичестве внимание верующих сосредоточено на жизненном пути Иисуса Христа. Католик убежден в одухотворенности общественной деятельности на благо ближнего. В православии внимание обращается на сказание о нисхождении Святого Духа на апостолов. Православный убежден в действительности духовности, внутренней чистоты помыслов человека.

Самыми главными стали различия в ценностных ориентациях православия и католицизма, придавшие их мировоззрению характер цивилизационных альтернатив. В католичестве поведение человека определяет убеждение, что греховность — часть природы человека, а Христос лишь открыл возможности для спасения. Искупить грехи можно своей деятельностью на благо общества, прежде всего помогая бедным, больным и униженным. Большую роль в спасении человека играет и церковь. Но и она считается с греховностью человека, его потребностью в снисхождении как в исполнении религиозных ритуалов, так и в повседневном поведении (характерна в этом смысле идея продажи индульгенций — папских отпущений грехов). Тем самым для индивида открывается довольно широкое поле практического труда. И. Н. Ионов, автор книги «Российская цивилизация. IX — начало XX века» приходит к однозначному выводу, «идеал человека у католиков — это *экстраверт*, ищущий внешних, логических объяснений фактам жизни, стремящийся выразить себя в практической работе, желающий сделать окружающий его мир более упорядоченным, комфортабельным, приятным для жизни»¹⁰.

⁹ Там же. — С. 2—4.

¹⁰ Ионов И. Н. Российская цивилизация. IX — начало XX века. — М., 1995. — С. 53.

Способствуя этому, церковь одобряет не только благотворительные, но и любые общественные деяния, которые, по взглядам католиков, не помогая непосредственно спасению, вместе с тем не препятствуют ему. Если благотворительный элемент при этом недостаточен, то человеку после смерти придется лишь пройти через чистилище для того, чтобы попасть в рай. Идея чистилища как среднего звена между раем и адом соответствует «среднему» положению ценностно-нейтральной деятельности между добром и злом, святостью и грехом. К такой деятельности католики относили, в частности, предпринимательство. Хотя Библия прямо запрещает давать деньги под процент, на это закрывали глаза, считая эту деятельность, в конце концов, полезной. Для католицизма вообще свойственны диалог и компромисс идеала и повседневности, расширяющие свободу человека.

Напротив, православие считает, что искупляющая человеческие грехи жертва Христа и нисхождение Святого Духа не только создали предпосылки для борьбы за спасение, но и прямо подготовили возможность для человека преодолеть в своей душе греховность человечества. Поэтому православие не только ждет от верующих определенных действий (соблюдения религиозных ритуалов, благотворительности), но и предъявляет требования чистоты помыслов, морального совершенства. Только такой человек может быть достойным членом православной церкви. Отсюда — строгость православия в деле соблюдения постов и других ритуалов, отсутствие в нем снисходительности к людским слабостям, которое заметно в католичестве. Каждое деяние получает моральную оценку.

Мир четко поделен на доброе и злое, райское и адское, божественное и дьявольское. Религия, в представлении православного, — это, скорее, монолог божественной истины, чем поиск компромисса между истиной Бога и истиной человека. Поэтому И. Н. Ионов считает, что «идеал человека в православии — это *интраверт*. Он ищет внутренних, духовных, чаще всего моральных и мистических объяснений фактам жизни; хочет выразить себя не вовне, а внутри, в том, что православные богословы называли «духовным деянием», стремится не к *преобразованию* внешнего мира, приспособлению его для своих нужд, а к его *оду-*

хотворению»¹¹. Эту мысль подтверждает и Г. К. Вагнер: «Если Рафаэль свел Бога на землю, то Андрей Рублев мыслил ангела как «небесного человека», благодаря чему его “Троица” смотрит в душу не одного человека, а всего человечества»¹².

Православная культура не знает человеческой деятельности в чистом виде. Это всегда деятельность человека в диалоге с Богом. Отсюда покаяние в православии — не возмещение грехов добрыми делами или тем более деньгами, как в католичестве. Оно требует целостного преобразования человека. Если для католической церкви был характерен рационализм, логический подход к вере, попытки раскрытия ее содержания, то для православной церкви был характерен спиритуалистический подход к вере, главным в котором было наставление, руководство по исповеданию веры.

При этом логические аргументы не имели самостоятельного значения. Красивой риторической форме или моральной поучительности вывода придавалось большее значение, чем логической строгости доказательства. Знание никогда не отделялось от веры. Решающее значение имели конкретные факты жизни, среди которых большую роль играли чудеса святых. Этот способ познания назывался *живознанием*. Православные мыслители высоко ценили неразрывность ума, чувства и воли, их постоянный диалог, характерный для православного мышления. Поэтому если наиболее распространенным видом христианской литературы на Западе были теологические рассуждения о Боге, то на Востоке — жития святых. Теология как учение о Боге в православии отсутствует почти полностью. Зато очень развито практическое *подвижничество*: молитвы, соблюдение постов, литургия. В связи с этим совершенно особую роль играют монастыри. Если в католичестве это — центры элитарной культуры, то в православии — центры распространения Духовности и подвижничества в народе.

Можно сказать, что в русской культуре развивалось неприятие монологичных проявлений формального права, формального равенства, формального выполнения социальных ролей. Русский человек искал в жизни подлинность чувства,

¹¹ Там же. — С. 54.

¹² Вагнер Г. К. Духовной жаждою томим.

открытое проявление воли, полное и гармоничное воплощение идеалов истины, добра и красоты.

Очень важным в системе традиционной отечественной культуры был идеал нищенства, идея о том, что бедному легче войти в рай, чем богатому. Эту особенность подметил наш великий соотечественник И. В. Киреевский, который писал:

«Западный человек искал развитием внешних средств облегчить тяжесть внутренних недостатков. Русский человек стремился внутренним возвышением над внешними потребностями избежать тяжести внешних нужд... Русский человек больше золотой парчи придворного уважал лохмотья юродивого»¹³.

Евангельская притча о двух Лазарях, развивающая эту тему, была одной из самых популярных в России. Наряду с идеалом «справного мужика» в русской культуре постоянно присутствовал идеал «нищего духом», юродивого или блаженного. Их считали наиболее близкими Богу, пророками и святыми.

Купец, у которого юродивый брал что-нибудь в лавке, ничего при этом не заплатив, чувствовал себя ближе к Богу и гордился этим. На подаяние нищим расходовались огромные деньги. Юродивых боялись даже цари, которым только они говорили правду. «Хождение в юрод» было одной из популярных в России форм покаяния за грехи. Часто за разоблачения юродивых преследовали, тайно убивали. Наиболее известным среди юродивых XVI века был Василий Блаженный.

При таком отношении православия к миссии человека на земле обогащение казалось русским людям делом несправедливым и греховным. Формой покаяния в этом грехе была задача щедрой милостыни нищим и монастырям. Интересно в этом смысле проследить отношение православного человека и католика к такому понятию как «труд».

Сфера, создаваемая и устраиваемая трудом, — это сфера земного, материального благополучия. Сознание нашего народа полностью единодушно с православной религией, которая в отличие от протестантизма, видящего в материальном труде смысл и предназначение человека в мире и главное средство очищения и созидания его души, отрицает у труда такое значение. Православие делает акцент на *духовном труде*. Безусловно, русский народ трудолюбив, талантлив, но не это

¹³ Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // www.psylib.ukrweb.net/book/kiree01

составляет его лицо. Именно это не понимали многие русские интеллигенты в XIX веке. И вершина этого непонимания выражена в строках поэта «чем хуже был бы твой удел, когда бы ты менее терпел?».

Терпение для русского человека — не способ достигнуть «лучшего удела», поскольку, как отмечает К. Касьянова,

«в нашей культуре терпение, последовательное воздержание, самоограничение, постоянное жертвование собой в пользу другого, других, мира вообще — это принципиальная ценность, без этого нет личности, нет статуса у человека, нет уважения к нему со стороны окружающих и самоуважения»¹⁴.

Гениальный русский писатель Ф. М. Достоевский каким-то внутренним интуитивным чувством постигал эту культурную схему¹⁵. Об этом же писал и А. Ельчанинов: «Мужественная душа инстинктивно ищет жертвы, случая пострадать и духовно крепнет в испытаниях»¹⁶. Конечно, ценность, величие человека, умеющего переносить страдания, признавалась во все века и во всех культурах. Однако такого глобального значения, принципа, определяющего почти все поведение и мировоззрение, это умение достигает далеко не везде.

«В нашей культуре, — пишет К. Касьянова, — оно (умение переносить страдания. — *О. Р.*) играет особую, очень важную роль. Это наш способ делать дело, наш способ ответа на внешние обстоятельства, наш способ существования в мире — и основа нашей личности»¹⁷.

Русский народ терпелив и готов на страдания не по природе своей, а в согласии с духовно-нравственными принципами нашей культуры. Это культура ведет нас путем воздержания и самоограничения вплоть до самопожертвования. Природа же наша отнюдь не такова. Она склонна к бурным и неконтролируемым эмоциональным взрывам. Русский философ Н. А. Бердяев назвал это «апокалиптичностью мышления»¹⁸.

¹⁴ Касьянова К. О русском национальном характере. — С. 112.

¹⁵ Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. — М., 1974. — С. 451.

¹⁶ Ельчанинов А. Записи. — М., 1992. — С. 56.

¹⁷ Касьянова К. О русском национальном характере. — С. 115.

¹⁸ Бердяев Н. А. Духи русской революции // Из глубины. — М., 1991. — С. 61. См. также работы, исследующие такого рода «апокалиптические взрывы», сопровождаемые восстаниями и движениями больших масс: Кон Норман. «В поисках тысячелетнего царства. Революционные милленарии (члены одной из сект) и мистические анархисты средних веков» (1970); Л. Колаковский. «Христиане без церкви» (1961); В. Мюльман. «Революционный мессианизм третьего мира» (1968).

Толчком, развязывающим апокалиптические взрывы, является всегда не желание масс что-то «улучшить» или что-то «устранить», а кризис ориентации, распад традиционных ценностей и традиционного образа жизни, нарушение «нормального» состояния общества или отклонение от него. Загадка «русского духа» как считал Бердяев, заключается в его стремлении к абсолютному. Он писал:

«Дух этот устремлен к последнему и окончательному, к абсолютному во всем... Но в природно-историческом процессе царит относительное и среднее. И потому русская жажда абсолютной свободы на практике слишком часто приводит к рабству... и русская жажда абсолютной любви — к вражде и ненависти. Для русских характерно какое-то бессилие, какая-то бездарность во всем относительном и среднем. А история культуры и общественности вся ведь в среднем и относительном, она не абсолютна и не конечна... Черта эта очень национально-русская. Добыть себе относительную общественную свободу русским трудно не потому только, что в русской природе есть пассивность и подавленность, но и потому, что русский дух жаждет абсолютной Божественной свободы¹⁹.

Аксиологические колебания в итоге отложились в нравственных качествах русских людей. Смещения идут, минуя заветную «золотую середину»: от активности — к пассивности, от энтузиазма — к апатии, от покорности властям, судьбе, общине — к бунтарству против них всех, от легковерия, наивности, почти детской доверчивости — к неразборчивому негативизму, от святости — к греховности (уместно вспомнить известный афоризм К. Леонтьева: русский человек может быть святым, но не может быть просто честным), от высокого. — к низкому, от готовности трудиться в критические моменты до седьмого пота (а в этом, полагал В. О. Ключевский, в Европе нет равных русскому человеку) — до длительных приступов меланхолии, хандры, затяжного безделья (отсюда, наверно, родилась насмешливая фраза: «Никто так не умеет работать, как не умеем мы»), от нетерпимости ко всему «не нашему», агрессивности по отношению к «чужому» — до поразительного долготерпения и доброжелательности, от общинной ориентации, «соборности» — до пониженной способности к самоорганизации жизни на рациональной основе и т. д.

¹⁹ Бердяев Н. А. Судьба России. — С. 32.

Колебания подобного маятника, раздвоенность массового сознания только усиливаются в смутное время. Все же, по справедливому замечанию академика Д. С. Лихачева, «национальные черты нельзя преувеличивать, делать их исключительными. Национальные особенности — это только некоторые акценты, а не качества, отсутствующие у других»²⁰.

Православие обусловило духовное единство русского народа. Традиционное сострадание русского народа получило свое утверждение в христианстве, в его внимании к нищим, больным и убогим, в требовании помогать человеку, попавшему в беду. Христианская милостыня на века стала нормой жизни общества. Этот идеал теплых семейных отношений в народной среде продолжал оставаться всеобщим. Помогали не только русскому, но и любому человеку, иностранцу, оказавшемуся в беде. Но «русская мысль, — как пишет Бердяев, — по-настоящему родилась от потрясения, вызванного величайшим событием русской истории — реформой Петра»²¹.

Реформы Петра вывели Россию на западноевропейскую арену, но они были слишком прагматичны, чтобы позаботиться о внутреннем содержании русской национальной мысли. Идеал веры стал заменяться идеалом рационального познания, идеал святого — идеалом знающего, просвещенного человека. Недаром Петр I запретил церкви открытие мощей новых святых. Богословские предметы в школе уступили место естественнонаучным и техническим. В петровское время в России впервые были созданы основы системы естественнонаучного и технического образования. Первыми появились Навигационная и Артиллерийская школы (1701), Инженерная школа (1712), Медицинское училище (1707). Для упрощения процесса обучения сложный церковнославянский шрифт был заменен на более простой, современный.

В 1725 году в Петербурге была создана Академия наук. Развернулась большая работа по изучению истории, географии и природных богатств России. Идеал «пользы» приобрел общегосударственное значение. О «пользе и при-

²⁰ Лихачев Д. С. Заметки о русском // Новый мир. — 1980. — № 3.

²¹ Бердяев Н. А. О характере русской религиозной мысли XIX века // <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyaev/berdn025.htm>

бытке общем» считал себя обязанным заботиться Петр I. Для М. В. Ломоносова эта забота стала одним из важных принципов деятельности идеального правителя, работника на троне.

Толчком к осмыслению русской философской мыслью нашего культурного наследия послужили «Философические письма» П. Я. Чаадаева (1829). Он отказывал России в праве на великую историю, и это был настоящий вызов. Историю России Чаадаев рисует так:

«Сначала — дикое варварство, потом — грубое суеверие, далее — иноземное владычество, жестокое, унижительное, дух которого национальная власть впоследствии унаследовала... Великий человек (Петр I) вздумал нас цивилизовать и... чтобы приохотить к просвещению, кинул нам плащ цивилизации. Мы подняли плащ, но к просвещению не прикоснулись... Я не могу довольно надивиться на эту пустоту, на эту поразительную оторванность нашего социального бытия... В противоположность всем законам человеческого общежития Россия шествует только в направлении своего собственного порабощения и порабощения всех соседних народов»²².

Несмотря на спорность высказанной точки зрения, Чаадаев подметил многие особенности российской истории, русского характера и русской культуры. «Мы не живем по-европейски, — писал он, — мы воспринимаем идеи только в готовом виде; поэтому те неизгладимые следы, которые отлагаются в умах последовательным развитием мысли и создают умственную силу, не бороздят наших сознаний»²³.

Усвоение западной культуры внешним образом привело к тому, что место абсолютных высших ценностей, внутренне присущих православной культуре России, стали замещать различные западные идеологии. Чаадаев сожалел о том, что Россия к началу XIX века так и не выработала новую национальную идею и новое самосознание, не нашла «своего места в общем строе призвания христиан». Для этого, полагал мыслитель, «необходимо стремиться всеми способами оживить наши верования и дать нам воистину христианский импульс»²⁴, то есть обратиться к своим культурным традициям.

²² Чаадаев П. Я. Философические письма // <http://www.veni.net/chaadaev/filpisma.html>

²³ Там же.

²⁴ Там же.

Как заметил Бердяев, после Чаадаева осознание смысла истории России стало невозможным без ответа на вопросы, им поставленные. После знакомства с первым «Философическим письмом» образованное общество постепенно разделилось на *западников* и *славянофилов*.

Славянофилы (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, К. С. Аксаков, Ю. Ф. Самарин и др.) считали, что России присущи такие целостные общественные и культурные формы, которые, не разрушаясь, способны стать основой более высоких ступеней исторического развития, чем те, которые возникли на Западе. Община, коллективный характер владения собственностью представляют собой не только особый уклад экономической жизни, но и иной род духовных отношений. Соборность как свободная общинность — это главный принцип православия, неизвестный христианам на Западе. Общинные отношения по сути своей являются семейными. Поэтому власть только тогда является справедливой, когда носит патриархальный, *отеческий* характер. Это касается отношений как царя и народа, так и помещика и крестьянина, фабриканта и рабочего. Внутренний закон общины ставился выше написанного законодательства в государстве.

Критике подвергалось и европейское культурное влияние в России, но полностью они его не отрицали.

«Одного только желаю я, — писал И. В. Киреевский, — чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении Святой Православной Церкви, вполне проникнули убеждения всех ступеней и сословий наших, чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но, напротив, обнимая его своею полнотою, дали ему высший смысл и последнее развитие и чтобы та *цельность* бытия, которую мы замечаем в древней, была навсегда уделом настоящей и будущей нашей православной России...»²⁵

Славянофилы полагали, что Россия должна стремиться не к тому, чтобы стать богатейшей или самой могущественной из стран мира, а к тому, чтобы быть наиболее «христианским из всех человеческих обществ». Бердяев считал славянофилов основоположниками нашего национального самосозна-

²⁵ Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России (письмо к графу Е. Е. Комаровскому) // <http://www.psylib.ukrweb.net/book/kiree01>

ния: «Это было еще детское сознание русского народа, первое национальное пробуждение ото сна, первый опыт самоопределения»²⁶.

Унаследованную от старых славянофилов идею цельности Бытия Вл. Соловьев развил в идею Всеединства (материального и духовного), единства абсолютной морали («моральный закон» Канта), что не менее ярко продолжили С. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков и другие, а также «последние из могикиан» — П. А. Флоренский и А. Ф. Лосев. Булгаков, восприняв от Соловьева идею философского всеединства, развил учение о Софии — Премудрости Божией — как предвечно сущей в божественном замысле мировой души, женственной по своему существу, вместившей Божественную любовь и излучающей ее в мир. Духовными идеалами становятся нравственность как база человеческого в человеке и красота, которая пробуждает внутренний смысл жизни соединится с тем, о ком ты не знаешь, а лишь догадываешься.

Совсем иначе решали вопрос об истории и будущем России *западники*, в ряды которых входили А. И. Герцен, Т. Н. Грановский, К. Д. Кавелин, Б. Н. Чичерин и другие. Они приветствовали реформы Петра, полагая, что развитие индивидуального самосознания и личного достоинства русских людей, хозяйства и культуры в России уже началось. Необходимо лишь распространение свободных от крепостничества общественных отношений и европейской культуры в глубь народа, но этому противостоит политика самодержавия. По мере развития общества община должна уступить место частной собственности (поговорка: «мужик не глуп — да мир дурак»), которая станет основой развития частной собственности.

Распространение в России в XVII—XIX веках западноевропейской образованности, разрыв единой и целостной культурной традиции России, создали предпосылки для формирования двух типов людей — человека национальной культуры и человека западной культуры. Человек национальной культуры — это человек, сохранивший веру в абсолютное начало бытия, он выработал свои, но обновленные формы жизни, корнями уходящие в духовные и культурные традиции

²⁶ Бердяев Н. А. Судьба России. — С. 131.

России. Ф. М. Достоевский, размышляя о чертах русского характера, писал:

«Один лишь русский... получил уже способность становиться русским именно лишь тогда, когда он наиболее европеец. Это и есть самое существенное национальное различие наше от всех... Я во Франции — француз, с немцами — немец, с древним греком — грек и, тем самым, наиболее русский, тем самым настоящий русский и наиболее служу для России, ибоставляю главную ее мысль»²⁷.

По мнению писателя, особенность русского человека состоит в его «всемирной отзывчивости»²⁸. Человек национальной культуры умел «быть гостем» в западных странах, не теряя собственного национального достоинства и своеобразия.

Второй тип человека — человек западной культуры. Примером здесь может служить тип русского интеллигента, определенный еще А. С. Пушкиным как «оторванный от почвы» и «возвысившийся над народом». Благодаря получению «беспочвенной» образованности, он все более погружался в материальный мир западноевропейских форм существования, «врастал в чужую почву» (И. А. Гончаров) без оглядки. Этот человек отрывался от корней национальной культурной традиции, но не находил «точки опоры» и в чужой культуре. Поэтому он неизбежно оказывался в ситуации конфликта с самим собой, обществом и государством.

Эти два типа людей в России со временем перестали понимать друг друга, несмотря на совместные поиски оптимальной стратегии развития русского государства, в том числе путей его просвещения. Между ними терялась тонкая связь — единые основы духовной культуры, — без которой взаимопонимание было невозможным.

Всякий идеал, объединяющий вокруг себя общество, может существовать лишь постольку, поскольку он мобилизует все силы человека, его способности к познанию, волю и веру, поскольку он объединяет в одном понятии истинное, справедливое и прекрасное, соответствует критериям правды, добра и красоты. Распад этого единства означает кризис куль-

²⁷ Достоевский Ф. М. Подросток // Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 15 т. — Т. 8. — Л., 1990. — С. 596.

²⁸ Достоевский Ф. М. Пушкин (очерк) // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. — Т. 26. — Л., 1985. — С. 145.

туры. Тогда зло может показаться прекрасным, справедливое — неистинным, вера будет противоречить знанию, а сознание необходимости действовать не приведет к действию, ибо отказывает воля.

Проблему *кризиса ценностей* впервые осознал в первой половине XIX века немецкий философ А. Шопенгауэр, описавший противоречие между знанием и волей, в результате которого деятельность лишалась разумного основания. Тем самым ставились под вопрос роль ума, значение рационализации деятельности. Позже идею воли пытался реабилитировать Ф. Ницше, связав ее с идеей красоты и противопоставив идее добра.

В России предпосылки кризиса ценностей были осмыслены во второй половине XIX века отечественным философом Н. Я. Данилевским²⁹. Прежде всего это было противостояние веры и знания, религии и науки. Знание пыталось подменить собой веру, стать основой новой религии — религии прогресса. Оно обещало осуществить на земле то, что религия сулила только на небесах. Но в реальности развитие капитализма сопровождалось ростом числа обездоленных. Обозначились серьезные противоречия между общественными и индивидуальными ценностями. Формальное право и формальная рациональность не свидетельствовали о справедливости и разумности общественного устройства.

Страстное обличение неправды жизни и искание правды, лучшей, совершенной жизни, Царства Божьего не только на небе, но и на земле стал основным мотивом русской литературы XIX века. Бердяев пишет: «Вся наша литература XIX века ранена христианской темой, вся она ищет спасения, вся она ищет избавления от зла, страдания, ужаса жизни для человеческой личности, народа, человечества, мира...»³⁰

В произведениях Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого добро и зло сталкиваются не в обществе, в отношениях между людьми, а в душе человека. Ключевыми при этом являются понятия доброй воли, личного выбора, а роль религии

²⁹ В 1871 году вышла книга Н. Я. Данилевского «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому», содержанием которой стала первая теория российской цивилизации.

³⁰ Бердяев Н. А. О характере русской религиозной мысли XIX века.

заключается в обращении мысли к нравственному идеалу, в полной мере не осуществимому в обществе. Вне религии нет нравственности («если Бога нет, то все дозволено»). Бердяев писал, что «правдоискательство есть самое бесспорное и признанное качество русской литературы. Вся жизнь Л. Толстого, более значительная, чем его учение, была мучительным исканием правды жизни. Необычайное, в такой степени небывалое правдолюбие мы видим у всех подлинных русских писателей»³¹.

Достоевский и Толстой шли различными путями. Достоевский опирался на духовный опыт интеллигенции, анализировал раскол сознания человека. В 60-е годы XIX века он пытался примирить народ и интеллигенцию, русскую религиозную традицию и европейскую образованность, западничество и славянофильство в рамках почвенничества, искал *границы свободы*, за которыми она превращалась в антиобщественное явление. Однако постепенно Достоевский разочаровался в ценностях европейской культуры. Он обратился к «русской идее», традиционным формам жизни, патриархально-монархическим устоям как последнему оплоту нравственности. В его поздних романах русский народ выступает как носитель высшей духовной истины, которая, как он полагал, утрачена Западом. Эта истина — любовь к ближнему, идеал общинности.

Толстой считал, что в споре права и совести, расчетливости и разума, науки и веры правда находится целиком на стороне простого народа. Достоевский осознавал раскол внутри собственной души. Для Толстого он проходил в значительной мере вовне, между цельной и нравственной народной традицией и испорченной городской культурой. Его особую неприязнь вызывали государство, присвоившее право насилия, и поддерживающая его официальная церковь. Проповедуя необходимость нравственного самоопределения человека, отрицание государства, непротивление злу насилием и пассивное уклонение от гражданских обязанностей, Толстой обратился к идее *общинного социализма*, путь к которому шел через нравственное совершенствование человека.

³¹ Там же.

Если у Данилевского духовное отторжение России от Европы было лишь теорией, то поддержка этой идеи великими писателями Достоевским и Толстым сделала ее фактом культуры, обозначило как тенденцию развития национального самосознания. Поэтому доктор философских наук Ю. Н. Давыдов пишет о том, что «пафос отечественной культуры XIX века (при всех ее метаниях) был нравственно-религиозным ...и там, где сдавала свои позиции религия, культуру спасала нравственность»³².

На современном этапе мировоззренческий вакуум, образовавшийся в результате разрушения основополагающих ценностей предшествующей социально-политической системы, которая в свою очередь опиралась на духовно-нравственные ценности традиционной русской культуры, поверг российский социум в состояние хронической нестабильности. Рост дезорганизации в обществе вызвал представление о разрушении основ жизни, переживался как страдание, как состояние раздвоенности. «Если все то, что было идеей, разбивается о действительность времени, то взлет в ситуации превращается в невыполнимое, быть может, требование, но в качестве требования оно — остаток человеческого достоинства», — писал К. Ясперс в своей книге «Смысл и предназначение истории»³³.

С. Кара-Мурза, автор работы «Что есть человек? Или истоки кризиса культуры в России», считает, что внедрение в сознание людей крупной идеи, находящейся в непримиримом противоречии с устоями данной культуры, может вызвать кризис культуры:

«Происходит расщепление сознания людей, они теряют ориентиры, начинают путаться в представлениях о Добре и Зле. Если таких очагов противоречия создается много, то установки и поведение людей идут вразрез с непреодолимыми социальными и природными ограничениями, так что под угрозой ставится само выживание народа»³⁴.

А. И. Солженицын, охарактеризовав современную ситуацию в России как «обвал», пишет:

³² Давыдов Ю. Н. Парадоксы абстрактного культурулюбия // Наше наследие. — 1990. — № 6\

³³ Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1991. — С. 354.

³⁴ Кара-Мурза С. Что есть человек? Или истоки кризиса культуры в России // http://www.situation.ru/app/rs/books/articles/kult_2.html

«Наша когдатошняя всеоткрытость — не она ли обернулась и лёгкой сдачей под чужое влияние, духовной бесхребетностью? Не она ли обнажилась и во внутренней неслитности, расчужденности среди нас самих? Так горько сказала недавно на отгаликивании наших беженцев из республик. Поражает это бесчувствие русских к русским! Редко в каком народе настолько отсутствует национальная спайка и взаимовыручка, как отсутствует у нас. Может быть — это только нынешний распад? или свойство, врезанное в нас советскими десятилетиями? Ведь были ж у нас веками дружнейшие братские артели, была живая общинная жизнь, может быть, это восстановимо? Русский характер сегодня — весь закачался, на перевесе. И куда склонится?»³⁵

Восприятие мира в метафизических тонах — сущность русской жизни. А сегодня наши соотечественники впадают в потребительское уныние: потреблять мало — нужно вопрошать, искать Правду и Смысл жизни. Вместо этого прививается вкус к насыщению души и тела вторичными продуктами «современной цивилизации», а мораль и нравственность демонтированы из нашей жизни. И молодежь как наиболее мобильная в культурном отношении группа, попавшая в ситуацию тотального разрыва с ценностями предшествующего поколения, лишенная традиционно сложившихся на протяжении поколений духовно-нравственных ориентиров, оказалась подверженной самым разнородным влияниям системы ценностей Запада³⁶. А ведь, как писал Ясперс, «кто завоеует молодежь, обладает будущим»³⁷.

Сегодня перед российским обществом стоит задача сохраться как нации со своими «целями и ценностями национального бытия, с общим духом и верой, представлениями о добре и зле, с общими историческими переживаниями»³⁸. Без культуры, без работы общественного сознания человек вряд ли способен осуществить такой духовный подвиг. Поэтому борьба за восстановление и поддержание духовно-нравственных ценностей отечественной культуры приобретает неопределимое в историческом плане значение.

³⁵ Солженицын А. И. Россия в обвале // <http://obval.by.ru/6.htm?extract=1126950522>

³⁶ Молодежь России: Тенденция и перспективы. — М., 1993. — С. 176.

³⁷ Ясперс К. Смысл и назначение истории. — С. 353.

³⁸ Нарочницкая Н. А. За что и с кем мы воевали. — М., 2005. — С. 72.

Л. Г. САДЫХОВА,
кандидат культурологии

ТЕАТР КАК СПОСОБ ПОЗНАНИЯ

В ИСТОРИИ и теории культуры те или иные универсальные образы, символы, метафоры запечатлевают фундаментальные закономерности человеческого сознания. Среди этих архетипических образов — театр как сцена, с ее условностями, масками, безгранично сложной системой ролевых отношений между людьми, какими они себя представляют, являют и какими их видят другие. Цель работы — выявление закономерностей использования театральных метафор в концепциях познания и осмысление театра как способа познания — в контексте истории культуры.

Складывающиеся в некоей культуре понятия во многом отражают развитие культурной идентичности, а различия в употреблении соответствующих понятий, в частности театральных метафор, в разных культурах показывают значимые различия между самими этими культурами.

Так, еще у Платона можно видеть образ мира как *сцены*, где люди играют данные им *роли*, *трагикомедию* жизни, где, как и на сцене, несчастье переплетается с наслаждением и человек, подобный *марионетке*, подвластен кукольникам-богам. Мир реальный — подобие идеального, искусство — подобие подобия. Вместе с тем самим сравнением скорее жизни с театром, чем театра — с жизнью, Платон, хотя и косвенно, признавал значимость драматического искусства.

Европейское средневековье отличали, по контрасту с античностью, резкое неприятие театра как такового, и притом — театральность церковного: зрелищность обрядов и служб, популярность пьес и постановок на библейские сюжеты. В традиции патристики можно видеть недвусмысленное осуждение театра за «развращение нравов» и отвлечение людей от познания Бога. По словам одного из средневековых теологов, церковь и театр соперничают между собой в борьбе за души

человеческие, служа, соответственно, Богу и дьяволу¹. Театрализация же церковного служила способом организации познания.

В эпоху Возрождения театральные метафоры в представлениях о познании становятся более многомерными — например, в концепции познания Фр. Бэкона, где фигурируют «идолы театра» (*Idols of the Theatre*), проникающие в человеческое разумение из неверных теорий, а наиболее известные формулировки — мира как сцены и человека как существа «того же вещества, что наши грезы», — принадлежат Шекспиру. Мир, таким образом, виделся своего рода метатеатром, до бесконечности отражающим и воспроизводящим самое себя², причем человек познавал его как зритель.

Современники Шекспира, хорошо знакомые с театром как таковым, обычно подразумевали под театром в переносном смысле слова либо *осознанное исполнение* людьми тех или иных социальных ролей, либо *видимость, скрывающую* — маскирующую — *некую иную сущность*. Даже пуритане, категорически отвергая собственно театр как средоточие греха, часто обращались к сценическим метафорам.

Среди американских пуритан особое распространение получил образ *театра Провидения* (*Providential Theatre, Theatre of Providence*) — значимости каждого человеческого поступка и его неизбежной публичности — и столь же неизбежной ответственности — перед всевидящим оком Бога. *В этом театре человек познает стойкость и благоговейный трепет*. Впрочем, было бы неверно рассматривать такого рода метафорический театр как феномен сугубо религиозного сознания: скорее, он запечатлел мировосприятие, «несущее всю тяжесть истории и космологии»³. Теоретики протестантизма балансируют на «узкой тропе между драмой как подразумеваемым... способом дискурса (как познания себя. — Л. С.) — и драмой как опасно соблазнительной сценической постановкой»⁴.

¹ *Baxter R. Christian Directory // Sasek L. A. The Literary Temper of the Puritans. — Baton Rouge, 1961. — P. 98.*

² *Abel L. Metatheatre: A New View of Dramatic Form. — New York, 1963. — P. 60, 105.*

³ *Richards J. H. Theater Enough: American Culture and the Metaphor of the World Stage, 1607-1789. — London, 1991. — P. XVII.*

⁴ *Ibid. — P. 63.*

Психология в терминах театра

МНОГОГРАННОСТЬ и неоднозначность театральных метафор проявляется и в многочисленных философских, психологических, социологических концепциях личности и общества. Так, *театрализация жизни* в философии Н. Евреинова предполагала и «театральность» как один из основных инстинктов человека, и противопоставление ее театру в собственном смысле этого слова, как массовому, не слишком интеллектуальному развлечению. Согласно другим авторам, например антропологу В. Тернеру, профессиональная сцена является лишь отражением «до-театральной потребности» придавать обыденной жизни те или иные необычные формы.

В концепции социолога Э. Гоффмана⁵ люди называются социальными *актерами*, которым, помимо публичных действий в качестве исполнителей своих ролей, нужно и уходить за кулисы, и прибегать к тем или иным средствам, чтобы выбираться из играемых ими образов. Истинное *Я познается, когда маски сбрасываются*. Согласно другим представлениям — например Б. Уилшира, истинное *Я проявляется через исполнение своих ролей*.

Историк культуры Дж. Ричардс рассматривает театр «главным образом как выражение не индивидуальных или частных, а групповых потребностей — той части “Я”, что представляет ту или иную группу»⁶.

В психологии понятие *роль* используется для обозначения того набора действий, который ожидается от представителей некой общности (класса, профессии и пр.). Еще в работах основателей символического интеракционизма Ч. Кули и Дж. Мида можно обнаружить понятия *игровой роли* и *принятия роли* (role-playing; role-taking). Кули ввел понятие *зеркального Я*, образуемого нашим представлением о том, какими мы видимся окружающим, а также о том, как (по нашему мнению) они воспринимают нашу *игру* (performance), — и тем, как мы чувствуем себя, реагируя на восприятие нас другими людьми⁷.

⁵ Goffman E. Role Distance // Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction. — New York, 1961.

⁶ Richards J. H. Theater Enough. — P. XVI.

⁷ Cooley Ch. The Social Self: on the Meanings of I // The Self in Social Interactions. — V. I. — New York, 1968.

Согласно Миду, Я во многом обусловлено познанием отношения к нашему *исполнению ролей* (acting) других людей и их соответствующих ожиданий⁸. Ролевая игра оценивается в ходе общения либо позитивно, либо негативно — так что человек научается в результате *символическому, или мысленному, принятию роли* — без необходимости предпринимать в данный момент какие-то внешние действия.

Ролевое поведение подразумевает то или иное вознаграждение. Согласно модели *ролевой идентичности*⁹, люди выбирают, какие роли им принимать, в зависимости от степени поддержки — позитивного отношения к исполнению той или иной роли со стороны окружающих, ощущения внутренней вовлеченности (принятия), испытываемого ими к роли, и того, что за вознаграждение они получают за ее исполнение. Иными словами, человек пробует разные роли, наблюдает и переживает реакцию на каждую из них со стороны — и в результате, отбирает наиболее подходящие.

Театральные метафоры используются и в когнитивной психологии. Так, в теории личностных конструктов Дж. Келли говорится, что успешное общение предполагает, что по меньшей мере один из партнеров обладает способностью к *принятию роли* — представлению себя в роли другого, чтобы лучше понимать и предсказывать действия этого другого¹⁰. Келли определяет *роль* как тип поведения, являющийся следствием того, как человек понимает ход мыслей другого. Общение наиболее успешно в случае обоюдного принятия ролей. Человеку нужны предсказуемость и контроль над своим окружением, чему способствует ролевое поведение. Познание у когнитивно сложных и простых личностей включает, соответственно, больше и меньше абстрактных категорий. Когнитивно сложные личности более способны к *принятию ролей*, дольше анализируя разные впечатления перед тем, как прийти к какой-либо определенной оценке познаваемого.

При описании восприятия той или иной ситуации в целом, некоторые психологи говорят об их тесной связи с эмоциями как «кратковременными социальными *ролями*», которые за-

⁸ Mead G. H. The Philosophy of the Act. — Chicago, 1938.

⁹ McCall G. J., Simmons J. L. Identities and Interactions. — New York, 1966.

¹⁰ Kelly G. A. The Psychology of Personal Constructs. — New York, 1955.

висят от социокультурных правил — своего рода предписаний, какие психологические состояния уместны и при каких обстоятельствах¹¹.

Следовательно, театральные метафоры часто применяются при анализе восприятия окружающих, влияния и возможного контроля над их поведением. Существует и другая традиция использования метафор сценического искусства — в частности, в русской философии и психологии, где преобладает контекст *гармонии и единства*.

Так, русский философ и психолог С. Франк — работавший, среди прочего, над методологией социального познания, писал об истории как о совокупности взаимодействий, включающей духовное общение. История человечества, согласно Франку, представляет собой *драматический процесс воплощения* тех сверхчеловеческих сил и стихий, которые образуют сущность человека. Человек, играющий свою *роль* в великом вселенском *представлении*, рассматривается как средство воплощения высших элементов и ценностей, с одной стороны, и как их *со-творец*, с другой стороны.

Кроме того, Франк пишет о человеческом обществе как о едином целом, образованном взаимосвязью и взаимозависимостью сознаний множества самых разных индивидов, — своего рода «ансамблевой» игре. Само общение между людьми есть, согласно Франку, воплощение — осуществление в действии как *действие — изначального единства* индивидуальных сознаний.

Творческий характер драматического, ценность взаимозависимого имплицитно присутствуют и у других русских философов и психологов. Таковы, в частности, понятия *драмы, драматического, ролей* у Л. Выготского, *подтекста* в работах А. Лурии, В. Мерлина и др.

Выготский, например, говорит о *драме развития личности* путем познания мира и таким образом себя — через взаимодействие с другими людьми. Он использует и понятие *подтекста*, мотивационной подоплеки произносимого со сцены, из системы К. Станиславского. Если прежде, до его обращения к этой системе, в работах Выготского за основную

¹¹ Averill J. A Constructivist View of Emotion // Emotion: Theory, Research, and Experience. — New York, 1980.

единицу человеческого сознания принималось *значение*, то с момента этого обращения единицей становится *смысл*, «переживание личностью своего мотивационного отношения к этому миру, созданного задачей, на которой сосредоточена эта личность»¹².

Помимо теории Станиславского, на становление психологии Выготского повлиял знаменитый «Парадокс об актере» Д. Дидро (переживает ли актер чувства своей роли в то время как ее играет). Согласно Выготскому, неправомочно рассматривать чувства роли, пусть и в соотношении с чувствами актера, в отрыве от его картины мира и отношения к этому миру. Иными словами, он утверждает единство когнитивных и мотивационных аспектов человеческой психики:

Нельзя отрывать характер сценического переживания актера, взятый с формальной стороны, от того конкретного содержания, которое составляет из содержания сценического образа, отношения, интереса к этому образу, из социально-психологического значения, из той функции, которую выполняет в данном случае актерское переживание. Скажем, переживания актера, стремящегося осмеять известный строй психологических и бытовых образов, и актера, стремящегося дать апологию тех же самых образов, естественно, будут различны¹³.

Обращение к понятию *драмы* позволило Выготскому, как пишет философ, историк психологии М. Ярошевский, «перейти ... к системному объяснению социальной ситуации развития, которую образуют поступки и сопряженные с ними переживания действующих лиц»¹⁴. Драма выступает у Выготского — задолго до появления в научной и философской мысли понятия системы — *саморазвивающейся системой*. Свойства системы, как известно, не сводятся к сумме свойств ее элементов, так как они трансформируются в ходе неизбежного и многоуровневого взаимодействия.

Выготский видит человеческие взаимоотношения, в ходе которых, познавая через них самое себя, и складывается человеческая личность, — как *драму*. Те действия и слова, что складываются в поступки, уходят корнями в ее историю.

¹² Ярошевский М. Л. Выготский: В поисках новой психологии. — СПб., 1993. — С. 260—261.

¹³ Выготский Л. С. К вопросу о психологии творчества актера // Выготский Л. С. Соч.: В 6 т. — Т. 6. — М., 1984. — С. 325.

¹⁴ Ярошевский М. Л. Выготский: В поисках новой психологии. — С. 280.

Как в драме, разыгрываемой на сцене, человеческие переживания и поступки глубоко связаны с другими людьми, полны не только разумного начала познания, но и всевозможных чувств и аффектов.

И потому не может быть, в частности, и одного решения парадокса Дидро. В эмоции роли (интегрирующей, переструктурирующей исходный материал) органически, естественным образом *снято* противопоставление присущего данному актеру как человеку — присущему данной роли.

Культурное своеобразие — и определенная универсальность — отличают не только те или иные метафоры театра в теориях познания. Вопрос о том, что является психологически универсальным и что зависит от культуры, представляет особый интерес и по отношению к самому искусству театра как способу познания.

Искусство театра и проблема его воздействия

ОБРАЩАЯСЬ к философским аспектам психологии театра, можно говорить как о традиционных подходах, так и о театральном искусстве с точки зрения современной психологии. К числу традиционных подходов относятся, например, восходящие к античности теории воздействия театра на зрителей, дискуссии о природе актерской игры, концепции построения драмы. Что касается современных теорий, театр можно анализировать с точки зрения познавательных и мотивационных процессов, особенностей и эффектов публичного общения, в том числе социального познания, трансформации театрального искусства и его восприятия в контексте истории культуры.

Так, театр играл значительную роль в античной Греции, где начали складываться первые концепции его психологии. Аристотель, производя термин *драма* от дорического корня, обозначающего действие¹⁵, утверждает, что это искусство порождает присущее людям стремление к подражанию, что позволяет приобретать знания и получать при этом удовольствие (согласно Аристотелю, приобретение знаний доставляет людям удовольствие)¹⁶.

¹⁵ Аристотель. Поэтика // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. — Т. 4. — М., 1984.

¹⁶ Там же.

Драма воздействует на человека гораздо сильнее, чем просто повествование, — в силу своей природы: *подражая жизненным действиям*. Аристотель использует термин *подражание* в широком смысле — не как подражание реальным действиям, а как осуществление действий, какими они должны быть. В комедиях представлены действия людей недостойных, в трагедиях — лучших.

Аристотель вводит разграничение между «правильно» и «неправильно», с точки зрения оказываемого на зрителя воздействия, написанными пьесами. Трагедия является подражанием «значимому» жизненному действию, вызывает сострадание и страх и вызывает *катарсис* — очищение подобных аффектов. Трагедия воздействует благодаря таким составным частям фабулы как *перипетия* (перемена представляемых событий к противоположному по законам вероятности или необходимости) и *узнавание* (переход от незнания к знанию и новому состоянию действующих лиц). Лучшие трагедии представляют героев, впадающих в несчастье не по своей вине, и наибольший эффект вызывают страдания, причиняемые друг другу близкими людьми.

Многие из приведенных положений можно подкрепить данными современной психологии. Так, подражание действительно является одним из основных инстинктов, свойственных людям, и лежит в основе научения, от освоения речи до выработки способов поведения, требующихся в той или иной культуре. Подражание в форме неосознанного разделения общего настроения группы (соответствующих поз, мимики, жестов) является одним из основных феноменов общения.

Особую известность, в частности, получили работы таких классиков — основателей социальной психологии, как Г. Лебон и Г. Тард, показавших, что подражание усиливается при большом скоплении людей — например, в театре¹⁷. Эффектом толпы, к примеру, объясняется заразительность смеха или выкриков с места в театральном зале.

Что касается упоминаемого Аристотелем удовольствия от получения знаний, в том числе от знакомства с произведением драматического искусства, это положение соотносимо с со-

¹⁷ Лебон Г. Психология народов и масс. — Киев, 1996.; Тард Г. Социальная логика. — СПб., 1997.

временным представлением о наличии в человеческом восприятии тенденции к объединению различных стимулов в более или менее упорядоченные структуры — визуальные, акустические образы, концепты и пр.¹⁸ Как пишет Гл. Уилсон: «Удовольствие, которое мы получаем от искусства, ... связано с нашим стремлением находить порядок и смысл в сложных структурах поступающей стимуляции. Это удовольствие мы получаем от упражнения высших способностей человеческого мозга»¹⁹.

Катарсис, переживаемый при восприятии трагедии, может интерпретироваться на языке современной психологии по-разному. Так, свое понимание этого явления, в контексте психологии искусства, было у Выготского: восприятие произведения искусства возбуждает в человеке противоположно направленные аффекты, в результате чего происходит их «короткое замыкание» и уничтожение²⁰. В социальной психологии при этом показано, что люди, совместно переживающие эмоции типа тревоги или страха, обычно начинают испытывать друг к другу заметное «притяжение» — единение перед лицом общего страдания или опасности²¹.

Указанная Аристотелем предпочтительность в качестве героев трагедии персонажей, страдающих не по своей вине, отвечает психологическому механизму идентификации. Восприятие незаслуженных страданий как трагических естественно, так как люди склонны видеть свои несчастья и неудачи как вызванные обстоятельствами, в том числе «судьбой», скорее чем собственными действиями.

Что касается отмеченной Аристотелем действенности темы причинения страдания близкими людьми, обоснование соответствующих мотивов как традиционных и неизменно волнующих тем искусства особенно детально разрабатывалось в психоанализе в терминах «Эдипова комплекса», «вытеснения инцестуального желания», воли к власти как компенсации «комплекса неполноценности» и т.п.

¹⁸ Хекхаузен Х. Мотивация и деятельность. — М., 1986; Величковский Б. Современная когнитивная психология. — М., 1982.

¹⁹ Уилсон Гл. Психология артистической деятельности. — М., 2001. — С. 52.

²⁰ Выготский Л. С. Психология искусства. — М., 1987. — С. 203.

²¹ Schachter S. The Psychology of Affiliation. — Stanford, 1959.

Психоанализ — средствами театра

ОСОБЫЙ случай — соединение философско-психологических теорий и собственно театра, представляют собой работы таких деятелей театра, как Б. Брехт, А. Арто, Ж. Жене и их последователи.

Брехт, в частности, во многом строит свою концепцию театра в духе неопрейдизма. Э. Фромм, наиболее известный представитель последнего, пишет об идеологии как о фильтре, вытесняющем из сознания людей ту часть человеческой природы (ее стремлений и ценностей), которая не способствует, а то и препятствует функционированию данного общества, каковым оно является на том или ином этапе своего развития. *Познание вытесненного* непросто, но возможно, и только это может позволять человеку преодолеть социально обусловленное отчуждение от своей природы. Ключевая идея этики неопрейдизма — преодоление этого отчуждения.

Брехт, современник и соотечественник Фромма, в свою очередь, создает театр *очуждения*, противопоставив его «аристотелевскому» театру переживания и сопереживания. Характерно, что сам он пишет о своем детище как об: «одной из форм театра; он служит определенным общественным целям и не узурпирует театр в целом. Я сам в некоторых постановках могу использовать аристотелевский театр наряду с неаристотелевским»²². Театр очуждения есть «театр диалектики», так как показывает не просто характеры в определенных условиях, но и характеры и условия в их противоречивости, развитии и, главное, возможности изменения.

В неопрейдизме один из основных постулатов — возможность свободы выбора только при условии адекватного и своевременного осознания природы и соотношения ценностей, а именно идеологических, более или менее частных и преходящих, и общечеловеческих. Человек, *способный к такому осознанию*, зависит от обстоятельств, но не детерминирован ими. «Каждое событие имеет свою причину. Но в стечении обстоятельств, предшествующих событию, ...множеству мотиваций, которые *могут* стать причиной последующего события. Какая из возможных причин станет действующей

²² Брехт Б. Из рабочего дневника. — М., 1988. — С. 376.

причиной, может зависеть от того, сознает ли человек, в какой момент принимает решение»²³.

Брехт, в свою очередь, называет свой театр эпическим — представляющим *каждую* деталь *наравне с прочими*, очуждением, переходя от общего к частному, от индивидуального к типичному. *Такой театр ориентирует зрителя не на эмоциональное, а на диалектическое мышление, «показывает как условия, так и возможности их изменения» и превращает публику («потребителей») в преобразователей общества*²⁴.

И не случайно брехтовские постановки также сравнивают иногда — по размаху — с вагнеровскими проектами. В частности, его «Трехгрошовая опера» (1928) представляла собой переделанную им «Оперу нищего» Дж. Гея, где политическая сатира Англии восемнадцатого века становилась канвой брехтовской критики Германии, и звучала музыка К. Вайля. «Чтобы исключить иллюзию и сопереживание, песни-зонги, отъединенные от действия, исполняются как вставные номера, и слова их противоречат тону мелодии или контрастируют с ситуацией, подчеркивая условность происходящего и творя театральную диалектику»²⁵.

Что касается продолжения брехтовских традиций, современный немецкий театр не отвергает их, но играет с ними, сочетая их и с излюбленным в Германии экспрессионизмом, дань которому отдал в свое время сам Брехт, и с традициями «политических кабаре», и пр. Это характерно, в частности, для работ «прямых наследников» Брехта — Берлинер Ансамбля (основанного им театра), — ставящих как классику, так и современную драму. Так, в одной из их наиболее характерных работ 2000-х годов, постановке П. Плампера «Арто и Гитлер в Римском кафе» (по пьесе Т. Пойкерта) очуждение сочетается с экспрессионистским накалом игры — истерически взвинченного монолога Арто — художника и теоретика «тотального театра». Темой становится фантазия-галлюцинация Арто: его обращение к тоталитарному диктатору. Зрителю самому нужно выбирать, какое из противоречащих одно другому заявле-

²³ Фромм Э. Душа человека. — М., 1998. — С. 162.

²⁴ Брехт Б. Из рабочего дневника. — С. 377—379.

²⁵ Иннес Кр. Театр после двух мировых войн // История мирового театра. — М., 1999. — С. 405.

ний, бросаемых по ходу действия заключенным в стеклянную клетку Арто, действительно выражает его позицию.

В конце спектакля художник выбирается из своей залитой слепящим электрическим светом клетки — и поднимается вверх. На мгновение зал погружается в темноту, а затем над головой человека, будто перешедшего в другое измерение, вспыхивает — как в ночном небе — вращающийся и переливающийся всеми цветами шар, и звучит незабываемый мотив *Je suis malade*.

Выбор последнего, как и эффект шара, отнесен авторами спектакля — в контексте пьесы и исполнения — к атрибутам того самого «буржуазного» театра, которому Арто противопоставлял свой «тотальный». Если нынешние представители Берлинер Ансамбля и говорят об уходе в прошлое идеологической составляющей наследия Брехта, основа художественной (очуждение) сохраняется. Разителен контраст «идейного накала» речей «тотального» художника в клетке собственных галлюцинаций — и его свободного выхода в пространство, полное музыки и игры света.

Если кафе представляет собой виртуальное место встречи в спектакле об Арто, кафе-бар становится фоном, где разворачиваются события «первой», сценической реальности постановки Ф. Касторфа «Мастера и Маргариты» (берлинский театр Фольксбюне — Народная Сцена, 2002). Сам театр, с момента своего основания, в XIX веке, является одним из оплотов национального театра Германии, и в XX веке там работали лучшие режиссеры: М. Рейнхардт, Э. Пискатор, М. Лангхофф, Кр. Марталер. Не случаен и выбор произведения нынешним художественным руководителем театра: с одной стороны, в культурной памяти немцев — тоталитарное государство нацистов, с другой — раздел страны. Как заявляет сам Касторф (родившийся в ГДР), постановка по роману Булгакова — способ познания себя и изживания комплексов: «Русская коммунистическая история составляет часть моего собственного сталинизма. Я вырос в условиях сталинизма восточно-немецкого образца... Этот Сталин сидит где-то глубоко в тебе»²⁶.

²⁶ Касторф Ф. Не реализм, а реальность // Мастер и Маргарита: Франк Касторф по мотивам романа М. Булгакова. V Международный театральный фестиваль им. А. П. Чехова. — М., 2003.

В «психоаналитической» постановке Касторфа важно, что власть — больна. Как мало похож на «нормального» зловещего вида психиатр, доводящий Ивана Бездомного до шока собственной непредсказуемостью, и как болен Понтий Пилат, мучимый мигренями и неспособный общаться, не срываясь на крик. В этом мире *некого искушать*, в отличие от мира Фауста и Мефистофеля — и даже мира манновского Мефисто, потому что *человек отказался от свободы выбора*. Потому так невыразителен Воланд, а некоторые фразы, что в романе Булгакова обращены свитой к нему, и вовсе адресуются в спектакле Гелле, именуемой, по аналогии с булгаковским Мессиром, Миледи.

«Вторая» реальность, крупный экран над интерьером кафе-бара, то дублирует происходящее на сцене (например, выступление «гастролирующей» свиты Воланда), то смотрится художественным фильмом (о Понтии Пилате).

Броские слова бегущей строкой вспыхивают на том же экране, сменяясь анимационными образами. Среди них — улыбающийся черный кот, подчеркнуто чувственной походкой шествующий над сценой с «артистами варьете», светящийся скелет на четвереньках, в которого превращается на мгновение кто-то из «свиты», и пр. Характерный лейтмотив также дан визуально — это постоянно светящаяся, что бы ни происходило вокруг, надпись в баре: I WANT TO BELIEVE (*Я хочу верить*).

Так же, по-английски (в спектакле на немецком языке), звучат зонги, исполняющиеся под электрогитару и влетающие в тему Понтия — Иешуа («Человек во всем подобен Богу, кроме...»). Эти *поиск веры и признание собственного несовершенства* как критерий человеческого ставятся в спектакле во главу угла. Остальное — детали того мира, где иудейские заместники и их жертвы соседствуют с небоскребами и светящейся рекламой, а случайные слова, сказанные в баре игроками за бильярдом, совпадают с произносимым Иешуа и Пилатом, словно демонстрируя: «люди как люди» — не сильно меняются во времени и пространстве.

Что касается последнего, оно недаром представлено в двух измерениях — сцены и экрана: такое разделение органично перекликается еще с одной ведущей темой спектакля — *расщепленным сознанием* или «множественной личностью» как

метафорой человека в поисках своего Бога. Потому в спектакле, в частности, так силен «психиатрический» мотив Мастера и Бездомного. И Воланд, чья свобода, «иностранность» в безумном мире выражена блюзовой темой и американской шляпой, — совсем не по-булгаковски теряется в калейдоскопе галлюцинаторной реальности.

Власть тоже видится шизофренически — как часть Я воспринимающего. Потому, в частности, Мастер добровольно подчиняется правилам сумасшедшего дома, а в своем романе отождествляет себя с Пилатом как носителем власти (Мастера и Пилата играет один актер).

Особого комментария заслуживает использование кинопроекции и самых разных видеотехнологий. Касторф не просто требует крупных планов — оператор «второго измерения» его постановки прибегает к оптическому искажению крупного плана, при котором объект на переднем плане (например, расширенные от ужаса глаза) непропорционально увеличивается по отношению ко всему остальному, что часто используют для показа эмоционального состояния.

Для Касторфа это — метод для достижения «реальности», в противовес реализму. «Реальность — это правда жизни и суть искусства, многозначного и сложного, как сама жизнь. ...В романе есть все: хаос, многообразие, многочисленные возможности рассказать историю. ...Я нахожу эклектику в мире, в котором мы живем»²⁷.

Выбор как необходимость что-то делать по мере столкновения с новыми и новыми аспектами реальности переходит у Касторфа из категории этической и социально-психологической — на уровень философии и психологии познания.

...Ломается... принцип театра, при котором можно все посмотреть и понять. Я вижу то, что мне показывает камера, я не могу установить прямую связь между картинками, я вижу лишь фрагмент человека. Я сам должен все согласовать и объяснить. Будучи зрителем, я сам должен привнести в спектакль желание или способность к ассоциациям. То есть к поиску. Или же интерес к тому, что там в действительности происходит. Я вижу не весь мир, а лишь маленький кусочек. Почему же на сцене все должно быть по-другому? ...Определяющим для введения видео вновь выступает реальность.²⁸

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

Тотальный синтез и метафоры сознания

Если обратиться теперь к философии Арто, театр — это стремление к *слиянию действия и мысли*. Настоящий, тотальный театр *обновляет смысл жизни*. Этот театр не должен отображать реальность как она осознается. Театр призван «вскрывать нарывы», созданные социально обусловленными конфликтами, а также внутренними побуждениями самой человеческой природы.

Во французской психологии XX века развивается идея *знаков как образований*, где утрачена связь с конкретным объектом, характерная для символа. Театр Арто возвращает человеку *опыт символического единства непосредственной сенсомоторики и мышления*, или *одухотворения материи*. Язык сцены не должен основываться на вербальном, хотя и не исключает его. Важно *обращение ко всем органам чувств*, включая зрение, тактильные ощущения от вибрации в зале (где не будет искусственного разделения на сцену и места для зрителей, так как действие станет происходить *вокруг них*) и т. д.

Но для Арто мышление не отступает на второй план. Он просто видит *тотальный театр* как радикально отличный от принятого в западной культуре (но *естественный* для человеческой природы) *способ «сотворения» мысли*. И если современное общество с его установлениями, в том числе культурными, «противоестественно», их надо разрушать. Разделяя (по сути) рационалистические ценности того самого общества, о косности которого он говорит, Арто призывает к разрушению всего, что «стесняет свободные проявления мысли»²⁹.

Альтернативу рационалистическому, вербально-диалогическому театру Запада Арто видит в традициях театра Востока. Здесь «весь набор жестов, знаков, поз, звучаний, составляющих язык постановки, необходимо вынуждает мышление выбирать глубинные отношения»³⁰. Это *подчинение необходимости* Арто называет *жестокостью*.

Тотальный театр должен периодически возвращать действие к определенному центру. Как в пластике восточного театра повторяется движение типа прикосновения к некоему «цен-

²⁹ Арто А. Театр и его двойник. — М., 1993. — С. 49.

³⁰ Там же. — С. 46.

тральному, духовному глазу». «Этот театр делает для нас осязаемыми и очерчивает конкретными знаками не столько предметы чувств, сколько сюжеты рассудка. И именно путями разума он выводит нас к новому овладению знаками того, что действительно есть»³¹.

В духе французских рационализма и «социальности» Арто призывает: «Покончить с эмпиризмом, случайностью, индивидуализмом... Раз и навсегда — довольно уже всех проявлений замкнутого, эгоистичного и личностного искусства»³².

Если для де Сада (одно из произведений которого Арто намеревался поставить) жестокость — неизбежность уничтожения слабых сильными — это принцип жизни в природе, доводимый его либертэнами до логического предела — до самоуничтожения, для Арто это «идея действия, доведенная до крайности и до своего логического предела»³³: то, что реально воздействует на человека.

Театр Арто обращен к архетипическим сюжетам. Постановка им же инсценированной итальянской легенды, «Ченчи» (1935), где жестокость воплощалась в страстях, насилии и убийстве, вызвала шок, хотя там применили лишь немного из его принципов — мощное акустическое воздействие, с шумами, накладывающимися на крики персонажей, и пр.

Реальность театра должна быть «тем правдивым и болезненным ожогом, как истинное ощущение. Ведь наши сны действуют на нас. Но сновидениям театра поверят при условии, что они дадут возможность освободить магическую силу сновидения, а ведь публика узнает эту силу лишь тогда, когда та несет отпечаток ужаса и жестокости»³⁴.

Если в начале пути Арто был близок сюрреализму, позже его идеи созвучны экзистенциализму. Точка трансa, достигаемого в спектакле, стягивает «волны одухотворенной материи» — *закрывая бездну страха*. Об этом же *страхе* пишут французские экзистенциалисты, в частности Ж.-П. Сартр. Страх — одно из ключевых понятий экзистенциализма, что основывается на восприятии «бездны ничто» — смерти и

³¹ Там же. — С. 67.

³² Там же. — С. 85.

³³ Там же. — С. 92.

³⁴ Там же. — С. 93.

стоящего за ней небытия. В своем «Наброске к теории эмоций» (1939) Сартр напрямую выводит философские положения экзистенциализма из анализа психологических состояний.

Что до Арто, он сравнивает театр, «очищающий» мышление, — с чумой. «Театр — это кризис. Требуется высшего напряжения сил... Воздействие театра, как и чумы, в целом благоприятно: вынуждая людей увидеть себя такими, каковы они есть. Чума срывает маски, она разоблачает ложь, слабость, низость, лицемерие».³⁵

В истинном театре *состояние духа превращается в жест*. Экзистенциализм, со своей стороны, утверждает приоритет *существования над смыслом*. В авангардном театре жест становится самоценным, а вербальный язык часто отступает на второй план, либо становится бессмысленным, неадекватным действиям, абсурдным. Вообще театральный авангард начинался с *разрушения языка*: ухода от осмысленной, главным образом диалогической речи.

Пересмотр функций диалога, традиционно значимого во французском театре, а также близкое к абсурдизму отношение к сценическим воплощениям отличают и театр Жене.

В пьесе «Служанки» (1947)

символы обращаются к публике на языке, что ничего не говорит, но все предвещает. Я рассчитываю таким образом разделаться с персонажами... — в пользу знаков, как можно более далеких от того, что они должны ...обозначать, хотя и связанных с обозначаемым (посредством этой единой связи соединяя автора со зрителем), — чтобы персонажи на сцене были бы всего лишь метафорами того, что, как предполагается, они представляют³⁶.

Эти метафоры есть *образы сознания*: каждая служанка и Мадам *существуют как образ в глазах других, представляя себя — другой, и только в силу этих представлений*. В «Служанках» все осознанно, все вербализовано, и слово речи равносильно жесту представления. Декартовское «Мыслю/Познаю/Сомневаюсь — значит существую» трансформируется (в век рефлексии и «расщепленного сознания»), но сохраняет свою основу: «Мыслю/Познаю/Представляю — значит существую».

³⁵ Там же. — С. 32.

³⁶ Genet J. Foreword to *The Maids* // Tulane Drama Review. — 1963.

Пьесы Жене как бы разворачивают зеркала человеческого сознания — обращая эти зеркала к публике.

«Мадам потеряла власть. Ее лицо разлагается. Желаете зеркало? Извольте», — говорит одна из служанок, *представляя*, что на самом деле говорит это настоящей Мадам. «Ты еще смотришься в зеркало», — обращается она к другой служанке. «Мне надоело ужасное зеркало, в котором я вижу свое отражение», — заявляет та. «Вы — наши кривые зеркала», — кричит она же, обращаясь к себе и своей сестре от имени (в роли) Мадам. Зеркала, как кажется служанкам, следят за каждым их движением — обличая и изобличая их.

Чем больше зеркал — уровней представления, тем больше погружение в собственное сознание. *Иллюзия масок, образов на сцене представляет реальность* не потому что подобна ей, а потому что *реальность — или сознание — представляет иллюзию, мыслит образами.*

Сартр, обнаружив глубинную аналогию между его искусством и экзистенциализмом, пишет, что «Служанки» есть «замечательный шифр чистого воображения... Каждая из служанок обладает только одной функцией — быть другой, быть для другой. ...Каждый обнаруживает в другом невозможность *быть* самим собой»³⁷. «...Бытие, рассеиваясь в образах на каждом уровне, создает впечатление, что реальность... исчезает, когда до нее дотрагиваются»³⁸.

Но это в свою очередь иллюзия: *подлинные действия и слова не только создают образы сознания, но и следуют за ними.* Как в жизни — и как в ритуале, что позволяет реализовать фантазии, которые не могут найти себе выхода в обычной жизни. «Отправной точкой театрального действия может послужить любая пережитая нами ситуация, пламя которой мы ощутили на себе, и которое удастся погасить, лишь раздув огонь еще больше»³⁹.

Образ в пьесах Жене создается как жестами, так и словами; и те и другие самоценны, воплощая *сущностное* той или иной ипостаси — маски образа. Особое место в театре Жене занимает рефлексия персонажей, и слово, точно соот-

³⁷ Сартр Ж.-П. «Служанки» // Театр Жана Жене. — СПб., 2001. — С. 453.

³⁸ Там же. — С. 462.

³⁹ Там же. — С. 437.

ветствуя той или иной маске образа, более значимо у него, чем, например, в театре абсурда.

Образы Жене можно рассматривать, пользуясь психоаналитическими терминами, как проекции Я. Французский вариант психоанализа акцентирует обусловленность последнего таким сверх- или над-личностным началом человеческой психики как язык.

Драма языка представлена и в театре абсурда. Яркими примерами могут служить «Лысая певичка» (1950) и «Стулья» (1951) Э. Ионеско. Первая пьеса, написанная на основе разговорника («В неделю семь дней», «Пол внизу, потолок наверху») доводит до конца логику формального языка, когда *за шаблонами исчезает смысл произносимого — зачем говорят*. Вторая пьеса невербальными средствами — расставляемыми на сцене стульями для отсутствующей публики и безмолвием «оратора», являет *условность или ирреальность реальной жизни*.

Характерно, что Ионеско говорил о картезианском стиле развития логики языка, *доминирующего над индивидуумом*. (Так же, картезиански следуя логике современной ему философии, де Сад доводил ее до абсурда.) Сартр в работе «Миф и реальность театра» (1973) замечает, что логика языка, «говорящего с самим собой», доходит до абсурда, и абсурд на сцене оказывается логичным.

Известный психоаналитик Ж. Лакан, стремившийся, в духе французской научно-философской мысли, «предельно интеллектуализировать психоаналитическую работу»⁴⁰, пишет о том, что само *бессознательное структурировано как язык*. Последователь Лакана О. Маннони в статье «Театр и безумие» (1985) и работах, объединенных в серию «Ключи к вообразаемому, или Иная сцена» (1969), пишет о театре как о следствии «спонтанной театральности» или «сцене вообразаемого», существующей в любом человеческом Я, на которой *играют смыслы и происходит «означение»*.

При этом характерно, что Маннони, в отличие от немецкого и американского психоанализа, акцентирует не Я как компромисс между социальным идеалом и природными ин-

⁴⁰ Шертон Л., Соссюр Р. де. Рождение психоаналитика: От Месмера до Фрейда. — М., 1991. — С. 13.

стинктами. Я для него — это «место отражений и отождествлений. Именно здесь укоренен тот единственный театр, который послужил прототипом всего остального, то есть театр нашего духа. Это пространство, где появляется всякое представление»⁴¹. Маннони разграничивает героя — аналога *сверх-Я* — и персонаж — отображение, одну из ролей Я.

В прошлом «театр мог направляться к великим мифам, религиям, идеалу Я... Сегодня театр предстает перед нами иначе. Набрасываются новые формы — пьесы, в которых играют зрителя»⁴². Если аристотелевский театр искусственно, иллюзией, вызывает переживания, которые человек испытывает по поводу реальных событий жизни, современный театр «является не столько иллюзией, сколько редукцией иллюзии. Он вызывает, а после этого ставит на место воображаемые жалость и ужас»⁴³.

Таким образом, у Маннони так «по-французски» акцентируется воображение как движущая сила *сознания* и изначально *заложенное в сознании стремление к структурированию*, игре со смыслами.

Подводя итоги, можно сказать, что театр как вид искусства и как способ познания строится во многом параллельно тем архетипическим образам и идеям, что отражены и в общественно-политических настроениях, и в научно-философской мысли, и в метафорах сознания каждой культуры и каждой эпохи.

⁴¹ Маннони О. Комическая иллюзия, или Театр с точки зрения воображаемого // Как всегда — об авангарде. Антология французского театрального авангарда. — М., 1992. — С. 213

⁴² Там же. — С. 221—222.

⁴³ Там же. — С. 224.

Образование: теория, стратегия, практика

В. М. ЛАВРЕНТЬЕВ,
кандидат экономических наук

ОТ СОКРАТА И ПЛАТОНА В БУДУЩЕЕ: ДВЕ РЕМАРКИ О ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ

Углубляйтесь в познании, ибо
невежество есть тяжкое пре-
ступление.

«Живая этика».

I. О существующем

НАУКА едва ли успевает реагировать на изменения в сфере информации и инновационных технологий в образовании, изменения, которые уже проросли общественный организм и вступили в стадию саморазвития. Их множественные взаимосвязи с социальной и экономической средой жизнедеятельности требуют содержательной и своевременной теоретико-философской реакции и оценки. Возможности последней обращены к объективному знанию, которое выступает в качестве исходного ресурса познавательного процесса, служит его целевой функцией, методологической и инструментальной опорой.

Практическим ответом современного института высшего образования на вызов времени «морального износа знания» явились формализация и операционализм учебного

процесса, стандартизация методов обучения, платность образовательных услуг. Новое веяние обозначило себя вполне предсказуемым клиническим синдромом мышления: технократизмом с его экспансией бездуховности, с возвышением средства над смыслом, интеллекта над разумом и мудростью, личного интереса над коллективным, корпоративного — над общечеловеческим интересом. В образовании это проявилось, в частности, в акцентуации учебных программ и лекционных занятий на идеологии материального успеха, престижа и карьеры как конечной цели научения и образования. В этом контексте философское знание, этот триадический принцип — *воспитание, обучение, образование*, — отражающий категорию единства мировоззренческой и технологической сторон всякой профессиональной деятельности, нравственный императив ее этики и морали, в истоках которого только и может сформироваться высокая идея служения интересам общества, — это философское знание оказалось в координатах подготовки специалистов как бы избыточным и насильно вытесненным из приоритета национального образовательного заказа.

В учебном процессе развиваются противоречивые тенденции: необходимое использование средств программного обучения, с одной стороны, и виртуализация пространства отношений «преподаватель — студенты» — с другой, что создает реальные проблемы традиционализации виртуального мышления в качестве феномена *общесистемной культуры*, а значит, утраты бесценного значения межличностной среды взаимодействий в образовательном процессе; по существу, слагаются условия отчуждения информации от знания, знания — от исторически сложившегося опыта образования, возникает феномен отчуждения конкретных субъектов (личностей), образов, субъект-объектов образования, их *обез-ображивания* и *обезличивания*.

Однако пути истории человечества неисчерпаемы богатством примеров: проблема постижения истинного и ложного знания в мире людей стара как самый этот мир, а о том *чему и как учить* прекрасно знали еще в глубокой древности.

II. Сократ, Платон и философия экономического образования

Scire leges non hoc est verba earum
tenere, sed vim ac potestatem.

СИНЕРГЕТИЧЕСКИЙ смысловой подход определяет потенциал и функциональность открытой системы, каковой и претендует быть современная система высшего образования, исходя из определенностей ее иерархии и процессной согласованности элементов и структур. Это означает, что главным фактором здесь выступают *приоритеты целей* и *принципов* и организация их обеспечения, иными словами — *философия управления* знанием (информацией) на основе использования ресурсов системы, ее факторов и условий.

Целесообразно попытаться дать оценку указанным *приоритетам* на примере сопоставления подхода к образовательному процессу в современном вузе с аспектами школьной практики Сократа и Платона. В качестве важнейшего методологического условия вузовской подготовки рассматриваются учебные программы, структурирующие содержательную тематику учебных дисциплин¹ в соответствии с «заданными маркерами» — дидактическими единицами Государственного образовательного стандарта. Выводы сведены в *таблицу 1*.

Следует заметить, что ни Сократ, ни Платон не ставили перед собой задачу обучения какой-либо конкретной профессии. Анализ корпуса платоновских сочинений настойчиво подвигает мысль к выводу о том, что целью жизнедеятельности человека является возвращение к своему Истоку путем добродетели² (*Мне безразлично, откуда начать, ибо вновь*

¹ Для примера произвольно выбраны две программы по дисциплинам «Социология управления» и «Основы современной организации производства». Одна из учебных дисциплин читается в государственном, вторая — в негосударственном высшем учебном заведении.

² Путем образования себя законом Божиим, доброделанием, добротолубием, — так сказали бы православные христиане. Об истинной цели жизни в метаистории преп. Серафим Саровский сказал прекрасное: «Истинная же цель нашей христианской жизни состоит в стяжании Святого Духа Божьего» (Ильин В. И. Преподобный Серафим Саровский: Репр. воспроизв. изд. 1930 г., Париж / Международный Центр Рерихов. — М., 1996. — С. 113).

Таблица 1. Ведущие цели и принципы изучения дисциплин в вузе

Дисциплины	Декларируемые в учебных программах цели	Обобщающие принципы изучения дисциплин	Формальные признаки целей в учебных программах
<p>1. Основы современной организации производства</p>	<p>1.1. Изучить <i>теоретические</i>, включая методические, <i>основы современной организации производства</i></p> <p>1.2. Научить <i>применять знания в практической деятельности</i></p>	<p>Научность</p> <p>Системность</p> <p>Соответствие теоретической подготовки потребностям практики</p> <p>Социальная ответственность преподавателя и студентов</p>	<p>1.1. Изучение <i>системы законов, категорий, понятий</i> в рамках дисциплинарного курса</p> <p>1.2. <i>Практические занятия</i> по темам дисциплины (решение задач и анализ производственных ситуаций)</p>
<p>2. Социология управления</p>	<p>2.1. Иметь <i>системное</i> представление о социальном управлении</p> <p>2.2. Уметь анализировать <i>взаимодействие объекта и субъекта</i> социального управления</p> <p>2.3. Уметь выявлять специфику <i>моделей</i> социального управления</p> <p>2.4. Уметь <i>прогнозировать</i> социальные процессы</p>		<p>2.1. Изучение <i>теоретических</i> основ дисциплины в соответствии с темами учебной программы</p> <p>2.2. Проведение <i>практических занятий</i> с целью: «Научить студентов пользоваться методами социального управления, манипулированием, разрабатывать механизм государственного интереса»³.</p>

³ Помимо смысловой несурзиды, вносимой подобной методической установкой, она есть типичный плод технократического мышления, которое повсюду проявляется в отношении к человеку как программируемому элементу системы обучения и объекту разнообразных манипуляций.

туда же Я вернусь, — говорит прозревающий в бытие Парменид из Элеи), а поскольку сами учителя были философами, то их беседы с учениками непреложно носили целенаправленный философский характер и тем самым составляли поток универсума всякого знания, всякой профессиональной деятельности.

У Сократа и Платона знания рассматривались как начала мудрости, проникновение во внутреннюю суть вещей, а мудрость (знание высшей Причины) продуцировалась из познания себя⁴. Согласно Платону, как писал об этом Albin, «философ ревностно занимается тремя вещами: он созерцает и знает сущее, творит добро и теоретически рассматривает смысл (logos) речей. Знание сущего называется теорией, знание того, как нужно поступать, — практикой»⁵. Таким образом, целью было следовать Закону духовной жизни, неизменной частью которого являлся сам человек. В этом и состояла первая цель образования — направлять телесные и духовные силы человека к сознательному самовоспитанию, к культурному идеалу⁶. Но процесс обретения знания предполагал существенно иной уровень, он означал ориентацию не на форму, а на сущность объекта познания. Созерцание⁷ и самый диалог учителя со своим возлюбленным (учеником⁸) вел его,

⁴ Эта же идея *γνώσις θεοῦ* присутствует в сочинениях многих древнегреческих и средневековых философов (из последних, например, у Парацельса в его *Philosophia ad Athenienses* и *Philosophia de generatione hominis*).

⁵ См.: Платон. Диалоги. — М.: Мысль, 1986. — С. 42—43.

⁶ Этап, охватывающий также период современного вузовского образования.

⁷ Θεωρία, как показывает этимология слова, включает в себя смысл «опредмечивание» образа через его созерцание, а значит идеацию образа как системного отношения.

⁸ Замечу: именно в духовном аспекте только и представляется возможным раскрыть подлинный контекст ядра платоновских метафор и текстов, полных скрытого смысла посвященного философа, у которого все произведения созданных (как это явствует из многих литературных источников), следуя «формуле» известной во времена Пифагора, — этой «триностаси», — одно думаю, другое подразумеваю, о третьем сообщаю. Так, комментируя выражения Платона о «возлюбленном юноше», о «любовных утехах» и т. п., известные исследователи нередко выводят свои *argumentum nimium probans* из их собственных представлений о соотношении физического (физиологического), душевного и духовного

по образной мысли Платона, из темной пещеры к свету, к выходу за пределы мира иллюзорного, который есть только отраженное, «представляемое» (δοξα) Парменида в континуум объективного, в реальности вечного становления, в пространство истинной жизни.

Принципы образования соответствовали целям. Квинтэссенцией школьной практики Сократа и Платона стали высшее воплощение идей гуманизма и гармонии в мыслях, словах и делах человеческих и отрицание индивидуализма как противоположности духовной, по сути, природе образовательного процесса. Именно поэтому, их принципы были строго научны, ведь «истинная наука всегда призывна, кратка, точна и прекрасна»⁹. Принципы образования *естественным порядком* соответствовали потребностям практики поскольку с той же непреклонностью, как «совпадение мысли с объектом есть процесс...»¹⁰, практика зависит от познания законов и причин, иными словами — от конкретных научно-психологических представлений, представления же суть функция мировоззрения, философского убеждения.

Что же современное образование? *Принцип научности* кажется здесь наиболее понятным. Однако кажимость эта — сплошная видимость. И дело не только в том, что имеют место естественные вариации воззрений в вопросах отражения достижений науки в той или иной учебной вузовской программе. Основная причина — в неоднозначности

в «общественном животном» вместо склонности, более соответствующей почтенным ученым степеням, гипостазировать человеку право на нетленную искру одухотворенного Существа и достойно оценить заслуженное право на особую милость: «тяжкие вериги земного плана» тем, кому даны от рождения «способности к припоминанию» и «крепкие крылья». Ведь и у Сапфо в ее *σβιπαχοῦ ἔβου*, любовной «битве», и у Платона речь о чувственном скрадывает мысль об ином, божественном. Такого действие века «либидоцентризма». *Sed qui nimium probat, nihil probat*. Подобное явление привело к профанации истин о взаимоотношениях учеников и некоторых, причастных к таинствам мистерий, греческих учителей — философов; последним ложно приписывалось то, что они никогда не могли совершать, в частности они не могли иметь семьи и детей.

⁹ Напутствие вождю. — Минск, 2003. — С. 20 (книга Учения Живой Этики, составленная Еленой Ивановной Рерих).

¹⁰ Системный процесс. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. — Т. 29. — С. 176.

и противоречивости современных оценок тех сегментов знания, когда оно охватывает изучение нестационарных процессов в открытых системах, как то: деятельность человека в процессе труда, условия и качество трудовой жизни, мотивация, закономерности организации социально-трудовых отношений и социального управления, организационная культура, развитие личности и индивидуальности, — всюду здесь критерии научности объективно требуют профессиональной ориентации преподавателя в составных учениях старых философских школ (этика, метафизика, логика) и в современных науках: физике, астро- и геофизике, биофизике, системотехнике, психологии, истории.

Это означает прежде всего интеграцию в учебный процесс важнейшего компонента научения — личного, одухотворенного мировоззрением внутренней культуры, опыта преподавателя. Результативность учебных занятий неизмеримо возрастет, если преподаватель будет опираться на идеи, проложенные далеко в будущее Сократом и Платоном, и так ярко обозначенные в анналах российского образования подвижниками, возрождающими человекоориентированные национальные традиции в конце XIX — начале XX века¹¹.

Обратимся к вопросу о реализации современного принципа научности с точки зрения формирования учебного материала при проведении лекционных занятий и опыта воспитания Сократа и Платона.

Краткие обобщенные выводы представлены в *таблице 2*.

¹¹ Русская философская традиция всегда обращалась к человеку, к его существованию и сущности, что мыслимо в системе миропорядка, в которой все элементы духовного и материального мира устремлены к Абсолюту и оживотворены Премудростью Божией (Софийностью). Так, положения учения о *всеединстве и софийности*, выдвинутые, например, В. С. Соловьевым, успешно развивались его последователями. В России сложилось уникальное космическое направление научно-философской мысли, имевшее много общего с русским религиозным возрождением. Выдающиеся творческие достижения в русле обще гуманистического направления связаны с работами Н. Ф. Федорова, А. В. Сухова-Кобылина, К. Э. Циолковского, А. Л. Чижевского, Е. И. Рерих и Н. К. Рериха и других.

Таблица 2. Индикаторы научного подхода при проведении занятий со студентами

Темы учебных программ	Отдельные вопросы лекционного курса по изучаемой теме в соответствии с существующей учебной программой	Индикаторы научного подхода с учетом воспитания в школах Сократа и Платона (предполагаемые нововведения и акцентуация темы на лекционных и практических занятиях ¹²⁾)
1. Социология управления как наука	<p>1.1. Анализ управления с позиции социологии как науки об общих механизмах взаимодействия людей.</p> <p>1.2. Наука, этика и мораль управления; подход к современным ценностям системы управления — <i>человеческому капиталу</i>¹³, надежности, порядочности, имиджу, карьерному росту, справедливости, прибыли.</p>	<p>Отражение в лекционном и тестовом материалах значения достижений отечественных «человеко-ориентированных» школ управления, в частности, идей А. К. Гастева, В. Н. Муравьева, А. К. Горского, Н. А. Сетницкого, П. М. Керженцева, Е. Ф. Розмирович и многих других¹⁴, чей источник,</p>

¹² Речь идет только о личном представлении проблемы и скромном практическом опыте автора статьи.

¹³ Современная любовь управленцев и экономистов к «человеческому капиталу» особенно умиляет. Вот характерный и типичный, наполненный казуистикой, пример дефиниции этого понятия, которое широко используется при подготовке специалистов в вузе: «Человеческий капитал личности — это интеллектуальная и интуитивная способность индивидуумов находить новые и более прибыльные сферы применения находящегося в его распоряжении физического и денежного капитала, а также своего труда. Поэтому ошибочно отождествлять его просто с индивидуальными способностями человека. Человеческий капитал отличается от индивидуальных способностей точно так же, как капитал отличается от имущества. Индивидуальные способности человека становятся человеческим капиталом лишь в той степени, в какой они способны приносить своему владельцу прибыль, пропорциональную проявлению этих способностей. Бедность многих стран объясняется наличием препятствий, мешающих превращению индивидуальных способностей их граждан в человеческий капитал» (Костюк В. Н. *Нестационарные экономические процессы*. — М., 2004. — С. 98).

¹⁴ Например, В. Н. Муравьев развивал и пытался внедрить «федоровские» установки на труд, рассматривая последние как *главное средство планетарно-космического преобразования человека и человечества*.

		<p>питающий их деятельность, сформировался прежде всего на почве <i>гуманистической традиции</i> русских философов религиозного возрождения: В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, П. А. Флоренского, Н. Ф. Федорова, С. Н. Булгакова с ее обращением к человеку, его существованию, его сущности и ответственности¹⁵, а вовсе не из теорий М. Вебера, Э. Дюркгейма, Т. Адорно, Г. Блумера и А. Маслоу, так и не расставшихся окончательно со схемами «операционализации экономического и биологического человека»¹⁶.</p>
<p>2. Научные основы производственного управления</p>	<p>2.1. Современные факторы эффективного управления и организации производства: стратегия (планы действий), структура, процедуры и рабочие процессы, штат, стиль руководства, квалификация, <i>ценности</i>.</p> <p>2.2. <i>Научные принципы управления</i> трудовым коллективом в системе производства:</p>	<p>Отражение в лекционном и тестовом материалах системообразующих положений:</p> <p>1) <i>сущности принципа Эволюции</i>, а значит, понимания деятельности человека в контексте действия общих фундаментальных мировых законов: Закона Единства (Единения), Закона Аналогии,</p>

¹⁵ С. Н. Булгаков обращает внимание на то, что классическая политэкономия, и «материалистическая концепция социализма» *механизируют* общество и устраняют живую человеческую личность и неразрывно связанную с нею идею личной ответственности, творческой воли... (Булгаков С. Н. Исследование о природе общественных идеалов. — Т. 1. — М., 1911. — С. 179).

¹⁶ Это также имеет отношение к классическим теориям Р. Солоу, Я. Тинберга — Р. Фриша, Д. Тобина и многим другим, которые хороши как инструменты логического анализа сегментов экономики для вполне *определенных* вариаций условий и формализуемых параметров, но стремление ввести такие модели в область практического управления в России представляется по меньшей мере непрофессиональным.

	<p>принцип вертикального строения, принцип стандартизации, принцип разделения труда, принцип последовательной смены фазисов производства и другие</p> <p>2.3. Оценка экономического эффекта системы организации производства</p>	<p>Закона Ритма, Закона Причины и Следствия и других¹⁷</p> <p>2) <i>сущности принципа психической реальности</i> как особого типа реальности, в которой различные силы и представления играют роль действительных факторов психической жизни человека; <i>взаимосвязи принципа психической реальности с другими принципами управления трудовым коллективом,</i></p> <p>3) <i>сущности принципа единства человека и окружающей среды</i></p>
--	--	--

¹⁷ Именно с этих позиций, возможно, следует развивать современные идеи о человеке, освоении им социального трудового опыта, адаптации к профессиональной деятельности. Все это представляется крайне важным при рассмотрении, например, *диалектики взаимосвязи философии и экономики в контексте социальной ответственности* и традиций образования в России. Так, понимание значения исходных положений *философии Детерминизма* позволяет правильно выстроить политику человекоориентированного управления в организации, обеспечить оптимальный психологический климат в трудовом коллективе, организовать эффективное индивидуально-коллективное стимулирование труда. Понимание *философии Принципа Эволюции* раскрывает основной смысл организации творческого труда — свободу выражения в человеке энергии своего духа, — что помогает раскрыть творческий потенциал сотрудников своей организации, максимизируя, тем самым результативность процесса труда. Понимание *философии* всеобщего *Закона Ритма* позволяет, например, понять закономерности проявления и смены ритма в процессе жизнедеятельности и труда. Понимание *Закона Причины и Следствия* позволяет человеку стать сознательным творцом своей судьбы, трудовой биографии, сознательным сеятелем благих причин, которые дадут соответствующие благие *социально значимые следствия* (здесь в известном смысле не лишено оснований замечание современного философа М. К. Мамардашвили, что природа не делает людей, человек делает себя сам). Возможно, так и следует сегодня «опредмечивать» наше достояние — универсальные абстрактные истины, — пытаясь осмыслить и перевести их в конкретию доступных нам понятий реального масштаба времени.

		<p>как отражения идей выдающихся ученых В. И. Вернадского, К. Э. Циолковского, А. Л. Чижевского, Н. Н. Моисеева¹⁸.</p> <p>4) системы оценок социальной и экономической эффективности процессов организации труда и производства.</p>
--	--	---

Современная политика и философия образования претерпели кардинальные изменения. Если идейный, философский стержень школьного воспитания и образования у Сократа и Платона составляло «прекрасное» (*χάλόν*), то современная идеология подготовки специалистов с высшим образованием, судя даже по формату рассматриваемых в статье учебных программ, очевидно, к подлинному образованию не имеет никакого отношения, но в определенной мере является обучением ремеслу, научением или, как это верно подмечает W. Jäger применительно к культуре, — является продуктом разложения, последней метаморфозой состояния древней греческой культуры образования. Это уже не *Paideia*, в чистоте ее источника, а скорее «...подготовка к жизни»... — обширная совокупность средств, которые способствуют жизни, но остаются чисто внешними и лишены органических связей¹⁹.

Итак, мы видим, что когда из «священного сосуда» образования изымают «амброзию прекрасного», он лишается души и истина Закона покидает его. Примат технократического и инструментального не удовлетворит его насущной жажды, примат прекрасного вернет ему жизнь.

¹⁸ Приложение принципа единства человека и окружающей среды к сфере труда и управления позволяет подойти к изучению человека с системных позиций. Это, прежде всего, понимание субъект — субъектных отношений в процессе деятельности, а также отношений в системе «человек — среда».

¹⁹ Йегер В. Пайдейя: Воспитание античного грека. — Т. 1. — М., 2001. — С. 16.

В этой связи важно коснуться вопроса ценностей (набора ориентиров: что такое хорошо, а что плохо), смешение которых в текстовой части учебных программ (таблица 2) представляет собой противоречивую попытку пристегнуть трепетную лань к образовательной телеге с волом-коренником, хотя, как известно, и «перелицованная тога» плаща Тертуллиана, отнюдь не сделала его посвященным

«Что плохо» — из текстовой части программ понять нельзя. «Хорошо», это: а) человеческий капитал, прибыль, карьерный рост, имидж, а также б) надежность, порядочность, справедливость. Подобная эклектика ценностей, характерная черта времени. Но так было во все времена: что ни город, то норы, что ни человек, то характер представлений, и крест ответственности всегда брал на себя учитель. Идеи Сократа и Платона, подобно вечному маяку, подсказывают ориентиры теоретического позиционирования при проведении занятий в подобной ситуации: ядро этики изложения учебного материала должно строиться на идеях *морального измерения и оценки* деятельности в конкретных организационно-технических условиях, морального требования к конкретным экономическим операциям (например, надежность, порядочность, честность, доверие, профессиональная культура взаимодействующих в системе управления субъектов).

Еще один аспект принципа научности связан с проведением практических занятий со студентами вуза, формализованными методами и техническими средствами обучения, разработкой дистанционных форм обучения. Наиболее значимая и максимально сложная проблема научности связана с выполнением требований Государственного образовательного стандарта высшего профессионального образования в части практического ответа на новейшую парадигму образовательного процесса, лейтмотив которой для рассматриваемого случая составляет переход от внешнего формализованного воздействия на обучающегося к управлению процессом *развивающего обучения*. Вытекающая отсюда задача формирования эффективной структуры занятий требует, в частности, учета (с содержательной и методологической стороны) особенностей философии и технологии интерактивного взаимодействия преподавателя и студентов, социально ответственного обучения в новых условиях. Необходимо найти решение для тех-

нологичности изложения содержания учебного материала, которое способствует *активному* освоению знаний при самостоятельных занятиях студентами в условиях работы с интерактивной и виртуальной информационной средой.

Задача решается, в частности, в направлении учета когнитивных свойств *личности обучаемого*, обеспечения *реального* присутствия, «*живых контактов*» преподавателя в образовательном процессе.

Принцип системного единства предполагает: обеспечение взаимосвязи методологии разработки дисциплинарных требований в рамках структур Государственного образовательного стандарта, учебных программ, собственно лекционных курсов и практических занятий. Задача, очевидно, не сводится к традиционному решению путем раскрытия в лекции всех «заданных» дидактических единиц, речь идет о подходе более широком, включающем как минимум понятийный (философский) аппарат, отражающий *диалектику* развития научного знания, опирающегося на известные традиции воспитания античного грека Сократом и Платоном. В практическом плане речь идет в первую очередь о соблюдении закономерностей структурированной философии построения структуры курса, начиная от *уровня идеи и целевого планирования* и заканчивая уровнем формализации в составе программных средств обучения.

Принцип соответствия задается целью обучения и означает такой подход, когда единство «цель — содержание» составляет «формулу» учебной программы. Вероятно, здесь более уместно говорить об идейной опоре, подчеркивая этим значение философии и логики построения курса, вектор которой позволит сформировать архитектонику будущей программы, а значит, организовать ее разработку в едином методологическом и тематическом пространстве. Например, если в качестве таковой идеи при *дистанционной форме* обучения заявить «*изучение и анализ механизма управления персоналом*» (вместо, например, изучения *основ управления*), следует хорошо задуматься о методической *организации* учебных процедур для достижения позитивной цели в условиях самостоятельной работы студента над учебным материалом. Кроме того, всегда следует иметь в виду прогнозируемый результат: либо учебный материал рассматривается как один из го-

товых продуктов для использования обучающим, либо вопрос следует ставить по-иному — *о средстве активизации и индивидуализации процесса овладения способами и знанием*, — вопрос, который требует ответа прежде всего со стороны *социально ответственного преподавателя*.

Социально ответственная работа в вузе подразумевает триединство рабочего процесса: соединение обучающего с учением и трансформация его знания через формы обучения, соединение личности обучаемого с информацией и условиями обучения и, пожалуй, *наиболее важное — соединение личностей обучаемого и обучающего*. В этом процессе преподавателю, обладающему стремлением к добродетели и чувством прекрасного, способному сеять семена прекрасного и учить студентов учиться прекрасному и искать учение о еще более прекрасном²⁰, то есть преподавателю-философу принадлежит будущее.

²⁰ Как об этом пишет Платон, развивая свое учение об абсолютно Прекрасном в диалогах «Пир» и «Федр», об абсолютном Благе — в «Государстве» и «Законах».

В. С. НИКОЛЬСКИЙ,
кандидат философских наук

ФИЛОСОФИЯ И ПРАКТИКА УНИВЕРСИТЕТСКОЙ АВТОНОМИИ

Университет как проблема для самого себя

САМОВОПРОШАНИЕ можно назвать сущностной чертой университета, что выражается в непрерывном и напряженном поиске своей идентичности. За последние два столетия на этом пути накоплен немалый опыт, но и сегодня мы ставим перед собой вопрос о том, что такое университет? Мы спрашиваем о его целях и ценностях, надеясь обрести очевидность собственного существования. Очевидно, что каждая эпоха требует нового осмысления, однако в наши дни звучат непривычно радикальные суждения относительно университета. «Университеты вступили в период бесконечной ненадежности», — убеждает нас Бартон Кларк¹. «Университет умер», — констатирует Рональд Барнетт². Оба утверждения имеют определенный смысл, только следует уточнить, что представления о «былой надежности» — не более чем иллюзия, утвердившаяся в академическом сознании задним числом. Университет никогда не был чем-то определенным. В своей истории он являл собой радикально незавершенный проект с открытыми датами как рождения, так и смерти. В этих словах мы находим не бессмысленный эпатаж, но отчетливое понимание проблемы университета.

¹ Neave G. (ed.) (2000) *The Universities' Responsibilities to Society. International Perspectives*, International Association of Universities and Elsevier Science Ltd. — Oxford: Oxford University Press, 2000. — P. 242—243.

² Барнетт Р. Осмысление университета // *Образование в современной культуре* / Белорус. гос. ун-т. Центр проблем развития образования БГУ; Под ред. М. А. Гусаковского. — Минск, 2001.

В западной философии специализированная традиция, исследующая сущностные характеристики и связанные с ними ценностные принципы высшего образования, получила название идеи университета. В русле этой традиции работали многие известные философы — от Канта, Гумбольдта, Фихте, Шлейермахера в ее истоках до Ортеги-и-Гассета, Ясперса, а сегодня Деррида, Хабермаса и многих других. Говоря о двухсотлетней истории «идеи университета», мы имеем в виду, что начало систематических философских штудий по этому вопросу относится к кантовскому «спору факультетов»³, подхваченному немецкой идеалистической философией.

Порожденная интеллектуальным энтузиазмом века Просвещения, дискуссия о сущности университета сегодня заметно обострилась. Исследования проблем высшего образования приобрели массовый характер, что выразилось в потоке педагогических, социологических, политологических, психологических и прочих публикаций. Здесь необходимо подчеркнуть, что изучение проблем современного высшего образования носит междисциплинарный характер и требует обобщения результатов широкого научного спектра.

Идея университета является устоявшейся темой философского дискурса и вместе с тем, на наш взгляд, пришло время задаться вопросом о том, что такое сама «идея университета»? Какие функции она выполняет; что лежит в основе легитимности этой философской традиции; в каком смысле можно говорить о влиянии идеи университета на политику, экономику, педагогику в сфере высшего образования? Ответить на эти и другие вопросы означает понять, что такое университет, какова его сущность и вероятная будущность. Поставленные вопросы требуют последовательного и весьма обстоятельного рассмотрения, а потому в данной статье мы обратимся только к анализу широко признанного ценностного принципа, регулирующего взаимоотношения университета с его социальным окружением, каковым является принцип университетской автономии.

В свое время по отношению к немецкой системе высшего образования Мартин Хайдеггер писал:

³ Кант И. Спор факультетов // Кант И. Соч.: В 6 т. (7 кн.). — Т. 6. — М.: Мысль, 1966. — С. 311—347.

Обыкновенно видят господствующую сущностную черту университета в его самоуправлении; его надлежит сохранить. Только — продумано ли нами также вполне, что требует от нас эта заявка на самоуправление?

Самоуправление означает ведь: самим себе ставить задание и самим определять путь и способ его существования, чтобы таким образом быть тем, чем мы призваны быть. Но знаем ли мы, кто суть мы сами, эта корпорация учащихся и учеников высшей школы немецкого народа? Можем ли мы это вообще знать, без постоянного и жесточайшего самоосмысливания!⁴

Итак, что же такое университетская автономия, какие существуют концепции автономии, и как эта значимая для университета ценность преломляется в своем практическом осуществлении?

Университетские ценности

Почти само собой разумеющейся системной университетской ценностью считается университетская автономия. Следует, однако, признать, что не существует ее общепринятого определения. Представления об автономии развивались в течение сотен лет, приспособляясь к историко-культурным обстоятельствам и поддерживая университет в его деятельности.

Институциональная автономия в своем наиболее распространенном смысле означает, что университет может независимо от внешнего влияния определять свои цели и самостоятельно выбирать пути и принимать решения для их достижения⁵. Но автономия для учреждений высшего образования несколько не означала полной независимости. Степень автономии, которой пользовались традиционные университеты, о чем сегодня много говорят, представляется преувеличенной. Университет и прежде находился на иждивении у государства, и в наши дни государство управляет университетами непосредственно через законодательную базу и финансирование по бюджету. Частные университеты более автономны, чем государственные, но и они подчиняются зако-

⁴ Хайдеггер М. Самоутверждение немецкого университета // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. — М., 1993. — С. 302.

⁵ Smith L. The Structure and Role of the Observatory // *Autonomy and Responsibility. The University's Obligations for the XXI Century.* — Bononia University Press, 2002. — P. 29—41.

нодательному регулированию. Такое положение вещей необходимо государству для осуществления национальной политики в высшем образовании. Как пишет Деррида:

У Университета никогда не было абсолютной автономии — ни в Средние века, ни в Новое время. Ему никогда не предоставлялись совершенные условия его единства. На протяжении восьми веков наше общество именовало «Университетом» некий дополнительный корпус людей, который оно, с одной стороны, заботливо размещало вне себя, а с другой — ревниво укрывало внутри себя: оно хотело и эмансипировать, и контролировать его⁶.

Институциональная автономия тесно связана с таким центральным руководящим университетским принципом, как академическая свобода. Сущность этого принципа заключается в том, что члены академического сообщества должны быть свободны от любого внешнего диктата в выполнении исследований и преподавании. Академическая свобода охватывает не только свободу самовыражения, но также и свободу в выборе области научных исследований и свободу в процессе исследований. Академическая свобода — это свобода, предоставленная членам академического сообщества, чтобы гарантировать им условия для выполнения, возложенных на них задач и таким образом предоставить университету возможность взять на себя ответственность перед обществом и внести свой вклад в социальный прогресс.

Академическая свобода может быть описана как динамическое пространство⁷. Во-первых, это свобода исследований, свобода в выборе направления исследования и свобода в процессе исследования. Во-вторых, свобода обучения, предоставляемая студентам. Первые две свободы близко связаны, поскольку обучение на основе исследований — один из фундаментальных аспектов европейского наследия. Исследователи не должны быть вынуждены вести преподавание в противоречии с результатами своих исследований. В-третьих, свобода распространять результаты исследований. В-четвертых, свобода сотрудничества; университет как учреждение, а также студенты и преподаватели как индивидуальные члены

⁶ Деррида Ж. Университет глазами его питомцев // Отечественные записки. — 2003. — № 6 (15). — <http://www.strana-oz.ru>

⁷ Bergan S. Institutional Autonomy between Myth and Responsibility // *Autonomy and Responsibility*. — P. 49—67.

академического сообщества должны быть свободны в поиске своих партнеров.

Говоря о взаимосвязи автономии и свободы применительно к университету, можно утверждать, что одна из основных целей институциональной автономии состоит в обеспечении академической свободы⁸.

Формы университетской автономии

УНИВЕРСИТЕТ как институт общества и духовный феномен родился в западноевропейской культуре в ответ на потребности в интеллектуальной поддержке политических амбиций, с одной стороны, государства, а с другой — Церкви, прежде всего католической. Хотя учебные заведения, удовлетворявшие интеллектуальные потребности человека, существовали задолго до университета, лишь этот институт, получивший легитимность от властей предержавных, стал претендовать на особое положение в обществе. Годом основания первого университета считается 1088, когда в Болонье организуется юридическая школа и в то же время отсчет истории университетов ведется с 1158 года, когда германский император Фридрих I Барбаросса взял болонских преподавателей и студентов под свою опеку. Несколько позже указом французского короля и буллой папы Иннокентия III был основан Парижский университет, автономия которого от светской власти была закреплена папскими буллами в 1209, 1212, 1231 годах⁹.

Длительная история учреждений высшего образования часто преподносится в качестве очевидного доказательства их гибкости и адаптируемости. Университеты демонстрировали устойчивость в разнообразных социальных условиях и, хотя и не без трудностей, умели переживать радикальные политические и социальные изменения, сохраняя свои традиционные ценности и организационные принципы. Вместе с тем незыблемость принципов университетской деятельности в течение столетий можно назвать мифом. «Гибкость и адаптируемость», которые объявляются сущностными характеристиками университета, могут быть переосмыслены, если при-

⁸ *Smith L.* The Structure and Role of the Observatory. — P. 29—41.

⁹ *Lay S.* The Interpretation of the Magna Charta Universitatum and Its Principles. — Bononia University Press, 2004.

нять во внимание, что существование университетов в значительной мере определялось, с одной стороны, потребностями и соответствующей финансовой и юридической поддержкой государства, а с другой — идеологическими и политическими интересами Церкви и соответствующей легитимацией университетской практики. Позволительно говорить о том, что институты государства и Церкви опосредовали потребности общества, осуществляли связь университета с обществом, но следует учесть, что и Церковь, и государство, преследуя свои цели, часто игнорировали потребности как социума, так и человека. В этой связи представляет интерес проблема взаимоотношений университета и других социальных институтов — политической власти, религиозных объединений, экономических организаций, — что особенно актуально в наши дни в условиях вторжения рыночных отношений в деятельность университета. Современная ситуация оригинальна в том смысле, что касается новых отношений зависимости, в которые включен современный университет, когда на место интересам Церкви пришли интересы делового сообщества.

В Средние века университетская автономия была лишь инструментом получения и сохранения привилегий для академического сообщества, иными словами, автономия носила сугубо инструментальный характер. Но уже на раннем этапе развития философии университета в ответ на практически «летаргическое» состояние средневековых институтов высшего образования Вильгельмом фон Гумбольдтом были переосмыслены и в определенной мере заново сконструированы цели, задачи университета и лежащие в их основе ценности. Для концепции гумбольдт-университета характерен акцент на таких ценностных принципах, как институциональная автономия, академическая свобода и единство обучения и научных исследований, которые должны служить делу рождения особого национального духа. Свобода учить и свобода учиться, являлись гордостью немецких университетов¹⁰.

«Понятие о высших научных заведениях как о вершине, на которой сходится все, что делается непосредственно для моральной культуры нации, основано на их назначении», —

¹⁰ Гельмгольц Г. Об академической свободе в немецких университетах // Отечественные записки. — 2003. — № 6 (15). — <http://www.strana-oz.ru>

писал Гумбольдт. «Назначение это — занятие наукой в самом глубоком и широком смысле этого слова и разработка учебного материала, не специально подобранного, но по самой своей природе пригодного для духовного и нравственного образования»¹¹. Университетская автономия у немецкого философа и реформатора была фундаментальным принципом, являвшимся нормой для обеспечения единства образования и научных исследований, которое, по мысли Гумбольдта, должно квазиавтоматически вести к развитию духовных сил нации.

Неудовлетворенность ситуацией, порожденной интеграцией университетского образования и науки, выразил в свое время Ортега-и-Гассет, когда радикально поставил вопрос об отделении науки от культуры, образования и профессии и провозгласил факультет культуры ядром университета. «Первичная и центральная функция университета, — писал Ортега, — это преподавание главных культурно-значимых дисциплин», в эпоху когда «содержание культуры большей частью исходит от науки»¹², а наука все чаще трансформируется в технологию.

В наши дни университетское образование является маргинальной областью между наукой и культурой, что выражается в ставшем традиционным требовании, обращенном к университетам, — сохранять и распространять культуру, а также развивать и транслировать научные знания. Как мы уже видели, можно усомниться в незыблемости связи университетского образования и науки. В таком случае можно поставить вопрос и о подчинении университета целям культуры. Если мы говорим, что университет — самостоятельный социальный институт, тогда тезис, требующий дополнительной аргументации, заключается в том, что образование не может быть сведено ни к науке, ни к культуре.

Образовательное знание не равняется научному по той причине, что преследует цели и наделяется значениями далекими от научных. По отношению же к культуре образовательное знание также может считаться самостоятельным,

¹¹ Гумбольдт В. О внутренней и внешней организации высших научных заведений в Берлине // Неприкосновенный запас. — 2002. — № 2 (22).

¹² Ортега-и-Гассет Х. Миссия университета // Отечественные записки. — 2002. — № 2 (3). — <http://www.strana-oz.ru>

поскольку само себе полагает принципы существования и должно вести к пониманию культуры, но не к самой культуре в том смысле, что феномены культуры преломляются в образовательном знании соответственно особым образовательным потребностям. Не отрицая указанных целей способствовать развитию науки, сохранению культуры и трансляции их обоим, можно утверждать, что образование имеет свои уникальные цели и ценности, заключающиеся в особом отношении к человеку как автономной личности в целях его самосовершенствования. Не ради прогресса науки, не ради сохранения культуры и уж, конечно, не ради экономического развития государства, а ради самого Человека.

По отношению к той или иной доминанте — науке или культуре — в течение последних двух веков сложились две самостоятельные стратегии университетской деятельности — «университет исследований» В. Гумбольдта и «университет культур» Д. Ньюмена¹³. Вторую стратегию и развивает Ортега-и-Гассет. Однако испанский философ смешивает трансляцию культуры и саму культуру и таким неявным образом, через подчинение культуре, так же как и его немецкий визави, отрицает самоценность образования. Осмыслено ли нами в таком случае, что такое университетское образование и что такое университет по своей сути, если их специфика может быть сведена к полезному функционированию?

В этой связи особое внимание привлекает проблема человека включенного в сложную университетскую жизнь. Проблема, заключающаяся, на наш взгляд, в недостаточном понимании того, что личность продолжает формироваться в течение всей жизни и что университетское образование направлено на создание условий развития уже относительно взрослых и самостоятельно мыслящих людей. Здесь же следует уточнить, что проблема автономии не может ограничиваться лишь учащимися, но включает и самих учащихся. Поэтому автономия человека в университете связана с индивидуальной академической свободой и соответственно с обширной этической проблематикой.

¹³ См.: Ньюмен Д. Христианство и научные изыскания // Отечественные записки. — 2003. — № 6 (15). — <http://www.strana-oz.ru>; Newman J. The Idea of a University. — London etc., 1907 // <http://www.newmanreader.org>

Таким образом, университетская автономия может рассматриваться как автономия университета по отношению к другим социальным институтам и сферам человеческой деятельности (*внешняя автономия*) и как автономия личности, включенной в образовательные отношения (*внутренняя автономия*).

Типология университетской ответственности

СЛЕДУЕТ особо подчеркнуть, что автономия и свобода — не привилегии, которые предоставлены работникам сферы образования в их собственных интересах. Как предупреждает Деррида: «Будьте осторожны с тем, в силу чего Университет замыкается в себе и, переживая фантазмы этой замкнутости, способен послужить чьим угодно интересам или стать вообще бесполезным»¹⁴. Институциональная автономия и академическая свобода — больше чем права; они подразумевают ответственность.

В теории и на практике существуют различные формы и типы ответственности, которые отражают разнообразие подходов и специфических характеристик отдельных систем высшего образования. В большинстве случаев выделяются внешний и внутренний типы ответственности.

Внешняя ответственность означает способность отвечать потребностям общества, как это обычно называется сегодня — потребностям заинтересованных сторон (государства, рынка труда, спонсоров и пр.). Опасность, по мысли Ясперса, заключается в том, что если государство «низведет свою заинтересованность в университете до голой заинтересованности в полезном государственном учреждении»¹⁵, тогда будет искажена сама идея университета.

Внутренняя ответственность относится к различным аспектам академической жизни конкретного учреждения высшего образования — деятельности студентов, преподавателей, ученых, администрации. На этом основании можно различать *административную, академическую и финансовую* ответственность. Административная ответственность вклю-

¹⁴ Деррида Ж. Университет глазами его питомцев.

¹⁵ Ясперс К. Идея университета // Топос. — 2000. — № 3. — С. 11.

чает в себя механизмы управления, необходимые для нормального функционирования отдельного учреждения и его структурных подразделений. Академическая ответственность сфокусирована на качестве образовательного процесса и достижении поставленных образовательных целей. Финансовая ответственность призвана контролировать эффективное использование материальных ресурсов и демонстрировать прозрачность экономической деятельности учреждений высшего образования. Традиционно внутренняя ответственность реализуется университетом через коллегиальную систему принятия решений и выборность руководства, что означает принятие на себя риска самостоятельности, самозаконности. Механизм внутренней ответственности связан с демократическими процедурами, а значит, и со всеми проблемами, свойственными этому типу принятия решений.

В настоящее время растет понимание того, что современный университет должен быть социально ответствен и ориентирован на личность. Тем не менее затруднительно говорить, что эта ответственность может приобрести четко фиксированные границы, то есть быть адекватно определена в соответствии с возможностями вузов ее удовлетворить. Границы ответственности не могут быть однозначно определены юридически и воплощены в конкретных инициативах, поскольку «ответственность университета» является скорее моральной, чем правовой категорией. В таком случае и автономия может быть только *конвенциональной*, то есть представлять собой результат напряженной общественной дискуссии.

Инструменты ответственности

УНИВЕРСИТЕТСКАЯ автономия и академическая свобода — те предпосылки, без которых университеты не были бы способны действовать как ответственные учреждения. Ни один индивид и ни одно учреждение, очевидно, не может отвечать за свою деятельность, если ему не предоставлена соответствующая свобода. При этом в руках государства остаются два рычага управления университетами — финансирование и соответствующая отчетность, а также законодательное регулирование. Известно, что большинство университетов в мире в той или иной степени зависят от госбюджетного финанси-

рования. По этой причине экономическое воздействие остается одним из наиболее эффективных механизмов, через которые государство оказывает давление на университеты с тем, чтобы те взяли на себя реализацию целей, которые государство рассматривает как приоритетные.

По мысли Шлейермахера, университет должен свободно и независимо создавать свою собственную структуру и быть способным вносить в нее изменения согласно обстоятельствам, а государство не должно при этом брать на себя руководящей роли. В структуре такого подхода университетская автономия является средством установления институциональной поддержки необходимой для выполнения научных исследований и обучения как свободных и творческих занятий. Немецкие философы XIX века выдвинули подход, в котором автономия рассматривается как необходимое условие для функционирования академического учреждения. На основе разделения сфер влияния этот принцип призван регулировать отношения между университетами, обществом и государством.

Существенным аргументом в поддержку требования автономии является то, что социальное значение университетов будет расти, если они станут рассматриваться как учреждения, где науки развиваются для их собственной пользы и в соответствии с их собственными закономерностями, а не ради удовлетворения потребностей государства и в соответствии с предписанными требованиями. Другими словами, университет — самоценное учреждение, и его автономия — условие сохранения этого самоценного характера в противовес многочисленным «полезным учреждениям».

Очевидно, что преобразование современного университета в социально ответственное учреждение создает конфликт между принципами университетской автономии и социальной ответственности и, таким образом, предполагает соответствие внутренних институциональных условий ответственности внешним инструментам его достижения. При этом необходимо проводить различие между философским пониманием принципов автономии и ответственности и их юридическими интерпретациями.

Сегодня во множестве стран принцип академической автономии находится в противоречии с требованиями ответст-

венности. Показательно, что эта проблема стала одной из наиболее обсуждаемых в тех странах, в которых на первый взгляд ее решение было давно найдено¹⁶. Повышение значения университетов в настоящее время сопровождается увеличением их зависимости от государственного бюджета, однако правительства не готовы бесконтрольно предоставлять денежные ресурсы, что является главной причиной ухудшения отношений между правительствами и учреждениями высшего образования.

Мы поставлены перед проблемой, решение которой затруднено фактом столкновения двух различных и в некоторых отношениях противоречивых принципов, каждых из которых имеет определенные основания, поэтому задача часто ставится так, чтобы практически найти баланс между академической автономией и требованиями ответственности.

Практика институционального регулирования

В ПОСЛЕДНИЕ годы в области институционального регулирования и управления сферой высшего образования наблюдались значительные изменения. В этой связи можно выделить две модели регулирования системы высшего образования (рассматриваемые как идеальные типы) — *рыночное* и *государственное*. Модель госконтроля до недавнего времени доминировала в европейской континентальной системе высшего образования, в то время как неолиберальная модель рыночного регулирования стала распространяться только сейчас.

Причинами смены парадигм в политике высшего образования явились объективные процессы, имевшие место в последние два десятилетия. В условиях массового высшего образования и смутно осознаваемой угрозы глобализации университеты вновь, как в начале XIX века, осознали кризис традиционной идентичности, неопределенность относительно своих ценностных ориентаций. Университет и высшее образование в целом оказались подчинены мощным влияниям со стороны своего социального окружения, так называемых заинтересованных сторон — наднациональных организаций,

¹⁶ *Felt U. University Autonomy in Europe: Changing Paradigms in Higher Education Policy.* — University of Vienna, 2002.

государства, общества, рынка труда, наконец, людей живущих в высоко конкурентном постсовременном мире. От высшего образования сегодня требуют приспособиться к новым социальным потребностям, быть более отзывчивым к окружающему миру, быть коммерческим и ориентируемым на студентов, быть более рентабельным и ответственным перед рынком труда, а также конкурентоспособным. Традиционные учреждения высшего образования подвергаются нападкам с самых разных сторон. При этом традиционная структура высшего образования, кажется, неспособна справиться с ростом потребности в квалифицированной рабочей силе.

Невозможно понять преобразования в высшем образовании без ясного представления об изменении государства и общества в век глобализации. Поскольку одна из наиболее поразительных особенностей нового мира — его все более и более глобальный характер, ни творцы политики высшего образования, ни исследователи высшего образования не могут игнорировать огромные социальные, экономические, политические и культурные последствия глобализации. Таким образом, потребность переосмысления онтологических и аксиологических характеристик университета как социального института порождается фундаментальными сдвигами в социальном бытии. В этой связи принято выделять определенные социальные процессы, существенно затрагивающие статус институтов высшего образования, их социальные цели и функции. Среди этих процессов важнейшими предлагается считать следующие:

1) экономическая и культурная глобализация и соответствующая потребность в квалифицированной рабочей силе, как новая сила, значительно трансформирующая социальную действительность и соответственно сферу образования;

2) прогрессивное развитие научного знания, становление за прошедшее столетие науки как социального института, сдвиг в понимании научной рациональности, которые порождают новые условия для высшей школы;

3) изменение доминирующих ценностных ориентаций в обществе, ставящих новые задачи перед высшим образованием;

4) формирование массового высшего образования и развитие стратегий непрерывного образования, переопределяющих функции институтов образования.

Расширение высшего образования, увеличение и диверсификация социальных потребностей и соответственно требований обращенных к высшей школе, повышение затрат на обучение и пр. способствуют не только появлению противоречий, но также и дискредитации строгого госконтроля. Было бы неправильно, однако, предполагать, что отказ от госконтроля означает безоговорочное принятие принципов рыночного регулирования. Уже существует довольно обширная литература, фиксирующая недостатки рыночной модели высшего образования. Критика в большинстве случаев основывается и на общих недостатках рыночного регулирования, и на конкретных проблемах, возникающих при неограниченном использовании рыночных механизмов в системе высшего образования. В частности, можно говорить о том, что, даже если эффективность системы с принятием рыночной модели регулирования увеличится, это может привести к этически и социально недопустимым результатам. В результате же осмысления реальной практики можно прийти к выводу, что общей тенденцией в большинстве стран является комбинация моделей государственного и рыночного управления системами высшего образования.

Однако, как это не парадоксально, указанные «революционные» изменения лишь с определенной долей условности можно признать совершенно новыми. Многие из того, что в наши дни определяется в качестве «новых вызовов», имело место в истории, а возможности решения подобных задач вот уже два столетия осмысливаются в философии. «Сейчас — как о чем-то новом — много говорят о необходимости в равной мере уделять внимание преподавательскому и исследовательскому процессам или о той пользе, которую опосредованным образом приносят фундаментальные исследования, — пишет Билл Ридингс в своем известном произведении «Университет в руинах», — проекты университета двадцать первого века в большинстве своем разительно напоминают соответствующие проекты века девятнадцатого»¹⁷.

На таком фоне, кажутся тревожными тенденции беспрецедентного роста требований, адресованных в последние де-

¹⁷ Ридингс Б. Университет в руинах // Отечественные записки. — 2003. — № 6 (15). — <http://www.strana-oz.ru>

сятилетия учреждениям высшего образования, и активизации предложений радикального реформирования этой сферы. Нам представляется, что, прежде чем сегодня выдвигать новые концептуальные схемы преобразования университета, необходимо ответить на коренные вопросы относительно философии университета.

Концепции университетской автономии

По отношению к сфере высшего образования различают субстанциальную и процедурную автономии и, соответственно, субстанциальное и процедурное регулирование. *Субстанциальная автономия* выражает способность университета определять свои цели и задачи, *процедурная автономия* — способность университета определять средства достижения поставленных целей и задач.

Субстанциальная автономия относится к определению типа академического учреждения, его миссии и пр., в то время как процедурная автономия имеет отношение к общему управлению учреждением и его сотрудниками, распределению бюджета, возможности заключения контрактов с внешними организациями и т. д. Первый тип регулирования отвечает на запросы общества, а второй позволяет достигать внутренних целей.

На первый взгляд университеты различных стран демонстрируют существенное разнообразие моделей взаимодействия с государством. В контексте непрерывных социальных изменений и диверсификации требований к системе высшего образования, проблемы взаимоотношений государства и учреждений высшего образования приобретают особое значение. Несмотря на разнообразие существующих решений во многих странах, все же могут быть обнаружены некоторые общие тенденции. Например, стремление к отмене некоторых компонентов субстанционального регулирования со стороны государства. Так, практика оценки учебного плана и учебных предметов соответствующими государственными органами кажется все более спорной. Быстрое развитие научного знания, увеличение доли междисциплинарных исследований, условия конкуренции между отдельными образовательными учреждениями превращают госконтроль в барьер для инно-

ваций, адаптации содержания обучения перед вызовами социальной среды. Тенденции к отмене субстанционального регулирования со стороны государства сбалансированы поиском новых форм ответственности, связанных прежде всего с расходом средств и обеспечением качества результатов образовательного процесса.

Позитивное значение применения концепции ответственности в сфере высшего образования усматривается в качестве специфического компонента, преодолевающего недостатки в регулировании высшего образования. В контексте быстрых и непрерывных социальных преобразований законодательство далеко не всегда способно адекватно отвечать на потребности общества, выступать в качестве реального регулятора образовательной политики. В этой связи можно говорить о том, что первым уровнем регулирования образовательных отношений должна являться моральная ответственность всех заинтересованных сторон и только во вторую очередь, оперативно отвечая на современные вызовы, моральная ответственность может фиксироваться в качестве юридической.

По отношению к системе высшего образования необходимо обратить пристальное внимание к ряду вопросов. Каковы цели и функции ответственности в высшем образовании? Каковы субъекты ответственности? Каковы предметы ответственности учреждений высшего образования? Каковы формы ответственности? Каково соотношение ответственности и автономии? Ответы на эти взаимосвязанные вопросы составляют, как мы считаем, систему ответственности.

Главной целью системы ответственности должна являться не демонстрация процесса и результата работы, а создание условий ее совершенствования. Такое понимание ответственности ведет к реализации функции стимулирования развития, а не только функции оценивания деятельности или выполнения наложенного регламента. Существенной проблемой здесь является практическая реализация ответственного развития, ориентируемого на личность или на само учреждение.

Ответ на вопрос о том, перед кем ответственны учреждения высшего образования, кажется очевидным только на первый взгляд. В последнее десятилетие высшее образование стало чрезвычайно важной сферой, фокусирующей интересы различных социальных групп. Реальная опасность конфликта

интересов возлагает на университеты обязанность находить и сохранять требуемый баланс, демонстрировать гибкость в комплексе быстро изменяющихся ситуаций. В настоящее время и государство, и студенты, и различные фонды, и профессиональные союзы ожидают от высшей школы удовлетворения прежде всего *своих* потребностей. В то же время учреждения высшего образования ответственны перед своими сотрудниками и перед международным академическим сообществом.

Трудно отрицать тот факт, что одновременная защита принципов автономии и ответственности создаст трудности в функционировании университетов. И внутренняя, и внешняя ответственность — серьезные вызовы учреждениям высшего образования, поскольку каждый из них требует ясного определения своей миссии. Напряженность между исходящими от университетов требованиями автономии и исходящими от общества требованиями ответственности возникает вследствие разнообразия трактовок этих принципов. Ответственность может быть оценена с различных точек зрения — эффективности, конкурентоспособности, качества или человека, культуры, истины.

Практика в европейских странах показывает, что в правительствах даже демократических государств в настоящее время не удовлетворены пониманием ответственности как предоставления свидетельства того, что полученные средства были израсходованы честно, без коррупции и направлены на обучение и исследования. Правительства хотели бы получить гораздо больше, а именно доказательства того, что деньги были потрачены *эффективно*. Другими словами правительства начинают требовать нового типа ответственности, что не может не рассматриваться как угроза университетской автономии и академической свободе.

В этом пункте мы сталкиваемся с особенно важным вопросом относительно границ ответственности. Ответственность не должна расширяться там, где она входит в противоречие с требованием развития. В конечном итоге границы ответственности учреждений высшего образования должны быть установлены как результат понимания миссии и функций высшей школы.

Университет — учреждение, имеющее существенное значение для достижения некоторых национальных целей и реа-

лизации определенных социальных потребностей. Поэтому он ответствен перед обществом, в котором он функционирует и которое вправе не только ожидать прозрачности и подотчетности процесса и результата его деятельности, но и настаивать на них. Но университет — больше чем обычное учреждение. Он представляет собой часть наднационального интеллектуального сообщества, чья главная миссия — сохранение, обогащение и развитие науки и культуры во благо человека.

Рассмотрение университета как сообщества исследователей, участвующих в научной и культурной работе, имеет два важных последствия для понимания ответственности. Прежде всего становится очевидно, что возможно и необходимо поменять местами объект и субъект ответственности. Другими словами, не только правительства вправе требовать ответственности от учреждений высшего образования, но и сами правительства должны быть ответственны перед обществом за то, каким образом они обеспечивают поддержку высшему образованию.

В современной Европе отношения между государством и высшей школой носят смешанный характер, что означает отказ от крайностей моделей госконтроля и автономии, граничащей с изоляционизмом. Эта гибридная модель отношений государства и университета выражена в понимании того, что должна быть найдена адекватная пропорция между институциональной автономией, государственным регулированием и некоторой ориентацией на рыночные механизмы. Идеал автономии может быть найден как динамический баланс между автономией и ответственностью, поскольку доминирование автономии может породить безответственные перед обществом университеты, а доминирование ответственности может уничтожить необходимый академический этос.

Взгляд на отечественную ситуацию

ОБРАЩЕНИЕ к философскому осмыслению университета в отечественной литературе носит пока сдержанный характер, несмотря на то, что само понятие «философия образования» было впервые употреблено Василием Розановым. Лишь в последние пятнадцать лет у нас в стране оформляется такая отрасль философского знания как философия образования,

публикуются первые монографии, защищаются первые диссертации. На наш взгляд, это объясняется отсутствием в течение долгого времени у самого академического сообщества потребности в понимании фундаментальных принципов своей деятельности. Это утверждение может показаться спорным, однако взгляд на историю развития высшего образования в России свидетельствует о том, что эта социальная сфера воспринималась как объект особой опеки государства, что в свою очередь не допускало самостоятельного и критического мышления по отношению к философским принципам существования этой институции.

Если можно говорить о напряженных отношениях между государством и учреждениями высшего образования и сомнениях в принципе абсолютной академической автономии в странах с богатой историей строительства демократического общества, то автономия гораздо менее самоочевидна в нашей стране. Автономия отечественного высшего образования, его независимость как самостоятельного социального института является темой, практически не исследованной российскими учеными¹⁸. В то время как европейские университеты в течение столетий оттачивали аргументы в борьбе за свою автономию, российская высшая школа находилась в ситуации существенно отличающейся. Никакие силы, сопоставимые с мощью государства, в игру не вступали и российские вузы не имели возможности выработать иммунитет в дискуссиях о своей автономии, в отличие от европейских коллег. Спущенная свыше в начале 90-х, автономия, по существу, до сих пор не осмыслена и потому не востребована отечественным академическим сообществом.

Закон «Об образовании» (1992) имел положительное значение для развития высшего образования в России. Он создал основу для содержательной и организационной диверсификации в системе высшего образования. Появились новые учебные дисциплины и направления подготовки, появились негосударственные институты высшего образования. Однако академическое сообщество оказалось не готовым к тому, чтобы использовать преимущества, предоставленные универси-

¹⁸ См.: Огурцов А. П., Платонов В. В. Образы образования: Западная философия образования. XX век. — М., 2004. — С. 455.

тетской автономией, направив силы на реализацию групповых и личных интересов. Деятельность некоторых вузов, казалось, подтверждала предупреждения Гумбольта, Шлейермахера, а позже и Ясперса о том, что университетская автономия не только имеет положительное значение, но скрывает в себе также и опасности. Свобода угрожает самому существованию академических учреждений, когда они игнорируют самокритику и стремятся к достижению лишь корпоративных интересов.

Имя университета часто использовалось как символический капитал, скрывающий недостаток профессиональной компетентности и ответственности. Испытывая недостаток элементарных условий для нормальной деятельности — квалифицированных преподавателей, библиотечного фонда, приспособленных зданий, не говоря уже о компьютерах и оборудовании для научных исследований, — многие вузы широко открыли свои двери фактически всем желающим, снижая тем самым свой академический уровень. Недостаток адекватных ресурсов вместе со значительным увеличением числа студентов привел во многих случаях к снижению качества образования. Вместе с тем мы не имеем традиций поддержания внутренних механизмов контроля и оценки образовательного процесса и научных исследований. Деятельность ныне действующих отделов, управлений и пр. по обеспечению качества сосредоточены чаще на контроле, чем на развитии.

Видимо, эти обстоятельства определили необходимость укрепления государственного контроля над вузами, утверждения государственных образовательных стандартов, установления приоритетных направлений развития образования и науки. Нынешнюю ситуацию можно проиллюстрировать словами Ясперса о том, что когда университеты пренебрегают своими функциями, государство должно вмешиваться в их деятельность от имени идеи университета: «...государство как гарант свободы должно ради идеи университета вступать в бой против реально пришедшего в состояние запущенности университета»¹⁹. Однако в настоящее время государство ведет себя как ревнивый родитель, боящийся потерять контроль над своим чадом, в то время как ребенок давно вырос и стал

¹⁹ Ясперс К. *Идея университета*. — С. 19.

самостоятельным. Можно сказать, что университеты (как и детей) надо научиться отпускать в свободное, хотя и полное опасностей, путешествие.

Положительное значение автономии заключается в том, что университет противостоит всемогуществу государства, утверждая представления отличные от тех, что защищаются управленческой элитой, ограждая тем самым общество от авторитарных амбиций власти. Поэтому в ситуации хрупкого гражданского общества автономные университеты являются своего рода барьером перед всеми видами авторитарного правления и ограничениями гражданских прав. Важно понимать значение автономии для развития учреждений высшего образования и укрепления гражданского общества, но необходимо осознавать и опасности самой автономии и злоупотребления ею.

В условиях же недостатка развитого гражданского общества государство берет на себя контролирующие функции. Автономия, предоставленная по милостивому соизволению власти, нежизнеспособна, если в то же время она не востребована обществом в целом и академическим сообществом в частности. Недостаток ясно выраженного общественного мнения, корректирующего деятельность правительства, не позволяют утвердиться университетской автономии, которая могла бы стать новым принципом социального контракта между университетом, государством, обществом и бизнесом.

В России сложились уникальная социокультурная ситуация и уникальная система высшего образования. По этой причине мы не можем перенимать готовые модели академической автономии из-за границы, но, как это ни банально звучит, должны найти собственный путь. Чтобы понять современную российскую ситуацию и найти адекватную формулу для отношений между учреждениями высшего образования, государством и обществом, мы должны осознать, что проблема университетской автономии — не только внутриакадемическая проблема, но проблема, имеющая существенные социальные измерения.

В современной быстро меняющейся социальной среде индивидуальность и уникальность должны стать основными характеристиками учреждений высшего образования. Отстаи-

вать единственно возможную концепцию университета в начале XXI века кажется достаточно бессмысленным. Разнообразие высшего образования может достойно встретить разнообразие социальных потребностей, обеспечить проведение теоретических и прикладных научных исследований, общего образования и культуры, специализированного профессионального обучения, переквалификации и непрерывного образования. Это должна быть система высшего образования, основанная на принципе разнообразия, открытая для внешнего мира.

Таким образом, институциональная автономия и академическая свобода — не привилегии, но инструменты ответственности университетов, которые служат тому, чтобы адекватно обеспечить потребности личности, общества, государства и в то же время защитить собственные ценности самих университетов.

* * *

Идея университета — это история поиска идентичности академическим сообществом, глубоко не удовлетворенным тем, что такое университет. Отсюда самовопрошание. Отсюда идея университета. Что же такое идея университета? Только ли интеллектуальная провокация, утопия, мечта? Нет, скорее — это сверх-Я, совесть, обращение к которой позволяет надеяться на то, что университет еще жив и живы мы в университете. Идея университета открывает нам, что жизнеспособна любая модель — Гумбольдта, Наполеона, Ньюмена, Ортеги-и-Гассета, Ясперса, — но только при том существенном условии, если сам университет, поднимаясь на рутинным решением текущих задач, вопрошает себя о том, кто мы, откуда и куда идем? Знаем ли мы ответы? Нет, и вряд ли когда-нибудь их обретаем, поскольку, спрашивая об идее университета, мы спрашиваем об истине. Университет же является тем местом, где можно говорить об истине и где есть смысл говорить об истине. Впрочем, туманное «университет вопрошает», по-видимому, является лишь метафорой; вопрошают люди, ориентированные на истину. В этом смысле университет — сакральное событие, в пространстве которого еще есть те, кто говорит «будьте совершенны» и указывает на очевидно недостижимый идеал.

Современность: информатизация, интеграция, глобализация

Е. Ю. РУСЯЕВА

ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО: СТРАТЕГИЧЕСКАЯ ЦЕЛЬ УПРАВЛЕНИЯ

ОПРЕДЕЛЕНИЕ цели управления в социуме зависит от ряда факторов — социально-экономических, духовных, догматических, — от сдвигов приоритетов нашей техногенной цивилизации. Сейчас доминирует установка на преобразование, происходит трансформация природы и общества с ориентиром на новейшую картину мира. В современном естествознании превалирует нелинейная, недетерминированная (синергетическая) модель мироустройства с преобразованиями «порядка из хаоса и хаоса из порядка». Признана необратимость процессов эволюции («вектор времени» И. Пригожина)¹.

В области социально-философского научного знания также возникают новые парадигмы, в том числе при изучении вопросов управления. Так, рассматривая проблемы социально-экономического развития и определяя законы социального управления, исследователи строят модели гармоничного социума (начиная с «объясняющих» спиральных моделей²), определяют пути выхода из нестабильных состояний.

Эволюционная модель социума базируется на определении пути в направлении становления информационного общества. Это означает учет того важного момента, что именно

¹ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой: Пер. с англ. / Общ. ред. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича и Ю. В. Сачкова. — М.: Прогресс, 1986.

² Абдеев Р. Ф. Философия информационной цивилизации. — М.: Владос, 1994.

человек как сложная развивающаяся биосоциальная система выступает в роли структурообразующего и системообразующего фактора цивилизации и культуры.

В общем понимании жизнь — это эволюционный процесс, включающий сложнейший упорядоченный иерархический комплекс взаимосвязанных процессов, явлений, ситуаций, отражающихся и проявляющихся на уровне информационных систем (от простейших до сложноорганизованных). Важнейшими атрибутами жизни (по А. А. Ляпунову³) является комплексное единство следующих свойств: способность к самовоспроизводству (репродуцирование); самосохранение, самовосстановление, наследственная информация; высокий уровень структурной и функциональной упорядоченности процессов.

Существование современной цивилизации и перспективы ее развития как нелинейной системы в значительной мере зависят от поведения и деятельности человека. Сам человек как биосоциальный организм, является сложной развивающейся информационной системой (ИС), обладающей разумом, опережающим отражением, гомеостазисом, саморазвитием.

Теперь рассмотрим используемые нами понятия более детально. В нашем понимании *развивающаяся система* — это упорядоченный комплекс множества элементов, их взаимосвязей и отношений, движущийся в соответствии с вектором эволюционного развития. При этом в эволюционном ряду систем каждая из них имеет свой отличительный, качественный признак.

Субъектом будем называть активную, живую информационную систему (ИС). Благодаря совершенствованию и развитию разума, сознания, человек как субъект управления обладает способностью прогнозирования, определяет стратегические и локальные цели.

Субъекты как ИС, взаимодействуя между собой, создают динамичные социальные информационные системы — социум (общество), понимаемый как ИС, имеющая эволюционно оптимальную структуру социально-экономических критериев на конкретном этапе развития. Все системы находятся во внешней среде и все их контакты как друг с другом, так и с при-

³ Биофилософия: Сб. / И-нт филос. РАН. — М., 1997.

родой подчинены определенной иерархии целей управления (начиная с самосохранения) при эволюции мироустройства.

Многовариантное отражение дает дополнительную устойчивость и позволяет живым ИС выбирать более благоприятные для них *экологические ниши*. Процессу экспансии живых ИС в среду подчинены все их подсистемы, управляемые из единого центра с целью занятия пока свободных и эволюционно более эффективных экологических ниш (*биологическая эволюция видов*).

Активность информационной системы в конечном счете всегда направлена в среду. Эффективность экспансии ИС определяется количественным преобладанием возможного управления над потоком возмущений из среды. Экспансия, ориентированная в среду с целью удовлетворения только собственных потребностей — это *эгоизм ИС*. Будем считать, что потенциально глобальная экспансия сознания за горизонт известного есть *духовность ИС*. Если информационные системы отказываются от активности, взаимодействия, от экспансии в среду, то рано или поздно, но неизбежно они *деградируют* до простейших ИС.

Если взаимодействие элементов системы носит целенаправленный взаимосогласованный характер, то потенциал системы обычно многократно превышает суммарный потенциал всех отдельных ее элементов (в силу эмерджентности). Это пример сверхаддитивного нелинейного сложения — «*целое больше суммы составляющих его частей*»⁴.

Человек, как активное гармонизирующее звено этой неразрывной цепи является как бы «воспринимателем», а затем и «модулятором» процесса эволюции материи во Вселенной.

Интересен анализ данной фундаментальной *иерархической синхронизации в плане определения целей управления социумом*. Не всякая целевая установка способна пронизать весь ряд. Например, любые эгоистические установки всегда локальны и не удовлетворяют «нравственности критериев» — качественному показателю социальной системы.

Задача заключается в том, чтобы не только гармонизировать весь ряд *в глубину*, но гармонизировать *и вширь*, соеди-

⁴ Богданов А. Очерки организационной науки (Тектология). — М., 2004.

нив воедино все процессы. А для этого надо понять взаимосвязь и сущность всех явлений во Вселенной.

Выполнить это можно только на пути *полной интеграции знаний*, который можно пройти, придерживаясь высокой нравственности и духовности. Это *путь человека в контексте эволюции Вселенной*.

Раз человек согласно эволюционному отбору стал лидером в своей экологической нише благодаря наличию разума, то естественно предположить, что он видит цели управления социумом как эффективным механизмом познания мироустройства, физических и морально-этических законов и закономерностей. Человек учится управлять в соответствии с ними, постоянно саморазвиваясь и самосовершенствуясь.

В общей теории научного управления М. К. Бочаров выводит логическое следствие — управления как бесцелевого процесса вообще не существует⁵. Разработано математическое доказательство того, что заданная цель управления достижима не при любых начальных условиях, а, согласно «принципу необходимого разнообразия» (У. Эшби), управляющая система должна обладать не меньшим разнообразием состояний, чем управляемая, чтобы иметь возможность активного воздействия на нее. Только разнообразие может управлять разнообразием, в социальном управлении это названо *законом необходимого разнообразия*.

Саморазвитие, совершенствование — цель человека, а какова стратегическая цель управления социумом?

Простой, казалось бы, ответ — построение лучшего мироустройства (достижение всеобщего блага⁶, справедливости⁷, «царства небесного» на Земле, Рая...), который с Нового времени определен как прогресс — улучшение жизни с помощью разума, науки, вера в самого человека, в его силу, волю, «социоутопии»⁸, при подробном рассмотрении не так однозначен. Прогресс неотделим от регресса, как порядок

⁵ Бочаров М. К. Наука управления: Теоретические основы и практика. — М.: Паритет, 1996. — С. 38.

⁶ Аристотель. Политика. Афинская полития. — М., Мысль, 1997.

⁷ Платон. Диалоги. — М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001.

⁸ Утопический роман XVI—XVII веков. *Мор Томас*. Утопия; *Кампанелла Т.* Город Солнца; *Бэкон Фрэнсис*. Новая Атлантида; *Бержерак Сирано де*. Государства Луны; *Верас Дени*. История Севарамбов. — М.: Худ. лит., 1971.

от хаоса, позитивные организационные (управленческие) процессы — от деструктивных.

Как определить верность стратегических целей развития, указать позитивные пути и необходимые механизмы для их достижения? Не ведут ли на самом деле человеческие преобразования к гибели природы и в конечном счете к гибели всей цивилизации?

Учитывая скептические воззрения сторонников теории «конца света», «теории катастроф», конца истории или линейной преемственности («спирали») в истории социумов, рассмотрим понятия «прогресс/регресс» и «эволюция» с современных научных позиций.

С возникновением социологии, науки об обществе, вопрос о прогрессе получил чисто научную постановку, без всяких теологических и метафизических предположений. Впервые это сделал О. Конт, который, однако, стал советовать заменить понятие прогресса (совершенствования) понятием эволюции (развития). На ту же точку зрения несколько позднее встал и Г. Спенсер. В этом отношении большое значение получил дарвинизм как учение о своего рода «прогрессе (эволюции) в мире животных и растений», а также идущий от Ламарка принцип целевого развития.

Установлено, что и к сфере социальных отношений применимы эволюционные законы. В нашем исследовании укажем вектор эволюционного развития человеческого общества на основе понятия *эволюционный потенциал (ЭП)*. Он рассматривается как *вероятность продолжения (воспроизводства) поколений данного субъекта в будущее до горизонта прогнозирования событий*⁹.

В более формализованном определении, *ЭП — это возможность информационно-управляющей системы целенаправленно воздействовать на окружающую среду в каждый момент времени*. ЭП — это комплексная величина, состоящая из двух ортогональных компонент: материальной (энергия, вещество, ...) и нематериальной (информация, знания, ...). В качестве усредненной меры величины ЭП будем брать произведение величин материальной и нематериальной ее компонент.

⁹ Бодякин В. И. Куда идешь, Человек? Основы эволюциологии: Информационный подход. — М.: СИНТЕГ, 1998.

Отправным понятием для рассмотрения механизмов накопления социумом ЭП является *социо-техноценоз (СТЦ)*, под которым будем понимать *современный социум с гармоничным сочетанием духовной и научно-технической компонент.*

Для СТЦ существует несколько эвристических правил:

— *лидер СТЦ всегда имеет максимальный ЭП относительно других субъектов;*

— *гармоничный СТЦ — это согласованные действия каждого его субъекта в рамках некоторой принятой стратегии взаимодействия субъектов (согласно морально-этическим нормам, законам и т. п.);*

— *гармоничный СТЦ всегда увеличивает величину ЭП всех его участников;*

— *лидер гармоничного СТЦ есть духовный лидер, негармоничного — эгоистический лидер (например, диктатор);*

— *духовные лидеры СТЦ всегда интегрируются и выстраивают иерархический гармоничный СТЦ, в отличие от лидеров негармоничных СТЦ;*

— *негармоничный СТЦ подвержен деструкции и в результате обречен на вымирание;*

Задача гармоничного СТЦ заключается в том, чтобы прирост ЭП у его лидера на горизонте прогнозирования (то есть у духовного лидера), был бы максимальным из возможных. А поскольку материальные ресурсы, такие как энергия и вещество ограничены, то для увеличения ЭП лидера как гармоничного так и негармоничного СТЦ, возможно, придется (времененно) пожертвовать некоторыми помощниками по предыдущим этапам развития. Освобождение от «слабого звена» происходит в случае, если этот субъект не может встроиться в новую эволюционную структуру СТЦ. Если же человек приобретает необходимые новые качества и функции, то на следующем этапе развития СТЦ он увеличивает свой ЭП.

Лидирующий СТЦ, например некоторое государство, обладая большим ресурсом, может гораздо легче адаптироваться к эволюционно необходимым требованиям времени или вынужденно катастрофическим условиям (в современных условиях — это развитые страны, лидер — США). При примерном равенстве СТЦ, может заключаться договор о правах и обязанностях межсоциумных отношений (Евросоюз). Информация, знания, наука динамично открывают новые

перспективы гармоничной модификации СТЦ (для социума, цивилизации).

Определим основные, объективные законы СТЦ.

Первый закон СТЦ. Если субъект хочет увеличить свой ЭП, то он должен всеми силами помогать увеличить ЭП духовному лидеру (на горизонте прогнозирования) его СТЦ. Только так субъект сможет выжить при возможной встрече с другими субъектами, конкурирующими с ним за целевой ресурс (например, энергетический). Победу может одержать лидер текущего (на определенный момент времени) СТЦ, но эволюционно всегда побеждает духовный лидер, либо социальная эволюция регрессирует (завершается).

При взаимодействии различных СТЦ образуется новый, более общий, на основе СТЦ одного из лидеров. Иногда, в точках бифуркации (разделения СТЦ либо смены направленности вектора развития), лидер имеет возможность «перекроить» структуру будущего СТЦ на свое субъективное усмотрение, но всегда должен помнить, что негармоничный СТЦ обречен на вымирание. Численно ЭП СТЦ можно оценивать как сумму некоторых усредненных (например, мультипликативно) оценок ЭП всех его субъектов, согласно свойству эмерджентности.

Лидером СТЦ (как духовным, так и эгоистичным) может быть и результат творчества субъектов, например культура, наука, идеология, вера и пр., то есть нематериальная субстанция.

Второй закон СТЦ. ЭП негармоничного СТЦ на горизонте прогнозирования с большой долей вероятности движется к эволюционной деградации. Деструктивные процессы внутри негармоничного СТЦ приводят к регрессу системы. Внутри системы накапливается дисбаланс, и происходят либо революционные (смена формаций), либо эволюционные перемены в наборе качественных критериев.

Третий закон СТЦ. ЭП лидера и членов его СТЦ будет монотонно расти (в среднем), если он постоянно поддерживает СТЦ в гармоничном (оптимальном) состоянии.

На основе законов СТЦ можно уточнить основной философский вопрос: быть или не быть? Человек и социум поставлены перед выбором: негармоничный СТЦ обречен на деградацию, деструкцию; в гармоничном СТЦ все направлено на позитивное развитие.

В социально-философских исследованиях (А. Прохоров¹⁰, Н. Захаров¹¹) «русская» модель управления представлена в виде маятника. Амплитуда колебаний рассматривается от фазы повышенной активности, мобилизационно-распределительной, до застойной, включающей механизмы деструкции, «круговую поруку», «молчаливый саботаж» и т. д.

Исторически сформировавшаяся модель российского управления базируется на централизованной иерархической (гелиоцентрической) структуре с властной вертикалью. Относительная автономность «нижних этажей» иерархии связана с «общинностью» российского социального уклада, где стремление к коллективизму обусловлено геоклиматическими особенностями государства.

В сложившихся условиях активизировать российский социум можно только ставкой на развитие креативной экономики, на эволюционный «прорыв» в инновационной сфере. Уже сформировались точки бифуркации (накопилась «критическая масса» идей) в научной сфере. Российские ученые и инноваторы во всех сферах деятельности, начиная с активных предпринимателей, до высокопрофессиональных ИТ-специалистов, программистов готовы при централизованной государственной поддержке и отсутствии бюрократических барьеров создать основы инновационной креативной экономики.

Уйти от цикличности повторов собственных и чужих ошибок можно, только определив сферу национальных приоритетов и вектор эволюционного развития.

Вот почему особую важность приобретают определение и утверждение законов СТЦ, движение в гармоничное информационное общество, где информационные ресурсы (знания) дадут возможность России вновь стать «супердержавой» и занять достойное место в ряду других развитых СТЦ. Знания в целом для мирового сообщества укажут путь в ноосферу.

Можно утверждать, что поскольку жизненные процессы человека саморегулируемы, люди постоянно развивают свой разум, интеллект, то, естественно, ни один человек в здравом

¹⁰ Прохоров А. П. Русская модель управления. — М.: ЗАО «Журнал Эксперт», 2002.

¹¹ Захаров Н. Л. Специфика социальной системы России. — Ижевск: Изд-во УдГУ, 2000. — С. 219.

уме не может желать гибели на себе, ни своему виду, сообществу (патологии в данном исследовании не рассматриваются) и выбирает гармоничный СТЦ. Нравственные основы гармоничного СТЦ соответствуют морально-нравственным законам, известным еще с библейских времен (начиная с 10 заповедей) и сформулированным философами. Это, в частности, принцип, выведенный И. Кантом: «человек есть цель как для самого себя, так и для других людей, но, помимо того, он не правомочен пользоваться только как средством ни самим собой, ни другими»¹².

Прогрессивно-регрессивные тенденции как чередуются внутри отношений в системе, так и проявляются в виде энтропийных и негэнтропийных влияний из среды и на среду. В наших силах изучать все происходящие процессы, пытаться их объяснить и управлять в соответствии с уточненными законами гармонии, баланса техногенной цивилизации.

Пока происходят конфликты между людьми за обретение лучших материальных факторов (большего ресурса), колебания сил прогресса и регресса похожи на движения маятника. Но процессы, как уже указано, не линейны, «объясняющие» модели не вполне учитывают недетерминистичность процессов и темпорального фактора — «вектора времени». Возможно, как раз наше время с его все ускоряющимися темпами трансформаций будет отправным для «интеллектуального скачка», эволюционного пути в эпоху информатики.

При объяснении происходящих процессов на основе маятниковых моделей управления мы в целом оказываемся в плену ницшеанских воззрений о вечном возвращении. Борьба за лидерство, за власть в этом случае обеспечивает в основном материальный, физиологический ряд потребностей и потребность в признании личности (по Маслоу). Если мы говорим об удовлетворении высшей человеческой потребности в самореализации, то она осуществима только путем получения и генерации знания. Именно этот «импульс» и приведет к увеличению в целом ЭП индивидуумов и к созданию гармоничного СТЦ на территории России.

¹² Кант И., Гегель Г. В. Ф., Шеллинг Ф. В. И. Немецкая классическая философия. — Т. 1. Право и Свобода. — М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 2000.

Итак, стратегическая цель управления — эволюция в гармоничное информационное общество и далее в ноосферу — определяет модель социально-экономического устройства общества применительно для современной России.

Главными характеристиками предлагаемой модели являются:

— эволюционная перспективность социально-экономических отношений;

— информационная прозрачность принятия управленческих решений;

— интеграция всех инновационных потенциалов индивидуумов общества;

— симбиоз крупномасштабной интеллектуально-информационной системы и интеллектуального ресурса социума;

— тенденция развития социально-экономических отношений по пути становления информационного общества, переходящего в ноосферу.

Разумеется, в рамках одной статьи невозможно раскрыть все аспекты эволюционного вектора развития и подробно рассмотреть взаимосвязь морально-нравственных и социально-экономических показателей в информационных управленческих процессах. В предлагаемой модели только указан путь и схематически представлены критерии. Предложенная нами модель является концептуальной для дальнейших исследований. Здесь приведены основные направления наших умозаключений и сформулирована стратегическая цель управления социумом. Главной нашей задачей было указать вектор движения, а не углубляться в рассмотрение механизмов функционирования систем. Наша модель открытая, она адаптивна и нацелена на развитие и совершенствование.

Т. П. БИЛЫК

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

В ПОСЛЕДНЕЕ время мы стали свидетелями уникального стечения и переплетения гигантских по масштабам явлений и процессов, каждый из которых в отдельности можно назвать эпохальным событием с точки зрения его последствий для всего мирового сообщества. Происходящие ныне глубокие изменения в геополитических структурах мирового сообщества и трансформации социально-политических систем дают основания говорить о завершении одного исторического периода и вступлении современного мира в качественно новую фазу своего развития.

Особенность нынешнего этапа состоит не только в том, что эпоха постиндустриализма сменяется информационной, а еще и в том, что процесс изменений затронул, наряду с экономической, политическую, социокультурную и духовные сферы. Начинается этап формирования нового типа мирового сообщества. Наиболее зримым проявлением и показателем этих процессов и феноменов является глобализация.

Глобализация, по Валлерштайну, — «естественный процесс формирования системы глобальных экономических и политических связей, который идет с шестнадцатого века по наши дни»¹, ускорившийся и интенсифицировавшийся в условиях развития информационных технологий и использования информации как основного ресурса, «потому что в новых исторических условиях достижение определенного уровня производительности и существование конкуренции возможно лишь внутри глобальной взаимосвязанной сети»².

Суть глобализации — в резком расширении и усложнении взаимосвязей и взаимозависимостей, как людей, так и госу-

¹ Цит. по: Гидденс Э. Социология. — М.: Едиториал УРСС, 2005. — С. 456.

² Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество, культура. — М.: ВШЭ, 2000. — С. 81.

дарств, что выражается в процессах формирования планетарного информационного пространства, мирового рынка капиталов, товаров и рабочей силы, в интернационализации проблем техногенного воздействия на природную среду, межэтнических и межконфессиональных конфликтов и безопасности.

Глобализация включает и многие другие стороны усиления взаимосвязи и интеграции человеческих сообществ: повышение роли наднациональных и транснациональных структур и участников системы международных отношений: церкви, ООН и региональных сообществ, ТНК, общественных организаций; приоритет прав человека и свобод, универсализация правовых норм, социальных стандартов и др.

Глобализация выражается также во взаимопроникновении, взаимовлиянии культур, цивилизаций, в усилении стандартизации образа жизни, сознания и поведения людей, образования и т. д.

Предпосылками процессов глобализации явились информационная революция, обеспечивающая техническую базу для создания глобальных информационных сетей, интернационализация капитала и ужесточение конкурентной борьбы на мировых рынках, дефицит природных ресурсов и обострение борьбы за контроль над ними, демографический взрыв, а также усиление техногенной нагрузки на природу и распределение оружия массового уничтожения, увеличивающее риск всеобщей катастрофы.

Указанные факты, несмотря на их разнородность, тесно связаны между собой, и их взаимодействие определяет сложный и противоречивый характер глобализационных процессов. Информационные технологии создают реальную возможность для резкого ускорения экономического, научного, культурного развития планеты, для объединения человечества в сообщество, осознающее свои интересы и ответственность за судьбу мира. Они же могут стать орудиями разделения мира и усиления конфронтации.

* * *

Основной сферой глобализации является международная система экономики. Здесь развитие глобализационных процессов тесно связано с ужесточением на мировом рынке конкурентной борьбы за контроль над природными ресурса-

ми и информационным пространством через использование новейших технологий. «Глобализация является синонимом взаимопроникновения и слияния экономик под давлением все более жестокой конкуренции и ускорения научно-технического прогресса», — отмечает Ж. Пэй, генеральный секретарь ОЭСР.

Появление и развитие принципиально новых систем получения, передачи и обработки информации позволили создать глобальные сети, отличающиеся высокой восприимчивостью к инновациям и быстрой адаптацией к меняющейся ситуации на рынке. Одновременно происходит процесс перерастания региональных ТНК в глобальные, которые осуществляют оптимизацию производственных процессов, использования ресурсов и научных разработок, диверсификацию и управление инвестициями в мировом масштабе.

Быстрое протекание процессов экономической глобализации и слабая эффективность существующих регулирующих механизмов создают условия для дестабилизации экономической и социально-политической ситуации в отдельных странах и мировом сообществе в целом. Это находит выражение прежде всего в мировых финансовых кризисах. Не случайно, что именно в финансовой сфере процессы глобализации получили наибольшее развитие. Компьютеризация, системы электронных счетов и кредитных карт, спутниковая и оптоволоконная связь позволяют практически мгновенно перемещать финансовую информацию, заключать сделки, переводить средства с одних счетов на другие независимо от расстояния и государственных границ. Это привело к резкому сокращению транзакционных издержек и явилось одним из основных факторов образования мирового финансового рынка.

Другой фактор — изменение внешних и внутренних государственных условий деятельности финансовых институтов. Отмена режима фиксирования валютных курсов привела к размыванию границ прежде замкнутых национальных финансовых пространств, стимулировала экспансию иностранного капитала на национальных финансовых рынках, что позволило играть на изменении курса валют.

В свою очередь усиление конкуренции на мировом рынке банковских услуг, снижение рентабельности банковских операций и понижение банковской маржи вынудило большинст-

во развитых стран пойти в 1980—90-е годы на дерегулирование сферы финансовой деятельности. Сюда относятся такие меры, как снятие ограничений с величины процентных ставок, снижение налогов и комиссионных сборов с финансовых транзакций, открытие иностранным банкам доступа на внутренний финансовый рынок, расширенная приватизация и секьюритизация активов, разрешение конкурировать с банками страховым компаниям и другим финансовым институтам.

Процессы глобализации финансовой сферы привели не только к свободному, неконтролируемому перемещению огромных денежных масс через национальные границы и формированию глобального финансового рынка, но и к изменению функции денег в мировой экономике. Еще в середине 1980-х годов П. Дракер отмечал, что финансовый рынок стал играть независимую от рынка товаров и услуг роль. Деньги сами превратились в товар, а спекуляция на изменении курса валют — в наиболее выгодную рыночную операцию.

Рост неопределенности на финансовом рынке, в частности, в отношении курса валют и ценных бумаг привел к развитию механизма хеджирования и управления рисками. Уже известные финансовые инструменты, такие как товарные фьючерсы и опционы, дополняются более изощренными формами — так называемыми дериватами. Они представляют собой виды ценных бумаг или обязательств, являющихся производными от других ценных. Дериваты открывают возможность для спекуляции на изменении курсов валют, акций и других видов финансовых активов. Особенностью рынка дериватов в отличие от обычных ценных бумаг является высокая степень рисков и непредсказуемость. Транзакции с дериватами по существу оказались за пределами системы правового регулирования, что вызывает все большую тревогу авторитетных финансовых экспертов. По их мнению, развитие глобального рынка дериватов может привести к катастрофическим последствиям для мировой финансовой системы. При этом крах в одном звене этой системы может распространяться на другие ее звенья.

Появление нового инструментария валютно-финансового рынка — дериватов, — позволившего развернуть широкомащтабные спекулятивные операции на курсах валют и других

ценных бумаг, ускоряет процесс обособления валютно-финансовой сферы, которая все больше обслуживает саму себя, от реального сектора экономики. Это порождает огромную нестабильность мировой финансовой системы, о чем свидетельствуют периодически повторяющиеся и все более разрушительные финансовые кризисы — 1997, 1997—1999 годов³.

Очевидно, что складывающаяся структура мировой экономики крайне нестабильна и чревата большими потрясениями не только для стран периферии, но и для центра, так как мировая валютно-финансовая сфера превратилась в единую систему и обвал одного из ее звеньев тяжело отражается на остальных.

* * *

Наряду с дестабилизацией финансовой сферы глобализация ведет к усилению диспропорций в мировой экономике и к нарастанию социальной поляризации. В исследовании «Глобальная экономика в переходный период», подготовленном группой английских, канадских и американских экономистов, подчеркивается, что

превращение экономики в глобальную не означает всеобщего динамизма развития; скорее оно ведет к одновременному выделению высокодинамичных систем и расширению числа стагнирующих, которые и так уже слабы и находятся в невыгодном положении... Вместо того чтобы уничтожать или ослаблять проявления неравенства, интеграция национальных экономик в мировую систему, напротив, усиливает их и делает во многих отношениях более острыми⁴.

Обострение социально-политических проблем, связанное с процессами глобализации, имеет место не только в развивающихся, но и в развитых, вполне благополучных на первый взгляд, странах. Изменение структуры производства и перемещения массового выпуска трудоемких видов товаров в «третий мир» тяжело ударило по традиционным отраслям этих стран, вызвав там закрытие многих предприятий и рост безработицы. Феномен деиндустриализации привел к образованию депрессивных анклавов, усилив социальное расслоение общества. Дестабилизирующими факторами являются

³ Делягин М. Г. Мировой кризис. — М.: Инфра-М, 2003. — С. 375.

⁴ Там же. — С. 304

также новые формы занятости (индивидуализация условий найма, временные контракты) и глобализация рынка рабочей силы. Приток дешевой рабочей силы извне обострил конкуренцию на рынке труда развитых стран, что привело к осложнению межэтнических отношений и росту национализма в этих странах.

Массовая миграция населения, приобретающая глобальный характер, превращается в серьезный источник обострения социально-экономической обстановки в мире. По данным ООН, в 1995 году за пределами родных стран проживало 125 млн. человек. При этом численность нелегальных иммигрантов оценивается в 30 млн. Большая часть мигрантов покинула родину по сугубо экономическим причинам — глобализация производства сопровождается глобализацией рынка труда. Другая их часть — это вынужденные переселенцы, бегущие от локальных войн и этнических чисток. Воинствующий национализм и религиозная нетерпимость, приобретающие все более опасные масштабы в XXI веке, — это ответная реакция той части мирового сообщества, которая оказалась не в состоянии преодолеть психологический шок глобализационных процессов.

Этот шок ощущается как на общественном, так и на личностном уровнях. Стрессовые нагрузки, вызываемые усилением экономической и социально-политической нестабильности, разрушением привычного уклада жизни и ценностных ориентиров, способствуют распространению тяжелых психических заболеваний и недугов, связанных с ослаблением иммунной системы человека. Приобретают небывалые масштабы и социальные болезни человечества — наркомания, преступность. Создаются глобальные сети преступного бизнеса, паразитирующего на человеческих слабостях и пороках.

Процессы глобализации в экономической, информационной, культурной сферах идут в тесной связи с процессами национальной идентификации. Стремление к национальному самовыражению является мощным стимулом социального, экономического и политического развития в условиях информационной открытости и интенсификации соревновательного процесса в мире. В то же время возрождение национального сознания является защитной реакцией общества

против разрушительного влияния центробежных сил, связанных с глобализацией. В экономике — это разрыв традиционных связей внутри страны, деградация неконкурентоспособных производств, обострение безработицы; в области культуры и идеологии — агрессивное проникновение чуждых данному обществу идей, ценностей, моделей поведения. При этом, чем сильнее социально-экономическое и идеологическое потрясение общества, тем резче ответная реакция, принимающая иногда форму воинствующего национализма и религиозного фундаментализма. Именно в этом кроются в значительной степени истоки этнических и религиозных конфликтов, разгорающихся в различных регионах планеты и порождающих кровавый терроризм.

* * *

Усиливающаяся экономическая и социальная глобализация оказывает влияние на политические процессы. Наибольшее внимание политологов и экономистов привлекает в настоящее время вопрос о том, какие изменения происходят в функциях государства и какова его судьба в условиях глобализации.

В глобализирующемся мире задачи государства усложняются, а ресурсы их реализации уменьшаются. Государство все чаще сталкивается с проблемами, источник которых находится за его пределами. Это связано с трансграничным перемещением капитала и трудовых ресурсов, организованной преступности (наркомафии и др.) и экологических проблем. Происходит диверсификация центров власти — передача управленческих полномочий на наднациональный или местный уровень. Возрастающая автономия территориальных общин ведет к возникновению и укреплению трансграничных связей. Миграция укрепляет взаимопроникновение культур и одновременно создает новые проблемы (взаимоотношение с коренным населением, «новая бедность»)³.

Б. Бади отмечает, что глобализация характеризуется растущей взаимозависимостью, главным следствием которой является подрыв, разрушение национального государственного суверенитета под напором действий новых актеров

³ Дергачев В. А. Глобалистика. — М.: Юнити, 2005. — С. 102.

общепланетарной сцены — глобальных фирм, религиозных группировок, транснациональных управленческих структур (сетей).

Рассмотрим изменение роли государства в мировом обществе и внутри отдельной страны.

В отношении первого преобладает мнение, что интеграционные процессы в экономике, глобализация финансового рынка ведет к «стиранию» государственных границ, к ослаблению государственного суверенитета в финансовой сфере и что современное государство не является главным действующим лицом в мировой экономике и не осуществляет реальной экономической деятельности (например, государство утратило способность контролировать обменный курс и защищать национальную валюту). Не национальные правительства, считает американский экономист Р. Аллен, а частный капитал определяет ситуацию на мировом финансовом рынке, основываясь на том, что частный капитал имеет больше ресурсов, чем центральные банки даже таких стран, как США.

Итак, проявляется тенденция к перенесению части государственных функций по регулированию валютно-финансовой сферы на надгосударственный уровень. Помимо этого, развитие процессов глобализации подталкивает государства ко все большей координации их политики в области правового регулирования информационного пространства, экологии, борьбы с терроризмом, наркобизнесом и преступностью. Такая координация требует усиления той стороны института государственной власти, которая связана с международным сотрудничеством и развитием.

Не менее важные изменения происходят в функциях государства внутри страны. В условиях глобализации общество испытывает возрастающие перегрузки, вызываемые ослаблением или разрывом традиционных экономических и социальных связей, социальным расслоением, межэтническими и межконфессиональными конфликтами. Таким образом, возрастает необходимость усиления роли государства как гаранта социальной стабильности, призванного обеспечивать прежде всего необходимую помощь наиболее нуждающимся категориям населения и защищать общество от волны насилия, преступности и террора, приобретающего глобальные

масштабы. И в то же время наблюдается снижение возможностей урегулирования внутренних конфликтов без учета особенностей глобального общества и использования межгосударственных рычагов управления.

По мнению целого ряда исследователей (В. Л. Иноземцев, У. Бек), многие идущие в современном мире процессы глобализации суть не что иное, как американизация, или вестернизация. Действительно, Соединенные Штаты, считающие себя (не без основания) победителем в «холодной войне» с СССР, преследуют цель установить американскую гегемонию и, будучи страной с наиболее развитыми информационными технологиями, являются главным действующим лицом процесса глобализации.

Русский мыслитель А. Зиновьев отмечает, что

технология «мирной» вестернизации (путем информационного давления) незападных стран включает следующие меры:

- дискредитацию основных атрибутов общественного устройства государства;
- дестабилизацию общественных отношений, ведущую к кризису экономики, государственного аппарата и идеологии;
- поддержку оппозиционных движений, ведущих к расколу страны, подкуп интеллектуальной элиты и привилегированных слоев;
- пропаганду достоинств западного образа жизни;
- создание иллюзии о быстром пришествии изобилия, если страна выберет западный путь;
- заражение пороками западного общества, выдаваемыми за добродетели и подлинную свободу личности;
- оказание экономической помощи, способствующей разрушению экономической мощи страны;
- порождение паразитизма (стратегии бомжей)⁶.

Для поддержания своей мощи Америке необходимо держать развитие информационных процессов под постоянным контролем. Как справедливо заметил Э. Тоффлер:

Знание — самый демократичный источник власти. Это делает его постоянной угрозой власти имущим, даже если они используют его для укрепления собственного могущества. Это также объясняет, почему каждый обладающий властью — от семейного патриарха до президента компании или премьер-министра страны — хочет контролировать количество, качество и распределение знаний внутри своего владения⁷.

⁶ Зиновьев А. Запад. — М.: ЦентрПолиграф, 2000.

⁷ Тоффлер Э. Метаморфозы власти. — М., 2003.

* * *

В ПОСЛЕДНЕЕ время одной из острейших проблем мировой политики стала проблема терроризма.

Снижение роли политических, экономических и других барьеров способствует распространению конфликтов и росту криминальных структур. Возможности воздействия терроризма возросли многократно в условиях быстрого распространения информации: только наблюдая в прямом эфире атаку на башни-близнецы, можно реально прочувствовать всю серьезность намерений террористов.

Взаимообусловленные процессы глобализации и регионализации приводят к дальнейшему обострению противоречий по оси «Север — Юг». Складывающаяся система мировой экономики приводит к одностороннему обогащению государств, транснациональных корпораций и других игроков, представляющих благополучные регионы Европы и Северной Америки, в то время как страны и народы бывшего «третьего мира» — «южная периферия» — все более отстают от их уровня развития, превращаясь в заложников системы. И, разумеется, не везде это вызывает лишь молчаливый протест. Собственно, в этом и заключается одна из основных причин многих социально-экономических потрясений в мире, в том числе и международного терроризма. Большинство террористических движений имеют либо антиглобалистскую направленность, либо в целом антизападную, тем самым четко позиционируя себя в мировом политико-идеологическом пространстве. В эпоху глобализации цели терроризма также глобальны: противостояние западной цивилизации или ее сегменту (например, федерализации Европейского Союза) позволяет широко использовать антизападные идеологические штампы для более эффективного привлечения сторонников. Пропаганда радикальных взглядов и терроризма как метода политической борьбы широко использует возможности глобального охвата и эффекта присутствия современных СМИ. При этом срабатывает эффект постоянного психологического давления, а также наглядно проявляется своеобразный апокалиптический символизм террора эпохи глобализации: «Либо мир станет таким, каким его сделаем мы, либо он перестанет существовать».

Но терроризм стал и одним из наиболее эффективных поводов для политических спекуляций: например, Соединенные Штаты благодаря информационной пропаганде, направленной против «Аль-Каиды» и Бен Ладена, снимают напряженность в стране, переключают внимание народа на территории, объявленные убежищем террористов (Афганистан, Ирак).

В этом смысле проблема терроризма состоит не столько в борьбе с ним, сколько в заинтересованности правящих элит в существовании данной проблемы, в том, чтобы на деле она не решалась, а только усугублялась и перманентно сопровождала существующий порядок вещей, который перестал устраивать подавляющее большинство людей. Причем не только низы общества, но и значительную часть среднего слоя даже стран Запада.

Очевиден кризис неолиберальной модели развития и существующих форм политического господства. Использовать демократические институты для сохранения статус-кво все труднее: нарастает риск того, что они будут использованы самими массами, стремящимися отыграть назад некоторые из неолиберальных преобразований и вообще изменить мир. Тем самым возникает необходимость в факторе, который «подморазивал» бы политическую ситуацию и одновременно создавал напряжение в глобальном обществе, отвлекая его внимание на ложные мишени и угрозы. Но чтобы такие ложные в историческом смысле угрозы «работали», они должны быть конкретными, поскольку людей невозможно долго пугать невидимыми призраками. Чтобы призрака боялись, он должен периодически материализовываться и наносить реально ощутимый ущерб⁸.

Современные информационные технологии и уровень информатизации общества позволяют ловко манипулировать массовым сознанием, вести информационную войну и боевые действия с реальным и потенциальным противником.

В начале XXI века появилось арабское глобальное телевидение «Аль-Джазира». Этот факт свидетельствует о том, что глобализация предоставляет народам возможность быть услышанными повсеместно, показать свой образ жизни не глазами иностранных журналистов, а взглянуть на страну изнутри, помочь конечному получателю информации получить объективную картину реальности.

⁸ Казарлицкий А. Анатомия террора. Круглый стол журнала «Свободная мысль» // Свободная мысль. — 2005.

Однако такой способ информационного воздействия не могут не использовать противостоящие Западу террористические силы (например, выступления Бен Ладена по каналу «Аль-Джазира» после событий 11 сентября).

Подобное активное использование террористическими группировками информационного пространства вызывает обеспокоенность Соединенных Штатов. Так, министр обороны США Д. Рамсфельд, выступая перед участниками совещания в Объединенном Комитете начальников штабов, заявил:

Соединенные Штаты проигрывают информационную войну исламским экстремистам, которые научились гораздо эффективнее использовать современные медиа-технологии, чем американские правительственные структуры. Разного рода экстремистские группировки, и прежде всего «Аль-Каида», работают быстро и сравнительно малыми силами, успешно создавая отрицательный образ Америки в исламском мире. Официальный же Вашингтон, как неповоротливая бюрократическая машина, до сих пор применяет устаревшие методы. Армейские начальники должны уделять больше внимания работе с журналистами и вообще быть в курсе последних достижений⁹.

* * *

В УСЛОВИЯХ глобализации и развития информационных технологий особую значимость приобретает проблема национальной безопасности.

Организованная преступность в той или иной мере существует во всех странах мира. Сегодня некоторые наиболее опасные виды преступной деятельности (незаконный оборот оружия и боеприпасов, химических и ядерных материалов, наркотиков, отмывание денег, полученных преступным путем, торговля людьми и человеческими органами и т. д.) приобретают транснациональный характер, что является прямым порождением глобализационных процессов.

Развитие международных финансовых сетей, позволяющих быстро перевести деньги электронным путем, с одной стороны, серьезно затрудняет процесс регулирования и контроля денежных потоков государствами, а с другой — облегчает сокрытие денег, полученных преступным путем, и их отмывание в тех странах, где это возможно и безопасно.

⁹ Цит. по материалам Службы «Русского Международного Радио» радиостанции «Голос России» (22 февраля 2006 года).

Даже некоторые цивилизованные страны содержат для этого оффшоры.

Улучшение государственных и международных отношений, расширение экономических и социальных связей, повышение «прозрачности» границ, упрощение международных поездок, развитие международной торговли, появление новых рынков сбыта, увеличение международных перевозок — все это не только облегчает жизнь людей, но и создает комплекс возможностей для активной деятельности транснациональной организованной преступности.

Расширение международных контактов, торговли, коммуникаций, телерадиоинформации способствует распространению криминальных стандартов жизни, порочных потребностей, разрушению самобытных многовековых национальных традиций, а затем и созданию новых рынков сбыта незаконных товаров и услуг (наркотики, оружие, азартные игры, товары сексуальной индустрии и т. д.), входящих в сферу деятельности преступных организаций.

Именно в столкновении с криминальными структурами взаимозависимость глобального информационного общества делает это общество уязвимым. Получив доступ к конфиденциальным сведениям о физических и юридических лицах, содержащихся в информационных базах данных, преступные элементы приобретают неограниченные возможности для совершения противоправных действий. То же можно сказать о системах электронных платежей, о банковских счетах и пр. Возможности свободного распространения информации в Интернете породили разгул порнографии, на просторах Всемирной Паутины можно с легкостью найти информацию о создании взрывных устройств, методах карточного шулерства и т. д.

В настоящее время активно развивается киберпреступность — хакерство, взлом сетей, вмешательство в деятельность банков, корпораций, военных и космических систем, распространение ложной информации, использование для террористической деятельности, — которая представляет серьезную угрозу национальной безопасности.

По данным ФБР, в США киберпреступность занимает третье место по прибыльности после торговли оружием и наркотиками. Кражи денег с электронных счетов, взлом сай-

тов Интернет-магазинов, похищение номеров кредитных карточек, сбор информации для будущих террористических актов (например, схемы подземных коммуникаций), использование миниатюрных устройств (например, клавиатурный sniffер) для запоминания всех манипуляций с клавиатурой и последующей расшифровкой паролей — вот далеко не полный перечень деятельности киберпреступников.

В ФБР и МВД созданы специальные подразделения для борьбы с киберпреступностью, которые занимаются «электронным обыском» сайтов и распутыванием различных схем киберпреступлений.

Будапештская конвенция (декабрь 2001 года) — первое международное соглашение, направленное против преступлений в виртуальной среде. Здесь еще много не решенных с юридической точки зрения вопросов — идентификация нарушителей, меры наказания (штрафы, лишение свободы), удаление из сети информации расистского, антисемитского содержания и др. При этом принятие на международном уровне соответствующих законов не должно нарушать права человека, допускать вмешательства в частную жизнь, должно гарантировать свободу слова и мнений.

По мнению экспертов, в ближайшем будущем ожидается взрывоопасный рост киберпреступности вплоть до террористических актов, способных парализовать системы жизнедеятельности человека (энерго-, водоснабжение и др.). При этом оснащенность государственных органов внутренних дел, от законодательной базы до материального и кадрового обеспечения, далека от идеала. Словом, международному сообществу предстоит еще большая работа в этом направлении.

В связи с информационной глобализацией вырисовывается новый аспект глобализации — глобализация законов.

Традиционные законы, как правило, отражают общие нормы жизни общества, обосновываются универсальной моралью его существования (не убий, не воруй и т. д.). Эти законы естественны, очевидны, выработаны многовековой жизнью общества и воспринимаются интуитивно; они имеют территориальный характер, то есть применимы на определенных территориях, в пределах определенных государств.

Традиционный путь глобализации правовых норм — постепенное перенесение их на другие страны через гармониза-

цию законодательства и международные конвенции. Самый последний пример — законы против терроризма и отмывания денег.

Законы, связанные с высокими технологиями (Интернет, электронный бизнес) становятся глобальными не потому, что они естественны или их принимают многие страны, а вследствие того, что благодаря Интернету многие виды деятельности не стеснены границами. Поэтому зона преследования ограничивается не территорией, а возможностью дотянуться до нарушителя. Таким образом, чем больше закон привязан к современным технологиям, тем менее он естественен.

Для возбуждения дела в США достаточно того, чтобы пострадал американский гражданин, а пострадать он может и через Интернет, то есть от действий из любой страны. Например, во Франции запрещена торговля нацистской символикой. Но через глобальную систему комиссионной торговли фирмы e-Bay такую символику можно приобрести и во Франции. Французские юристы пытаются привлечь эту фирму к суду.

Дмитрий Скляр, гражданин России, был арестован на территории Соединенных Штатов, где он находился на профессиональной конференции, за нарушение американского закона Digital Millennium Act (в России такого закона нет) — «создание технических средств, позволяющих обойти ограничения, установленные владельцами авторских прав». Фирме Adobe выгодно, чтобы американские законы распространялись на другие страны.

Таким образом, информационная глобализация уже сейчас требует выработки межгосударственных соглашений, правовых норм и законов, которые должно разделять все мировое сообщество.

* * *

СВОЕОБРАЗНЫМ вызовом на процесс глобализации и информатизации общества стал антиглобализм.

В силу существования множества негативных последствий глобализации, многие из которых перечислены выше, в мире возникло движение антиглобалистов. Одни из них выступают против глобализации как таковой, считая государство важнейшей силой в обществе, другие говорят о несо-

гласии с американскими характером глобализации, с пропагандой американского образа жизни, американской массовой культуры.

Недовольство антиглобалистов, в основном, вызывают следующие явления:

— процесс глобализации, рассматриваемый как новая завуалированная форма империализма, позволяет эксплуатировать не только рабочих, но и развивающиеся страны, этнические меньшинства и природу в целом;

— деструктивная деятельность международных организаций — ВТО, МФВ и Всемирного банка — приводит к углублению пропасти между богатыми и бедными странами;

— капиталистическая элита через международные финансовые организации, ТНК (транснациональные корпорации) и различные всемирные организации получила власть над государствами;

— американизация приводит к уничтожению национальной самобытности народов, культурных традиций, местных экономик и государственных институтов в целом;

— научные исследования и эксперименты в области генной инженерии, изучения животных, а также ядерных технологий угрожают всему человечеству и могут привести к исчезновению человека как вида.

Активные выступления антиглобалистов, их информационная деятельность позволили им из небольшого объединения недовольной молодежи превратиться в общественное движение: в последнее время самые важные политические встречи на международном уровне проходят при бурном участии антиглобалистов. На радикальные выходы этого движения обращают больше внимания, чем на совещания политиков. Можно сказать, что антиглобалисты стали главными героями всех последних саммитов, оттеснив политиков на второй план¹⁰.

Следует обратить внимание на то, что движение антиглобалистов, несомненно, — продукт информационного общества (против развития которого они нередко выступают), по-

¹⁰ *Муравьева Т. В.* Современный антиглобализм: теория и практика // Проблемы глобализации и антиглобализм в современном мире. — Казань: Школа, 2003. — С. 75.

скольку именно благодаря современным средствам коммуникации стали возможными координация и организация глобальных протестов.

В связи с развитием науки и техники, стремительным ростом населения планеты, увеличивающимся использованием природных ресурсов и воздействием человека на окружающую среду как прямое следствие глобализационных процессов глобальные масштабы приобретает экологическая проблема. Причем если несколько десятилетий назад, когда Римский клуб опубликовал свой доклад «Пределы роста», речь, главным образом, шла об истощении энергетических и сырьевых ресурсов планеты, угрожающем экономическому росту, то в 1990-е годы человечество начинает осознавать реальную опасность экологической катастрофы, угрожающей самому существованию цивилизации. Это вызвано деградацией жизненно важной для здоровья человека природной среды, разрушительным техногенным влиянием на биосферу, усиливающимся воздействием парникового эффекта на климат планеты, необратимыми потерями в генофонде планеты в связи с исчезновением многих видов животных и растений.

Ситуация настолько опасна, что обсуждение экологических проблем вышло за рамки научных дискуссий и движения неформалов и превратилось в важную часть мирового политического процесса, в который вовлечены правительства, международные организации и финансовые структуры. Ведется интенсивная разработка стратегии преодоления экологического кризиса. В конце 1980-х годов появилась концепция самоподдерживающегося развития, призванная соединить задачи экономического роста с сохранением природной среды.

В указанной концепции ставка делается в основном на создание новых безотходных, ресурсосберегающих технологий, на усиление контроля международных организаций за состоянием природной среды и ее использованием. Такой, по существу, технократический подход к решению сложнейшей проблемы современности отодвигает на задний план социальные проблемы экологического кризиса и среди них прежде всего огромный разрыв в уровнях потребления между различными регионами Земли. В то время как относительно не-

большая часть человечества, проживающая преимущественно в развитых странах, пользуется благами сверхпотребления, остальные живут на грани бедности, а 800 млн. человек голодают. При этом именно развитые страны несут главную ответственность за загрязнение природной среды и истощение невозобновляемых ресурсов. По данным Межправительственного агентства по вопросам изменения климата, 74% выброса углекислоты в атмосферу осуществляют развитые и 26% — развивающиеся страны. В пересчете на душу населения в развитых странах этот показатель в десять раз выше, чем в развивающихся. Поэтому для преодоления экологического кризиса необходимо, не дожидаясь разработки новых безотходных технологий, уже сейчас вводить ограничения на объемы загрязнения природной среды, прежде всего для западных государств.

Первые шаги в этом направлении уже предпринимаются. На Международной конференции по глобальному изменению климата планеты в Киото в 1997 году были приняты решения, обязывающие некоторые развитые страны сократить выброс углекислоты. Но неизвестно, будут ли эти требования выполнены. Экономические программы являются объектом ожесточенной борьбы политических и экономических сил, среди которых важную роль играют ТНК, несущие большую долю ответственности за загрязнение природной среды. В рамках ООН был создан Центр по ТНК, который выработал жесткие экологические стандарты, регламентирующие их деятельность. Однако под давлением лобби этих корпораций стандарты не были введены в действие, а сам Центр был ликвидирован. Борьба идет не только по вопросам регламентации и установления экологических стандартов, по существу это — борьба за контроль над природными ресурсами планеты, включая воздух, воду, землю.

* * *

Подводя итог вышесказанному, нужно отметить, что глобализация ведет к резкому усложнению внешних, по отношению к обществу как системе, условий существования. Возникают мощные экзогенные связи и зависимости, интегрирующие отдельные элементы общества в глобальные сетевые структуры. Усиливаются центробежные тенденции, ослаб-

ляющие и деформирующие традиционные эндогенные связи и угрожающие в предельном случае распадом общества как системы, концепцию которого выдвинул, в частности, М. Кастельс. Во-первых, потому, что такой метасистемы реально не существует. Мировое сообщество не гомогенно, и процессы глобализации усиливают эту его характеристику. Во-вторых, глобальные сетевые структуры, лишённые социальных корней, хотя и обладают большими возможностями для снижения факторных издержек производства, в перспективе не способны обеспечить социально-экономическое развитие и конкурентные преимущества на мировом рынке¹¹.

Однако многие исследователи, несмотря на обеспокоенность негативными процессами в ходе глобализации, не подвергают сомнению тот факт, что глобализация открывает перед человечеством большие возможности.

Профессор Дж. Бхагвати, например, приходит к выводу о том, что экономическая глобализация дает возможность развивающимся странам познакомиться с новыми технологиями, повысить жизненный уровень населения. Но при этом глобализацию следует освободить от регулирования со стороны США и других развитых стран¹².

Я. Засурский полагает, что «открытый доступ к глобальной информации создает возможности для развития обмена мнениями между гражданами на международном уровне. Национальные публичные сферы теперь включаются в мировую информационную среду и создают новый глобальный ареал публичной сферы»¹³.

По мнению Э. Гидденса глобализация экономики ведет к либерализации общественных отношений, которая в свою очередь приводит к появлению нового феномена «демократия чувств» — отношения диалога в личной жизни, соответствующие ценностям политической демократии. «Демократия чувств» является одним из элементов прогрессивной граж-

¹¹ Делягин М. Мировой кризис. — С. 49.

¹² Дергачев В. А. Глобалистика. — С. 281.

¹³ Засурский Я. Современный мир: Глобальное информационное пространство // Вестник Моск. ун-та. — Сер. 10. Журналистика. — 2003. — № 4. — С. 6.

данской культуры, вырабатывающей терпимость, которая необходима в глобальном обществе.

У. Андерсон считает, что глобальная цивилизация (то общество, к которому движется человечество) дает человеку пять основных свобод:

— свобода политическая (демократия, свобода слова и пр.);

— свобода экономическая (право продавать и покупать, право на работу, участие в производстве и потреблении);

— более широкие социальные возможности (право на образование и медицинское обслуживание);

— достоверная информация о товарах и услугах, финансовых и других организациях;

— гарантирующая система безопасности от голода и других бед¹⁴.

Основным же позитивным следствием глобализационных процессов по праву считается возможность человечества активно взаимодействовать при решении глобальных проблем, которые ставит перед мировым сообществом развитие цивилизации. Это такие проблемы, как

— проблема экологии;

— проблема сохранения мира;

— проблема освоения космоса и Мирового океана;

— продовольственная проблема;

— проблема народонаселения;

— проблема преодоления отсталости стран «третьего мира»;

— проблема сырья.

Наконец, остро встает проблема сохранения человека как вида (и в духовном, и в физическом смысле), оказавшегося под влиянием таких технологий, как зомбирование, генное модифицирование, клонирование и пр.

При решении этих проблем уже нельзя ориентироваться только на свои традиции и опыт прошлого. Мы выходим на такой уровень развития, когда необходимы интеллектуальные усилия всего мирового сообщества, коллективный разум.

¹⁴ Дергачев В. А. Глобалистика. — С. 278.

Коммуникация: технология, психология, культура

Н. В. ГОНОЦКАЯ

СОБЛАЗН И ВОСПОЛНЕНИЕ В МАСС-МЕДИА

ОБРАЩЕНИЕ к проблеме влияния масс-медиа на самопонимание современного индивида не случайно. Это влияние является ключевым для социо-коммуникативной системы, которую можно представить в образе сети, сплетенной из множества нитей. Нити в этом случае символизируют коммуникативные отношения, а их переплетения, или узлы, — индивидов, выступающих в качестве субъектов коммуникации. Социальная целостность образно определяется «прочностью нитей» — стабильностью и эффективностью коммуникативных отношений, а также частотой и сложностью их взаимопереплетения, то есть количеством и прочностью образуемых ими узлов. Этот образ наглядно демонстрирует, казалось бы, то парадоксальное обстоятельство, что в социальной реальности единство и множественность; коллективное и индивидуальное не являются взаимоисключающими позициями. Сеть тем более прочна, чем большим количеством узлов связаны друг с другом образующие ее нити. Иными словами, целостный индивид является необходимым условием целостности всего общества, поскольку именно он и является средоточием социальных связей в собственном смысле. Тем самым воспроизводство индивида есть воспроизводство социальной связи, равно как и индивид существует в той степени, в какой он вступает в контакт с другими. Можно сказать, что для человека существовать означает «оставаться на связи», или даже точнее — быть этой связью, «узлом» в сети коммуникаций. Для того чтобы сохранялось социальное целое, нити коммуникативных отношений не

следует чрезмерно натягивать и утончать во избежание их полного разрыва, и в то же время не следует распутывать узлы, поскольку в этом случае сеть также распадается. В первом случае индивид оказывается перед угрозой одиночества, а во втором — перед опасностью утраты какой-либо идентичности и превращения просто в канал передачи.

Таким образом, роль масс-медиа в современном социокommunikативном пространстве чрезвычайно важна, поскольку СМК затрагивает сами узлы, обеспечивающие связанность системы и ее целостность.

Звездные фрики¹

Очевидно, что СМК предлагают аудитории множество самых разнообразных образов и персонажей, многие из которых становятся так называемыми «ролевыми моделями», образцами для подражания. В настоящее время уже ни у кого не вызывает сомнения то, что персонажи развлекательных программ, герои ток-шоу и новостей, теле- и радиоведущие представляют собой образы современного человека, пусть и не намеренно выполняющие функцию социализации индивидов. Потребители продукции масс-медиа осуществляют процесс культурного самоопределения, соизмеряя с ними самих себя, тем самым выстраивая свою идентичность и облегчая задачу узнавания или идентификации себя другими членами общества.

Примечательно, что каждый, кто хотя бы несколько раз появился на экране, автоматически становится звездой. При этом совершенно *не важно* то, в каком виде, качестве и состоянии предстает перед аудиторией звезда. Ведь лишь немногие из предлагаемых образов можно с полным правом назвать интеллектуально развитыми, красивыми, нетривиальными, талантливыми или остроумными и, наконец, достойными подражания. Напротив, большинство из мелькающих на экране индивидуумов представляют собой целый сонм откровенно фриковых персонажей: людей неопределенной сексуальной ориентации, девиантных личностей, чудаков и оригиналов, наряду с которыми медиа-пространство запол-

¹ Freak (англ.) — урод, выродок.

няют псевдоактеры, натужно изображающие естественность, лже-певички со встроенными грудями, компенсирующими отсутствие голосовых данных. Этим парадом руководят ведущие, делающие вид, что всех вышеперечисленных следует воспринимать всерьез. Трудно объяснить, в чем состоит привлекательность этих образов. Еще более странным, на первый взгляд, кажется массовое увлечение реалити-шоу, в которых представлены самые заурядные люди в самых заурядных обстоятельствах. Как объяснить то, что множество людей целенаправленно тратит свое время на просмотр передач, где им предлагают стать свидетелями тех ситуаций, в которых они ежедневно оказываются сами, и услышать разговоры, которые доносятся из любой подворотни?

Наиболее простым ответом на данный вопрос служит утверждение о том, что «трэш-телевидение»² «эксплуатирует настоящие человеческие страдания и показывает непрерывную вереницу чудачков, чтобы вызвать у зрителей приятное возбуждение, презрение и изумление»³. Просмотр подобных программ — это особое развлечение, призванное удовлетворять вуайеристские желания аудитории. Соответственно, участники этих шоу реализуют свои эксгибиционистские наклонности. Движимые «нашим новейшим основным инстинктом: стремлением появиться на телевидении», гости, выступающие на этих ток-шоу, добровольно, в обмен на внимание или на пару долларов, позволяют открыто глумиться и смеяться над собой, лишь бы вокруг собралось достаточно народа. «Трэш-телевидение» становится «форумом, на котором дрянные люди могут вести себя отвратительно, показывая перед миллионами зрителей свои дурные манеры, жесткие сердца и свое грязное семейное белье»⁴.

² Термином «трэш-телевидение» обозначают широкий диапазон современной телепродукции, основанной на «реальных событиях»: это шоу о работе милиции, службы спасения, судебные разбирательства в прямом эфире, дневные ток-шоу, передачи «Я очевидец», «Скрытая камера», «Сам себе режиссер», реалити-шоу и т. п. Идея этих телепроектов заключается в том, чтобы делать происшествия из «реальной жизни» как можно более драматичными и занимательными.

³ Дриндстафф Л. «Реальное телевидение» и политика социального контроля // Массовая культура: современные западные исследования. — М., 2005. — С. 77.

⁴ Там же. — С. 78.

Привлекательность таких передач, как для их участников, так и для зрителей зачастую объясняется, исходя их предельного упрощенного понимания идей катарсиса и сублимации. С одной стороны, герои реалити-шоу получают возможность эмоциональной разрядки, публично выкладывая всю свою подноготную. Они «выговариваются», облегчают груз навалившихся на них проблем, делясь ими с многомиллионной благодарной аудиторией. С другой стороны, широко распространена точка зрения, согласно которой зрители, наблюдая на телеэкране в гротескно-преувеличенном виде свои повседневные проблемы, освобождаются от них благодаря овнешнению, объективации и, наконец, отстранению этих проблем. Кроме того, существует мнение о том, что позитивная функция «трэш-телевидения» заключается в воспитании индивидов, которое осуществляется в данном случае на негативных примерах.

Однако эти доводы оказываются *недостаточными* для объяснения массового характера, который в настоящее время приняло желание оказаться на телевидении. Ведь очевидно, что далеко не все стремятся поделиться своими проблемами с мало знакомыми людьми, не говоря уже об аудитории масс-медиа. Скорее, объяснение этому явлению следует искать в той же области, в которой располагается основание массового поклонения звездам кино, радио и телевидения. Стремление попасть в телеэфир обусловлено желанием, хотя бы ненадолго, уподобиться знаменитостям. Здесь мы вновь возвращаемся к вопросу о том, в чем же, собственно, состоит привлекательность медийных персонажей? В чем люди хотят быть подобными им, если, как уже было сказано, очень немногие из звезд обладают действительно выдающимися достоинствами?

Мыльный пузырь соблазна

Приблизительно в такой же форме ставит вопрос о соблазнительности звезд Ж. Бодрийяр. Кумиров и звезд он называет «единственной великой коллективной констелляцией соблазна, которую оказалась способной произвести современность»⁵. При этом он не скрывает своего удивления перед тем, что, будучи предметами всеобщего поклонения, знаме-

⁵ Бодрийяр Ж. Соблазн. — М., 2000. — С. 171.

нитости не являются какими-то идеальными или возвышенными существами, они нарочито искусственны, их лица существуют как бы отдельно от человеческой души и чувств, они вообще не выражают таковых. Как полагает Ж. Бодрийяр, именно этим и соблазняет звезда своих поклонников: «Она тут только для того, чтобы заиграть и задавить любые чувства, любое выражение одним ритуальным гипнотизмом пустоты, что сквозит в ее экстатическом взоре и ничего не выражающей улыбке»⁶. Экранная знаменитость — это наивысшее воплощение ни к чему не отсылающего знака, либо знака, указывающего лишь на самого себя. Игру традиционного актера мы можем пытаться интерпретировать в силу ее смысловой многозначности, которая вытекает из самой возможности осознания различия между его истинным лицом и театральной маской. Поэтому мы и можем задать вопрос: на что указывает эта маска, и в какой степени она указывает на личность самого исполнителя роли? Современные звезды лишают нас такой возможности, поскольку они играют всегда. Пространство сцены для них не ограничивается съемочной площадкой, концертным залом и телестудией, даже их личная жизнь во всех подробностях оказывается частью шоу, в котором они задействованы. Так, например, исполнительница главной роли телесериала «Не родись красивой» появляется со скобками на верхних передних зубах, с пучком на голове, в бутафорских очках и нелепых нарядах, которые носит ее героиня, на всех мероприятиях, даже на тех, которые не имеют никакого отношения к съемкам.

При этом в отношении звезд выражение «играть всегда значит никогда не играть» отнюдь не означает, что они воспринимаются аудиторией как предельно искренние и откровенные люди. Как раз наоборот, попросту нет ничего такого, по поводу чего звезды могли бы поразить нас своими откровениями. Имидж масс-медийной знаменитости невозможно подвергнуть интерпретации, поскольку он не содержит никакого скрытого смысла. Не существует набора каких-то определенных качеств, необходимых для того, чтобы стать знаменитостью. «Звездность» не есть некая латентная сущность, которую можно раскрыть, расшифровать по внешним призна-

⁶ Там же. — С. 172.

кам, скорее наоборот, опыт свидетельствует о том, что «звездность» может быть приписана как бы извне к любым качествам и свойствам человека. Согласно Бодрийяру, поверхностность звезд есть то, что затягивает глубже всего: «затягивают и поглощают нас только знаки пустые, бессмысленные, абсурдные, эллиптические, лишенные какой-либо референции»⁷.

Так же как и любой медийный продукт, «звезда» есть не конкретный образ какого-то конкретного человека, а лишь его гибкая схема, которая наполняется смыслом лишь тогда, когда зритель примеряет ее на самого себя, подражая кумиру или влюбляясь в него. «Великие звезды никогда не блещут талантом или умом, они блистают своим отсутствием. Они блистательны своим ничтожеством... Искусственность и бессмысленность: таков эзотерический лик звезды, ее посвятельная маска»⁸.

Итак, усилиями Бодрийяра факт соблазна, которому подвергают телезвезды современного человека, установлен. Как было показано, с его точки зрения, соблазняющей является скрывающаяся за звездными масками пустота. Небезынтересно было бы продвинуться дальше по пути, намеченному Бодрийяром, и попытаться истолковать пустоту, о которой он ведет речь, не как ничтожность и полное отсутствие, а как свободное пространство, как поле абсолютно возможного. В чем же состоит эта таинственная возможность, открывая которую современные медиа-кумиры, обольстили и продолжают ежедневно обольщать миллионы падших жертвами их холодного соблазна?

Создай свое восполнение!

ПО-ВИДИМОМУ, это та самая возможность, на которую обратил внимание Жак Деррида, размышляя о личности Ж.-Ж. Руссо. Мотив, побудивший великого просветителя взяться за написание «Исповеди», по его собственным словам, заключался в следующем: «Я любил бы общество, как любой другой человек, если бы не был уверен, что меня увидят не только с невыгодной для меня стороны, но и вообще — таким, каковым

⁷ Там же. — С. 139.

⁸ Там же. — С. 173.

я не являюсь. И потому мне больше подходит другая участь — *писать и скрываться*. Если бы я не скрывался, никто и никогда не узнал бы, чего я стою»⁹. Письмо становится для Руссо способом скрыться и одновременно предстать перед обществом в том образе, который оно смогло оценить по достоинству. Естественный, с его точки зрения, способ выражения — речь — он подменяет искусственным — письмом, — и, соответственно, то суждение, которое естественным способом сложилось о нем в обществе, он заменяет суждениями, искусственно сфабрикованными им самим. Здесь, по словам Деррида, происходит подмена наличия ценностью: «я *есмь* или я *наличествую* приносится в жертву ради того, *каков я есмь*, и *того, чего я стою*»¹⁰.

То, что осуществляет Руссо в «Исповеди» Деррида называет «восполнением». Как и многие понятия Деррида, понятие восполнения имеет амбивалентный смысл:

Восполнение есть то, что добавляется, это избыток, полнота, которая обогащает другую полноту, наполняет ее наличностью... Но восполнение восполняет, то есть добавляется лишь как замена. Оно вторгается, занимая *чужое место*; если оно и наполняет нечто, то это нечто — пустота. Оно способно представлять или изображать нечто, лишь потому, что наличие изначально отсутствует¹¹.

«Исповедь», написанная Руссо, оказывается добавлением к истории его жизни и к его личности в том смысле, что она дополнительно их артикулирует, делает явным то, что без нее осталось бы навсегда скрытым, делает его присутствие более полным и «интенсивным».

С другой стороны, «Исповедь» оказывается заменой истории жизни и личности ее автора, поскольку, по замыслу Руссо, она призвана заместить собой превратное понимание его личности, стереть его неблагоприятный образ из памяти современников и потомков. «Исповедь» заполняет пустоту, потому что, с одной стороны, из признаний самого Руссо известно, что она искусственна, а с другой — в «Исповеди» содержится все то, что мы можем и должны знать о ее авторе, целиком и полностью эксплицируясь, овнешняясь в произве-

⁹ Цит. по: Деррида Ж. О грамматологии. — М., 2000. — С. 292.

¹⁰ Там же. — С. 293.

¹¹ Там же. — С. 294—295.

дении искусства — рассказе о себе самом, — его автор оставляет на месте своего «естества» пустоту. Для читателя Руссо присутствует исключительно в тексте исповеди, и более никаким иным способом. Отныне и другие вынуждены воспринимать его таким и только таким, каким он хотел бы, чтобы его воспринимали.

Случай Руссо в совокупности с дерридеанским понятием «восполнение» задает парадигму для понимания сущности культа звезд. Обольщающая возможность, с которой ассоциируются у аудитории СМК ее кумиры, — это возможность создавать и транслировать свое восполнение, демонстрируя всем «чего ты стоишь», и тем самым делать свое наличие ценностью. Таким образом, аудиторию привлекает не конкретный имидж звезды, не ее личность, но сам факт того, что звезда обладает имиджем; обладание имиджем — и есть звездность. Имидж кумира — это тщательно продуманный, искусно сконструированный образ, в котором все подчинено тому, чтобы демонстрировать только то, что должно быть продемонстрировано. Имидж звезды — это полностью контролируемый образ. Другой может увидеть во мне лишь то, что заранее предопределено к показу. Даже на снимках папарацци, стремящихся обнажить истинное лицо знаменитости, зритель видит все то же, легко узнаваемое лицо, растиражированное на обложках глянцевого журналов, звездный статус которого лишь усиливается за счет того, что «обыденная жизнь» этими же папарацци превращается в событие. Будучи застигнутым врасплох, лицо знаменитости остается тем же самым лицом. Попытка разоблачения терпит крах.

В случае со звездой, той наличностью, дополнением которой служит имидж, является «прежняя жизнь» знаменитости, в которой она была «обычным человеком», таким же, как и огромное число его сверстников. Глянцевые журналы подают звездный имидж как то, благодаря чему миллионы людей во всем мире смогли оценить этого в общем-то обычного человека по достоинству, сообщив его жизни большую полноту. Однако любой, кто, поверив журнальным биографиям, пожелает воочию увидеть незвездную, естественную сторону индивидуальности своего кумира, натолкнется на пустоту, поскольку стать знаменитым и означало утратить естественность, полностью заменить «обычного человека» «лидером хит-парада».

В тот момент, когда разоблачена пустота, скрывающаяся по ту сторону восполнения, замена превращается в подмену — замену, наносящую ущерб. К образу обычного человека не просто добавляется образ звезды, второй не просто становится на место первого, но обычный человек приносится в жертву, исчезает само его место. В силу этого восполнение оказывается опасным, становится «пагубным преимуществом» и, наконец, соблазном: «оно уводит желание с прямой дороги, заставляет его блуждать вдали от путей, проложенных самой природой, приводит к потере себя и падению, и потому оказывается чем-то ошибочным, греховным (skandalon)»¹².

Скандалность, греховность, порочность — неотъемлемые атрибуты звездного статуса. Не секрет, что один из наиболее верных способов подогреть интерес к своей персоне — это оказаться в центре громкого скандала. Это еще раз подтверждает, что привлекательность звезд в наименьшей степени связана с их личными качествами. В них обольщает красивая маска, небрежно прикрывающая порок в собственном смысле этого слова (то есть радикальную ущербность, недостаточность, пустоту).

Восхищенный поклонник, превозносящий порочного кумира подобен безумцу, одержимому химерами. Действительно, «восполнение сводит с ума, поскольку, не будучи ни наличием, ни отсутствием, оно починает и наше наслаждение, и наше целомудрие»¹³.

Приведенные здесь рассуждения позволяют утверждать, что медиа-звезды привлекают аудиторию прежде всего тем, что они являют собой живой пример мечты человека о создании своего восполнения. Эта мечта о совпадении того образа, в котором индивид хотел бы видеть себя самого, с тем образом, в котором он предстает перед другими. Именно в реализации этого желания поклонники стремятся подражать своим кумирам. И именно в этой точке совпадают культ кумиров и стремление попасть на телеэкран.

Раньше, еще каких-то лет двадцать назад, газеты, радио и телевидение предоставляли такую возможность лишь немногим в силу их ограниченной интерактивности. Теперь, с по-

¹² Там же. — С. 303.

¹³ Там же. — С. 308—309.

явлением и глобальным распространением единой компьютерной сети, позднее получившей название Internet, такая возможность становится все более реальной практически для каждого. А именно: авторы Интернет-сайтов и страниц Живого Журнала, посетители форумов, чатов, пользователи электронной почты, ICQ могут беспрепятственно реализовывать желание, побудившее Руссо к написанию «Исповеди». Для каждого пользователя Интернета открывается множество способов заявить о себе широкой аудитории, не только отправив свои данные на сайт брачных знакомств, но и разместив во всемирной паутине не лишенный художественных достоинств рассказ о себе, свой фотографический или живописный портрет, видеосъемку и аудиозапись; подлинность и аутентичность которых стоят под большим знаком вопроса.

Массовой стала не только эта возможность создания восполнения, но также массовый характер приобрели и проблемы, следующие за реализацией этой мечты.

Нарциссическое одиночество

Для все большего числа людей становятся понятными рассказы звезд о болезненном раздвоении их личности, о том, как они переживают неспособность устранить разрыв между своим обыденным прошлым и настоящим существованием в качестве знаменитости. Пользователь Интернета в гораздо большей степени, чем звезда, наслаждается свободным конструированием своего имиджа, но тем сильнее создаваемый им образ оторван от своего автора, и тем глубже разочарование, охватывающее тех, кто обнаруживает эту подмену.

Расхождения между on-line образами и off-line реальностью — одна из наиболее актуальных тем современных исследований киберпространства. Саму суть этой проблематики уловил карикатурист, изобразивший, как в фешенебельном ресторане за столиком на двоих изысканная дама тридцати с лишним лет говорит своему собеседнику: «Мне нравятся Ваши e-mail-сообщения, но мне казалось, что Вы старше». А ее кавалер оказался маленьким мальчиком.

Типичным примером рассказов о разочаровании, постигающем on-line собеседников при реальной встрече, может служить следующее:

Мистерии оказался не вполне таким, как я думала. В реальности он более тихий, чем мне представлялось. В Сети он более разговорчив, он даже двигается не так, как я себе представляла. Он более устойчивый, менее подвижный

Или еще:

Она абсолютно не отвечала моему представлению. Ее описание содержало упоминание массы длинных волос — я, собственно, и ожидал их увидеть. Но у нее отнюдь не было роскошных локонов до плеч. Она более сухощава, чем мне казалось, в ее фигуре и манерах присутствует что-то мужское. Я вовсе не представлял себе подобную «мужественность». Ни о чем подобном не упоминалось¹⁴.

Одна из современных исследовательниц киберпространства Элизабет Рейд в статье «Идентичность и кибернетическое тело» приводит ряд примеров того, как в ходе общения предметом свободного конструирования становится не только психологические характеристики людей, но и их тела, сексуальная ориентация и гендерная принадлежность. Восполнение захватывает личность целиком. По словам Рейд,

Облачаясь в заимствованные у других атрибуты культурных ожиданий и образов, кибернетические личности взаимодействуют, исходя из внешнего облика и из принятия пожеланий каждого о том, кем ему бы хотелось быть. Они не отказываются от гендера или других признаков личности, а играют с ними, отделяя символы от их референтов из плоти и крови и перенося значения этих символов на своих виртуальных персонажей¹⁵.

Итак, налицо неограниченная игра с идентичностями. И это уже не игрушки. Однако игроки отнюдь не переживают свою разорванность (множественность в пространстве) и изменчивость (множественность во времени) как трагедию. Ни целостность, ни тем более единство личности не являются для них более ценностью.

Интуитивно ощущая, что в меняющемся мире постоянство из добродетели стало обузой, мы приветствуем все, что дестабилизирует и расщепляет наше Я. Любой — а случае наркотиков и огромной — ценой мы пытаемся выйти за пределы себя. Если в гордом XIX веке главным считалось стать самим собой, то сегодня важнее умение быть другим. Поэтому мы осваиваем искусство конструирования — лучше сказать — выращивания альтернативных, игровых личностей¹⁶.

¹⁴ *Якобсон Д.* Формирование образа в киберпространстве // *Массовая культура: современные западные исследования.* — М., 2005. — С. 188—189.

¹⁵ *Рейд Э.* Идентичность и кибернетическое тело // Там же. — С. 219.

¹⁶ *Генис А.* Культурология. — Т. 1. — Екатеринбург, 2000. — С. 292.

Этот процесс не имеет какой-либо внешней причины, так же как он и не подчинен никакой внешней по отношению к нему цели. Это игра, которую ведут «ради лишь удовольствия создавать обманчивую внешность, спектакль ради спектакля»¹⁷. Такая беспрецедентная изменчивость и протечичность покоятся на особом отношении к себе, при котором человек не стремится к определенной, раз и навсегда фиксированной идентичности. Индивид считает допустимыми для самого себя и других сосуществование самых, казалось бы, несовместимых вкусов, способов поведения. Критерий выбора между ними один — простое желание. Такую установку можно назвать безразличием к себе. Как отмечает Ж. Липовецки,

безразличие в чистом виде означает апофеоз временного и индивидуалистического синкретизма. Таким образом, можно быть одновременно космополитом и регионалистом, рационалистом в своей работе и в то же время учеником то одного, то другого восточного гуру, жить в эпоху вседозволенности и в то же время почитать религиозные законы (на выбор)¹⁸.

Разумеется, современное безразличие не стоит понимать как пассивность, апатию, покорность и отстраненность. Равнодушный человек ни к чему не привязан, ни в чем твердо не уверен, готов ко всему, его взгляды подвержены быстрым переменам. Эта аморфность «означает новое сознание, а не отсутствие такового»¹⁹. Индивид не исчез, но стал разбросанным, он как бы вездесущ и везде занят самим собой, будучи в разной степени безразличным ко всему остальному.

Как постоянно подчеркивает Липовецки, такое безразличие парадоксальным образом сочетается с нарциссизмом. Потребность в самовыражении настолько захватила носителей культуры постмодернистской эпохи, что каждый, став писателем, диктором или самодеятельным артистом уже не имеет ни времени, ни желания для того, чтобы побыть читателем, слушателем, зрителем. Более того, эти так называемые «авторы» не испытывают особой заинтересованности в широкой — и даже малой — аудитории. Основное удовлетво-

¹⁷ Липовецки Ж. Эра пустоты: эссе о современном индивидуализме. — СПб., 2001. — С. 62.

¹⁸ Там же. — С. 67.

¹⁹ Там же. — С. 68.

ние они получают, сами становясь читателями, слушателями и зрителями плодов своего собственного творчества. Сверх этого им достаточно осознавать, что их сообщения *могут быть* прочитаны другими. Это новая форма одиночества, при которой острота его переживания сглаживается возможностью автокоммуникации. Одиноким человек перечитывает свой собственный электронный дневник, надеясь, что в этот момент кто-то незнакомый читает его. Реальная связь между субъектами оказалась не востребованной:

отношение к чужому «Я» претерпевает изменение. Мое «Я» уже не пребывает в аду, населенном чужими «Я» — соперничающими или презируемыми мною; все сходит на нет без лишнего шума и без причины в пустыне удушающей автономии и нейтральности... Мы хотим остаться одни, все более отдалиться от окружающих, и в то же время мы не желаем остаться наедине с самим собой. И здесь у пустыни нет ни начала, ни конца²⁰.

Обратившись к метафоре сети, можно уподобить одинокого отправителя интернет-сообщений чрезвычайно запутанному узлу, лабиринту автокоммуникации, которая возобновляется с литанической рекурсивностью. Индивид может бродить по этому лабиринту бесконечно, заменяя реальную коммуникацию воображаемой, и все более укрепляя для себя иллюзию того, что он не так уж нуждается в «нитях», связывающих его с другими «узлами». Интернет-коммуникации, позволяющие людям общаться, не встречаясь непосредственно друг с другом, открыли путь к созданию вымышленных электронных персонажей. Эти виртуальные фантомы позволяют нам дурачить не только других, но и себя, примеряя разные личности, как платье.

Наряду с автокоммуникативным одиночеством, обрубающим нити, связывающие людей в социальное целое, новейшие интерактивные СМК, предоставляя индивиду возможность неограниченного производства своих восполнений, порождают и прямо противоположную проблему: узлы коммуникативной сети становятся все менее прочными, и, наконец, развязываются вовсе. Постмодернистская тема смерти субъекта получает в этом случае новое преломление.

²⁰ Там же. — С. 76—77.

Размножение восполнений и очередная постмодернистская смерть

ПРОБЛЕМА состоит в том, что акт создания восполнения никогда не может получить завершения, поскольку он представляет собой противоречивое движение, в котором субъект проявляет самого себя, в то же время скрываясь и таясь. Он движется к самому себе подлинному посредством создания искусственного двойника. Такое приближение оказывается поистине бесконечным.

В этой цепочке восполнений обнаруживается своего рода необходимость — необходимость в бесконечном сцеплении звеньев, в неотвратимом умножении восполняющих посредников, которые и вырабатывают смысл того, что при этом отодвигается, а именно — иллюзию самой вещи, непосредственного наличия, изначального восприятия²¹.

Соблазненный головокружительной возможностью создавать новое восполнение для каждого случая коммуникации, пользователь компьютеризированных средств общения начинает считать себя способным реализовать идеал предельно открытой личности. Проще говоря, он полагает себя способным прийти к взаимопониманию с любым из своих сетевых собеседников, предлагая тому подходящий образ себя самого.

Целенаправленное создание имиджа стало обыденным делом, привилегия, которой раньше обладали лишь немногие знаменитости, теперь легко доступна почти каждому:

знаменитости утратили свою ауру, новые «откровения» затмевают вчерашние. Множественность и ускоренный оборот «лиц на одно лицо» с тем, чтобы ни одно из них не могло превратиться в бесчеловечного идола. Все больше знаменитостей и все меньше их эмоциональная ценность. Равнодушие к кумирам, созданным из преходящего увлечения и мгновенного разочарования²².

Подобно тому как индустрия моды не может создать принципиально новый вид одежды, так же и масс-медийная индустрия воспроизводит не оригинальных звезд, а новые их экземпляры, созданные по типовым моделям. По меткому выражению А. Гениса, слава этих людей «напоминает аттракцион уличных фотографов — фанерное чучело с дыркой для головы. В массовом обществе слишком тесно от звезд»²³.

²¹ Деррида Ж. О грамматологии. — С. 311—312.

²² Липовецки Ж. Эрапустоты: эссе о современном индивидуализме. — С. 113.

²³ Генис А. Культурология. — С. 287.

Ничем не сдерживаемый рост открытости субъекта коммуникации, готового расплыть себя во множестве случайных искусственных образов, оборачивается полной утратой идентичности, превращением его в абсолютно интерактивное существо, которое уже не является ни отправителем, ни получателем сообщений, а их передатчиком. «Узел развязывается». Человек исчезает как субъект коммуникации. Общение, разговор между абсолютно открытыми субъектами

на деле оказывается лишь проверкой связи и подключения к сети. И даже никого другого нет на линии, на «другом конце» провода, потому что в чистом полупериоде сигнала подтверждения нет больше ни передающего, ни принимающего. Есть только пара терминалов, и сигнал, идущий от одного к другому, просто-напросто удостоверяет, что «оно» происходит — т. е. ничего не происходит²⁴.

На основании этих исследований можно заключить, что, безусловно, современные СМК решают одну из важных проблем общения, а именно значительно облегчают установление контакта между людьми. Это не только в чисто техническом смысле ускорение передачи информации и преодоление пространственных границ между отправителем и получателем, контакт и взаимопонимание облегчаются также и за счет продуцируемых и транслируемых на широкую аудиторию тем и схем для общения. Но, как гласит известная поговорка, «что не калечит, то и не лечит». Негативный эффект СМК, в особенности интернет-технологий, проявляется в их влиянии на самопонимание личности, предоставляя индивидам практически неограниченные возможности в конструировании и трансляции своих образов (того, что выше, вслед за Ж. Деррида было названо восполнениями), они превращают его либо в «дивизума» (Г. Андерс), занятого безответственной нарциссической игрой с собственной идентичностью, либо в «интерактивное существо» (Ж. Бодрийяр), полностью растворенное в сети, не создающее и не принимающее сообщений, а выступающее в качестве их ретранслятора.

В обоих случаях имеет место, пожалуй, принципиально новая ситуация: новейшие компьютеризированные СМК, предоставляющие человеку все более широкие возможности для игр с собственной идентичностью, тем самым отодви-

²⁴ Бодрийяр Ж. Соблазн. — С. 284.

гают вопрос о самопонимании личности на второй план. Имея возможность легко меняться, я перестаю быть проблемой для самого себя.

С точки зрения А. Гениса, такая трансформация самопонимания личности является закономерным ответом на требования современной эпохи:

В густом, непрозрачном «супе», где сплелись причины со следствиями, старая концепция личности перестает работать. Тут нужна не сильная индивидуальность, умеющая приспособливаться под себя окружающий мир, а мягкая протейичная личность, умеющая к нему приспособливаться. Твердое слишком хрупко — оно легко ломается, если его сгибать слишком часто. Не камень, а вода. Не мол, а пробка. Волны ведь можно резать, а можно на них качаться²⁵.

В общем и целом можно согласиться с оценкой Гениса. Тем не менее она представляется слишком бескомпромиссной и однозначной. Не следует забывать, что превращение индивида в интерактивное существо или протейическую личность не предопределено с необходимостью, не является неотвратимой судьбой современного человека. Выше не раз было подчеркнуто, что СМК предоставляют лишь *возможности* для тех или иных способов общения и самоопределения личности в социо-коммуникативном пространстве. Сила масс-медиа, безусловно, велика, но это сила соблазна, а не грубого принуждения, требующего беспрекословного подчинения.

Не исключено, что во многом сила масс-медийного соблазна обусловлена новизной данного феномена, мы словно дети увлечены новой игрой. Со временем пройдет и это. Разочарование в общении, опосредованном техническими устройствами для неограниченного продуцирования восполнений, которое охватывает субъектов коммуникации, сигнализирует о точках напряженности, то и дело возникающих в самом сердце этой системы. Рассеивание самого себя в бесконечном множестве случайных образов — это, по-видимому, не та цель, к которой стремятся люди, завязывающие беседу друг с другом. На периферии соблазненного сознания теплится мечта о совпадении с самим собой и согласия с Другим — о целостности личности и взаимопонимании.

²⁵ Генис А. Культурология. — С. 291.

М. В. РЫБАКОВА

ЭВОЛЮЦИЯ АУДИОВИЗУАЛЬНЫХ СРЕДСТВ МАССОВОЙ ИНФОРМАЦИИ И ИХ РОЛЬ В ФОРМИРОВАНИИ ОБЩЕСТВА ПОТРЕБЛЕНИЯ

То, что невозможно изменить,
Нужно хотя бы описать.

Райнер Вернер Фасбиндер.

1. Информационное общество. Основные понятия

СОВРЕМЕННОЕ общество принято называть «информационным» или «обществом знаний», однако ряд более ранних философов, мыслителей, ученых и публицистов предпочитают именовать его «обществом потребления». На наш взгляд, употребление понятия «информационное общество» наряду с понятием «обществом потребления» не случайно, потому что СМИ, и в первую очередь аудиовизуальные, внесли весомый вклад в формирование нашего общества. Кроме того, не секрет, что информация уже давно стала товаром. Ее, как и любой другой товар, можно продавать и покупать, ее можно обменивать на другие товары и, конечно, ее можно потреблять. Так же, как и искусство: «Сменив винил на CD, музыка превратилась в “индустрию дисков”»¹. Это был ее меседж: музыку больше нельзя созерцать, ее можно только потреблять в пластмассовых коробочках.

Иными словами, СМИ — радио, телевидение и в последнее время Интернет, — являясь основными каналами распространения информации, в свое время не просто сформировали современное общество, но и продолжают активнейшим образом влиять на него.

¹ *Бегбедер Фредерик. Windows on the World. — М.: Иностранка, 2005.*

Следует отметить, что с возникновением информационного общества появляется ряд новых понятий, например *глобализация* (которая характеризуется сокращением расстояний и ускорением обмена информацией), *дигитализация* (иначе — перевод информации в цифровое выражение, что позволяет использовать электронику для передачи всех видов информации — текста, звука, видео, фото), а также *конвергенция* (то есть совмещение всех видов информации в электронной среде — и радио, и телевидения, и печатных СМИ).

Современные средства массовой информации находятся на переходном этапе. В мире происходит радикальное изменение структуры СМИ в связи с тем, что появились новые пути передачи информации и доступа к ней (Интернет, мобильное телевидение, сотовая связь и другие системы, обеспечивающие мгновенный доступ к информации). Развитие новых средств связи меняет представления о СМИ, система которых постоянно находится в движении. Создается новая инфраструктура СМИ. Газеты, имеющие многовековую историю, сокращают свои тиражи, и ставится уже вопрос о «выживании» газеты как таковой. Впрочем, многие из них уже приспособились к новым условиям и стали создавать свои «виртуальные» версии в Интернете. Меняется и телевидение — его теперь можно смотреть не только при помощи традиционного телевизора, но также при помощи компьютера или даже по мобильному телефону.

2. Аудиовизуальные СМИ и реклама на современном этапе

ПРОЦЕСС формирования информационного общества во многих странах мира сегодня идет практически одинаково. Одной из причин является глобализация, которая охватила все сферы человеческой деятельности, включая средства массовой информации. Интересы международных корпораций и технический прогресс в области СМИ привели к тому, что в настоящее время одну и ту же информацию одновременно получает весь мир. Именно поэтому изменения, которые сейчас происходят в нашем обществе, все чаще становятся объектом пристального внимания современных философов, писателей, публицистов. Крайне интересны размышления

о глобализме, телевидении и роли средств массовой информации в современном обществе французского литератора Фредерика Бегбедера:

Мы живем в странное время; война переместилась на новое пространство. Полем битвы стали средства массовой информации, и в этом новом конфликте трудно отделить Добро от Зла. Сложно понять, кто добрый, а кто злой: стоит переключиться на другой канал, и противники меняются местами.

Телевидение приносит в мир зависть. Раньше бедняки, жители колоний, вообще угнетенные в своих бидонвилях не любовались каждый вечер на чужое богатство. Они не знали, что в некоторых странах есть всё, тогда как сами они надрываются понапрасну. Французская революция случилась бы гораздо раньше, будь у сервов телевизор, чтобы наблюдать за роскошной жизнью королей и королев. Сегодня по всему миру страны нечистые испытывают одновременно восхищение и ненависть, неодолимую тягу и отвращение к странам чистым, чей образ жизни они ловят через спутник при помощи пиратских декодеров с душлагом вместо параболической антенны.

Это явление возникло недавно; его именуют глобализмом, но настоящее его имя — телевидение. Глобализм существует в экономике, в аудио-видео, в кино и в рекламе; все прочее остается прежним: и политика, и общество².

В данном случае особый интерес представляет тот факт, что слова «глобализм» и «телевидение» для автора являются синонимами. То, что телевидение стало для многих некой альтернативной реальностью, уже не новость. На смену популярным десять лет назад сериалам пришел новый телевизионный жанр — риэлити-шоу. Зритель таких программ получает возможность наблюдать за жизнью других людей буквально двадцать четыре часа в сутки, в том числе в режиме реального времени. Психологи объясняют высокие рейтинги таких программ и популярность у населения разных стран мира тем, что зрители сами становятся соучастниками шоу, начинают ассоциировать себя с тем или иным героем или воспринимают героев как своих друзей. Эффект сопричастности происходящему усиливается за счет того, что в риэлити-шоу, в отличие от сериалов, события подчас развиваются совершенно непредсказуемо прямо на глазах у зрителей, а не по заранее написанному сценарию. Отсюда и название нового жанра — «reality», что по-английски означает «реальность».

² Там же.

3. История развития аудиовизуальных СМИ

Конечно, формирование системы аудиовизуальных СМИ — достаточно долгий процесс. От первых физических опытов Луиджи Гальвани, Алессандро Вольта и Макса Фарадея прошло несколько веков. В 1885 году Томас Эдисон предпринял попытку осуществить радиосвязь, но тогда его опыты не имели практического применения.

Зато уже спустя десять лет ученые разных стран начали активно экспериментировать с передачей радиосигнала. Так, 7 мая 1895 года А. С. Попов провел первую публичную демонстрацию радиосвязи на основе приемника Герца. В том же году Гульельмо Маркони передал на 2,4 км сигнал азбукой Морзе. В 1897 году удалось установить радиосвязь с кораблем на расстоянии 19 км, а в 1901 году состоялась радиотелеграфная передача через Атлантику. Несмотря на то, что споры о том, кто же первый изобрел радио, идут до сих пор, наша страна играла ведущую роль в развитии аудиовизуальных СМИ. История эфирного телевидения в России берет свое начало в далеком 1931 году. 1 октября 1931 года состоялось торжественное открытие регулярных телепередач в СССР, правда, передачи были статическими и немymi. В 1938-м заработали телецентры в Москве и Ленинграде (их передачи принимались напольными проекционными телевизорами, установленными в клубах и дворцах культуры). А после войны, в 1949-м, в СССР был выпущен первый массовый телевизор. Его экран был настолько мал, что к нему приставлялась заполненная дистиллированной водой линза, имеющая полуторократное увеличение. Примерно так же развивалось телевидение и в других странах, особенно интенсивно — в США.

Сейчас, полвека спустя, радио и телевидение настолько прочно вошли в нашу жизнь, что представить себе общество без этих средств информации уже практически невозможно. Мы слушаем радио дома, на работе, в машине. Все более мобильным становится телевидение — теперь любимые программы можно смотреть по мобильному телефону, а водители маршрутных такси все активнее оснащают свои автомобили портативными телевизорами, чтобы пассажиры не скучали. Все активнее идут разработки в сфере цифрового телевидения.

Кроме того, исследователи средств массовой информации отмечают, что развитие новых технологий с каждым годом ускоряется. Ежедневно ученые разных стран мира делают новые открытия, все больше и больше людей приобщается к новым формам и способам подачи информации. Традиционно восприимчивые к технологическому прогрессу и политическим изменениям современные медиа-системы отличаются особым динамизмом. Скорость, с которой Интернет завоевывает массовую аудиторию, для истории средств коммуникации и информации беспрецедентна. Прошло 38 лет, прежде чем американское радио завоевало аудиторию в 50 млн. человек. Телевидение прошло этот же путь за 14 лет. Интернету понадобилось только 4 года, чтобы число его пользователей в США достигло такого же количества — 50 млн. человек.

Современный этап развития СМИ отличается необычайно высокой динамикой. Конвергенция, то есть слияние различных видов СМИ, развивается в трех направлениях. Во-первых, это слияние различных технологий, которое позволяет разным техническим носителям — кабельным или телефонным сетям, беспроводной спутниковой связи — доставлять информацию пользователю или потребителю. В основе технологической конвергенции лежит процесс дигитализации, перевода содержания в цифровую форму. Цифровой формат содержания позволяет осуществлять его распространение в различных формах вне зависимости от конкретной индустрии СМИ и технологических платформ. Во-вторых, конвергенция — это слияние различных медиа, в результате чего становится трудно определить, о каком же конкретно средстве идет речь. Вот несколько примеров конвергенции: радио в Интернете, видеофильм по каналу кабельного ТВ или электронное рекламное сообщение, переданное по мобильному, который выполняет функции портативного компьютера. Передача функций одних СМИ другим, «перемена ролей» у разных каналов коммуникации, возможность получать одинаковые содержательные продукты разными каналами — все это радикально меняет прежние представления о каналах коммуникации и информации. И, наконец, изменилась структура рынка. Постепенно создается новый интегрированный рынок, на котором неразрывными связями соединяются мультимедийные услуги, сетевое обслуживание, создание программных продуктов.

4. Новая диктатура. Поиски выхода

Что же касается информационных войн, то сильные мира сего уже давно поняли, что выяснять отношения намного эффективнее в информационном пространстве посредством СМИ. Известно выражение Ротшильда «Кто владеет информацией, то владеет миром». В действительности же миром владеет тот, кто владеет каналами распространения информации. Если вам ежедневно — по телевизору, по радио и в печатных СМИ внушают некий факт, то волей-неволей эта информация оседает в голове. Этот вопрос Фредерик Бегбедер рассматривает в другой своей книге, «99 франков»:

Мы — это банда паразитов, живущих на деньги «Росса»: владельцы телеканалов, акционеры крупных радиостанций, певцы, актеры, фотографы, дизайнеры, политики, редакторы модных журналов, директора престижных магазинов, в общем мы — те, кто решает все за всех, кто манипулирует общественным мнением...³

Иными словами, на поддержание власти СМИ над обществом изо дня в день трудится целая армия специалистов различных профессий, а также еще большая армия прихлебателей, которые, паразитируя на рекламных бюджетах крупных корпораций, становятся объектами поклонения для легко внушаемой массы аудитории СМИ.

Другая проблема, связанная с «внушаемостью» аудитории аудиовизуальных СМИ — диктатура рекламы. Потребление — вот новая религия современного общества. Такого мнения придерживается другой французский писатель и философ Мишель Уэльбек:

Смерть Бога на Западе стала прелюдией к грандиозному метафизическому сериалу, который продолжается и в наши дни. Всякий историк умонастроенный сможет подробно воссоздать различные этапы этого процесса. Коротко говоря, христианство мастерски ухитрилось сочетать в душе человека иступленную веру — по сравнению с Посланиями апостола Павла вся культура античности кажется нам сегодня до странности вялой и тусклой — с надеждой на вечную приобщенность к абсолютному бытию. После того, как эта мечта угасла, были сделаны многочисленные попытки дать человеку надежду на какой-то минимум бытия, чтобы примирить мечту о бытии, которая жила в его душе, с гнетущей очевидностью будущего. Но до сих пор все эти попытки оказывались безуспешными, и беда продолжала распространяться.

³ Бегбедер Фредерик. 99 франков. — М.: Иностранка, 2003.

Последняя по времени из таких попыток — реклама. Хотя она и ставит себе целью возбудить, разжечь желание, сама превратиться в желание, все её методы, по сути, весьма близки к тем, которые были характерны для морали прошлого. Ибо она вырабатывает некое устрашающее и жесткое Сверх-Я, которое беспощаднее любого когда-либо существовавшего императива, которое прилипает к человеку и непрестанно твердит ему: «Ты должен желать. Ты должен быть желанным. Ты должен участвовать в общей гонке, в борьбе за успех, в кипучей жизни окружающего мира. Если ты остановишься — ты перестанешь существовать. Если отстанешь — ты погиб⁴.

Интересное определение рекламе дает и Фредерик Бегбедер: «Реклама — это техника запудривания мозгов, изобретенная в 1899 году американцем Альбертом Дэвисом Ласкером, а в тридцатые годы нашего века ее блестяще усовершенствовал немецкий Йозеф Геббельс»⁵. По мнению Бегбедера, реклама — это не что иное, как современная форма пропаганды. И тут он снова цитирует Геббельса: «Вы мне разрешите еще три цитатки? “Мы добиваемся не правды, а эффекта”. “Пропаганда утрачивает силу, как только становится явной”. “Чем ложь грубее, тем легче ей верят”. Все эти цитаты принадлежат опять-таки Йозефу Геббельсу»⁶. И, точно так же как и пропаганда, реклама представляет собой угрозу для общества:

Короче, прошло-пролетело то золотое времечко, когда рекламисты были безобидными шутами. Отныне это деловые люди — опасные, расчетливые, безжалостные. И народ начал это замечать: он воротит нос от наших роликов, рвет наши проспекты, шарахается от наших плакатов на автобусных остановках, заливает из баллончиков наши щиты. Такую реакцию называют рекламофобией. Ибо реклама цепко, как спрут, завладела миром. Начав с фиглярства, она теперь управляет нашими жизнями: финансирует телевидение, командует прессой, распоряжается спортом (это не Франция обыграла Бразилию в финале Чемпионата мира, это «Adidas» победил «Nike!»), формирует общество, влияет на сексуальность, поддерживает рост благосостояния. Угодно скромную циферку? В 1998 году рекламные инвестиции в мире достигли 2340 миллиардов франков (даже выраженная в евро эта сумма впечатляет). И могу вас заверить, что за такие денешки продается все — особенно ваша душа»⁷.

⁴ Уэльбек Мишель. Мир как супермаркет. — М.: Ад Маргинем, 2004.

⁵ Бегбедер Фредерик. 99 франков.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

Причем, диктатура рекламы намного более опасна, чем предшествующие ей диктатуры, ибо новые правила игры делают ее практически неуязвимой:

Потому что в мире, который я собираюсь описать, любую критику глотают не поперхнувшись, наглость всячески приветствуется, донос оплачивается, поношения заказываются теми, кого поносят. Скоро у нас учредят Нобеля за Лучшую в мире провокацию, и тогда я уж точно буду первым на очереди. Бунт входит в правила игры. Прежние диктатуры боялись свободы слова, искореняли инакомыслие, сажали писателей, сжигали вольнолюбивые книги. Достославные времена мерзких аутодафе позволяли отделить агнцев от козлищ, добрых от злых. Рекламный тоталитаризм — вещь куда более тонкая, тут легко умыть руки... Чтобы обратить человечество в рабство, реклама избрала путь вездливого, умелого внушения. Это первая в истории система господства человек над человеком, против которой бессильна даже свобода. Более того, она — эта система — сделала из свободы свое оружие, и это самая гениальная ее находка. Любая критика только льстит ей, любой памфлет только усиливает иллюзию её слащавой терпимости. Она подчиняет вас в высшей степени элегантно. Всё дозволено, никто тебя не тронет, пока ты миришься с этим бардаком. Система достигла своей цели: даже непослушание стало формой послушания. Наши разбитые жизни оформлены красивой некуда⁸.

В своих рассуждениях о рекламе, Бегбедер приходит к выводу, что реклама — это новая форма насилия. Чудовищная и изощренная: «Раньше, пытая людей, им кричали: “Ты у меня заговоришь!” Теперь кричат: “Ты у меня захочешь!” И боль при этом острее, ибо ранит сильнее»⁹.

Естественно, как и при любой диктатуре, общество находится под постоянным контролем. Во времена диктатуры рекламы под тотальный контроль попадают не только слова, поступки, мысли, но даже желания людей:

М-м-м, до чего ж это приятно — влезать к вам в мозги! До чего сладко владеть вашим правым полушарием! Ваши желания больше вам не принадлежат — я навязываю вам свои собственные. Я запрещаю вам желать как бог на душу положит. Ваше желание должно быть результатом многомиллиардных инвестиций в евровалюте. Это я решаю сегодня, чего вы захотите завтра¹⁰.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

По мнению Бегбедера, сегодняшняя пещера Платона есть не что иное, как телевидение:

Человек вошел в пещеру Платона. Греческий философ описывал людей, прикованных к скале и созерцающих тени реальности на стенах темницы. Пещера Платона нашла свое воплощение в нашей действительности — теперь она зовется телевидением. Мы смогли любоваться на голубом экране реальностью под названием «Canada Dry»: это походило на реальность, имело цвет реальности, но не было настоящей реальностью. ЛОГОС на сырых стенах нашей пещеры уступил место ЛОГОТИПУ¹¹.

Так что же делать? Создается впечатление, что из сложившейся ситуации нет выхода, и мы все обречены. Однако современные философы предлагают довольно простой выход из сложившейся ситуации. Просто НЕ ХОТЕТЬ. НЕ ХОТЕТЬ И НЕ ПОТРЕБЛЯТЬ. Сделать это возможно, если изолировать себя от всех средств массовой информации, особенно, аудиовизуальных:

Сегодня даже легче, чем когда-либо в прошлом, занять эстетическую позицию по отношению к механическому ритму нашего мира — достаточно сделать шаг в сторону. Хотя в конечном счете не надо даже шага. Достаточно выдержать паузу, выключить радио, выключить телевизор, ничего больше не покупать, не хотеть больше ничего покупать. Больше не участвовать, больше не знать, временно приостановить всякий прием информации. Достаточно буквально того, чтобы на несколько секунд замереть в неподвижности¹². Ему вторит и Бегбедер, который считает, что сам факт потребления — это сигнал неудовлетворенности, ведь «счастливые люди — не потребляют»¹³.

Закрыться от окружающего мира, не потреблять, не хотеть, сбежать — такой выход вряд ли является оптимальным. Это не победа. Это, скорее, капитуляция. Каждая эпоха диктует свои правила игры. Свои правила выживания. Уже сейчас можно с уверенностью сказать, что в XXI веке успеха добьется тот, кто научится контролировать потоки информации.

¹¹ Там же.

¹² Уэльбек Мишель. Мир как супермаркет.

¹³ Бегбедер Фредерик. 99 франков.

А. В. ОДЕГОВА

МОБИЗОДЫ КАК ПЕРСПЕКТИВА РАЗВИТИЯ МОБИЛЬНОГО ТЕЛЕВИДЕНИЯ ВО ФРАНЦУЗСКОМ СОЦИУМЕ

В НАСТОЯЩЕЙ статье рассматривается новейший феномен во французской медиасистеме. Речь идет о мобизодах в контексте развития французского сектора глобальной мобильной информационной империи в 2005 и 2006 годах.

2005 год — судьбоносный в современной истории французских масс-медиа. В этом году произошел переход на *TNT*¹ и активно начинает развиваться мобильное телевидение. В ноябре 2005 года по инициативе сотового оператора *SFR* медийная система Франции дополнилась новым компонентом — мобизодами. Этот факт свидетельствует о благоприятных перспективах развития мобильного телевидения во французском социуме, так как Франция довольно быстро усвоила опыт передовых стран в этом отношении.

Важно заметить, что нам выпала редкая возможность впервые провести исследование, посвященное мобизодам как перспективе развития мобильного телевидения во французском социуме.

На наш взгляд, мобизоды и мобильное телевидение являются одной из наиболее оригинальных инноваций французского медиаландшафта в контексте глобальной информационно-коммуникационной революции. Феномен мобизодов во Франции — своеобразный отклик на последние высокотехнологичные разработки в этой области в таких странах, как Япония, Великобритания, Испания и США.

¹ *Télévision numérique terrestre* — Наземное цифровое телевидение (франц.).

Актуальность изучения мобизодов

МОБИЗОДЫ — один из новейших проектов в области мобильного телевидения, распространяемого на территории Франции. Мобильное телевидение является уникальным средством коммуникации, представляющим собой платформу для активного завоевания самого энергичного, молодого и весьма образованного сегмента медийной аудитории.

Роль мобизодов в развитии мобильного телевидения во Франции трудно переоценить. В эпоху новых технологий несомненна актуальность изучения этих новейших медиа. Конвергенция информационных технологий, повлекшая в последнее время появление мобильного телевидения, предначертала очередной технологический прорыв, состоявшийся во Франции в ноябре 2005 года. Французскому медиапотребителю уже недостаточно обычного мобильного контента. Ему хочется информации и развлечений в полном объеме в любое время и в любом месте, чтобы вся вселенная цифровой информации была открыта для него. Принципиально новые комплектующие мобильных устройств позволяют достичь новых высот в области цифровых коммуникаций.

Обращение к вопросу о мобизодах как перспективе развития мобильного телевидения во Франции в нашем случае обусловлено сегодняшним отсутствием обширных фундаментальных научных исследований, посвященных французским мобизодам, и новизной самого феномена.

Определение термина «мобизод» и дебаты вокруг этого явления во французском сегменте блогосферы и масс-медиа

ПРЕЖДЕ чем рассматривать мобизоды как перспективу развития мобильного телевидения во Франции, нам представляется необходимым дать определение термина «мобизод». Мобизод (*mobisode*) — это мобильный эпизод (конструкция французских слов *mobile*, «мобильный» и *épisode*, «эпизод»), концепция которого предполагает создание аудиовизуальной связи между поставщиком услуг мобильного телевидения и их потребителем в любой момент и в любом месте. Хотя термин *mobisode* не перестал пока являться неологизмом, его уже активно употребляет влиятельная французская газета *Le Monde*.

Жером Бутейе, автор статьи о мобизодах, размещенной на сайте одного из Интернет-СМИ Франции, внес свой вклад в обсуждение проблемы мобизодов французскими масс-медиа. Он проводит параллель между американской и французской концепциями мобизодов, анализируя сложившуюся ситуацию в американском и французском сегментах мобильного телевидения, не обходя вниманием и деятельность британского мобильного оператора *Vodafone*.

В частности, описывается ситуация с американским телесериалом *Lost*² (*ABC*), продолжением которого стал мобильный мини-телесериал под названием *Lost Video Diaries*³, состоящий из 22 мобизодов по 2 минуты, предложенный американским телевизионным каналом *ABC* солидному американскому оператору *Verizone*.

Еще амбициознее, как пишет Бутейе, поступила группа *Vodafone*, заказавшая медиакомпаниям *Fox* мобильный мини-телесериал, окрещенный *24: La Conspiration* и состоящий из 24 мобизодов по 1 минуте, вдохновленных авантюрами Джека Бауэра, но предлагающих новую историю и задействующих новых актеров.

По прогнозам Бутейе, в современных условиях конкуренции сотовые операторы 3G будут только умножать видеоконтент для мобильных телефонов. Автор статьи также задается вопросом, удовлетворятся ли мобинавты⁴ мобизодами длительностью в одну минуту — не потребуют ли они вскоре новых форматов?⁵

Во французской блогосфере⁶ дебаты по поводу мобизодов приобретают принципиально новую тональность. Активно обсуждается проблема введения терминологии в этой области. Бурные дискуссии вызвало использование термина *mobispectateur*⁷ Флоранс Леборнье, одним из авторитетнейших медиааналитиков *Idate*⁸.

² Пропащие (англ.)

³ Пропащие видеодневники (англ.)

⁴ Зрители мобильного телевидения и мобизодов в том числе.

⁵ *Bouteiller Jérôme*. «24 h» ou «Lost»: les Mobisodes débarquent sur les mobiles // http://www.neteco.com/article_20051123104914_.html

⁶ <http://www.blogs.zdnet.fr/index.php/2005/11/24/mobiquoi>

⁷ Мобизритель. *Mobispectateur* = *mobile* (мобильный) + *spectateur* (зритель).

⁸ *Institut de l'audiovisuel et des télécommunications en Europe (Idate)* — Институт аудиовизуальных СМИ и телекоммуникаций в Европе (франц.).

Однако довольно часто во французских блогах тех, кто смотрит мобильное телевидение и мобизоды в том числе, предлагается называть мобинавтами⁹ (по аналогии с интернавтами — путешественниками по виртуальному пространству Интернета).

На наш взгляд, обрисовка современной ситуации терминологического перепутья в данной области была бы неполной, если бы мы не взяли на себя смелость упомянуть о несколько двусмысленном (по крайней мере, для француза) термине *mobicon* Пьера Альбертана¹⁰.

Среди франкофонных вариаций на данную тему весьма интересными, на наш взгляд, являются термины *télémovant*¹¹ и *télépathétique*¹².

Технические новшества, предопределившие появление мобизодов во французском социуме

В ДОКЛАДЕ экспертов Европейской Комиссии, опубликованном в январе 2006 года, отмечается, что Франция является одним из лидеров еврозоны в области новейших технологий¹³.

Идея «техношика», овладевшая современным французским обществом с его традиционным стремлением следовать последней моде в любой области, выдвигает новые требования к коммуникациям¹⁴.

Известно, что Канны — это место проведения всемирно известного кинофестиваля, место премьерных показов и светской жизни. В 2005 году Канны стали местом проведения Всемирного Конгресса 3GSM, где крупнейшие корпорации

⁹ *Mobinaute*.

¹⁰ Мобикон. *Mobicon* = *mobile* (мобильный) + *con* (идиот). В женском роде это слово пишется *mobiconne* (последняя часть слова в женском роде многозначна и зачастую приобретает оттенок вульгаризации, в связи с чем мы считаем некорректным приводить в данной работе перевод слова *conne*).

¹¹ Телеподвижный. *Télémovant* = *télévision* (телевидение) + *mouvant* (подвижный).

¹² Телепатетик. *Télépathétique* = *télévision* (телевидение) + *pathétique* (патетика).

¹³ http://www.euronews.net/create_html.php?page=detail_europa&article=330695&lng=10

¹⁴ *Zilbertin Olivier*. Blogosphère, mode d'emploi // http://www.Lemonde.fr/web/imprimer_element/0,40-0@2-651865,50-729660,0.html

демонстрировали свои самые последние разработки в области мобильной телефонии. Одним из сервисов, экспонированных здесь, были мобильные телетрансляции, представлявшие собой новое прочтение стиля 3G.

3G — это третье поколение мобильных телефонов, пользующееся высоким спросом у французов, ценящих элегантность исполнения и высокотехнологичность этих аппаратов. Эти телефоны созданы для людей третьего тысячелетия, пользующихся передовыми технологиями и высокоскоростным беспроводным доступом в Интернет. Ключевые возможности таких мультимедийных мобильных устройств опережают время. Исключительная компактность габаритов, удобная навигация по меню, перьевой ввод и сенсорный экран — лишь верхушка айсберга технологий.

Дуновения моды не пропустило и парижское общество. По информации, предоставленной международным телеканалом *Euronews*, инновационные открытия в области мобильной телефонии были представлены широкой общественности в декабре 2005 года в рамках парижского салона «Мобильный офис» в котором участвовали около 200 компаний¹⁵.

Уже сегодня мобильные телефоны и смартфоны во Франции трансформируются в мощные коммуникаторы, с помощью которых можно не только выходить в виртуальное информационное пространство Интернета через *GPRS*, но и сохранять информацию в таком же объеме, как мы это делаем с персональными стационарными компьютерами, перезаписывать ее с коммуникатора на носители информации различного рода, распечатывать прямо с коммуникатора по беспроводной технологии без посредничества компьютера. Такие устройства — элегантное решение проблемы коммуникации в XXI веке для активной жизни без компромиссов между качеством и стилем. Хотя мы по привычке называем эти устройства телефонами, это принципиально новые устройства, созданные для загрузки информации и получения медиаконтента *à la demande*¹⁶, что наилучшим способом согласуется с действительно высокими скоростями передачи

¹⁵ Видеосюжет, посвященный этому событию, доступен на сайте телекомпании *Euronews* http://www.euronews.net/create_html.php?page=hitech&lng=10

¹⁶ По заказу (франц.)

информации в сетях 3G. Таким образом, сегодня во Франции наблюдается радикальная трансформация сферы мобильных коммуникаций.

Синхронизация с персональным компьютером, высокоскоростная передача данных, встроенный модуль беспроводной передачи данных *Bluetooth*, беспроводной доступ в Интернет посредством *GPRS*, поддержка различных видеоформатов, *VGA*-камера с функцией видеосъемки, полифоническое стереозвучание, возможность использования *MP3*-файлов, поддержка голосового интерфейса, совместимость с различными носителями информации, слот для карт памяти, поддержка загрузки *Java*-приложений, офисные приложения КПК в телефоне, поддержка *MMS*- и *SMS*-сообщений, *MP3*-плеер, видеоплеер, встроенный диктофон, *FM*-радио, *TV link* для просмотра видеоинформации на экране телевизора... Все это было, но хотелось большего. Мечталось о телевидении прямо в мобильном. И свершилось!

Переходя от видеозаписи с гигабайтами памяти и видео *à la demande* к приему телевизионных передач со спутника, мобильное телевидение существенно изменяет представление о мультимедиа. Новая ступень мультимедиавидения — это тот невероятный потенциал, который можно реализовать с наиболее передовыми технологиями. Так, *DMB* модифицирует представление о возможностях мобильной телефонии. Инновация *DMB (Digital Media Broadcasting)* делает мобильное телевидение обыденным явлением. *DMB* позволяет пользоваться преимуществами цифровых мультимедиа технологий вне зависимости от местонахождения пользователя. Одним из наиболее существенных преимуществ вышеупомянутой инновации является отсутствие необходимости оплачивать пакетную передачу данных по сети оператора связи. Видео, не уступающее по качеству изображению со спутникового ресивера в домашних условиях, достигает адресата даже при его движении со скоростью более 150 км/ч.

Таким образом, преимуществом *DMB* является возможность просмотра передач цифрового телевидения высокого качества.

Первый в мире *DMB*-чипсет для мобильных телефонов представила в начале 2004 года компания *Samsung*. В мае 2004 года она занялась выпуском первого в мире мобильного

телефона с приемом передач *DMB, SCH-B100*, тестирувавшегося в декабре 2004 года во Франции и Великобритании.

Как видим, объединение мобильных телекоммуникаций и цифрового вещания — выход в следующий раунд развития мультимедиа технологий.

Видеотелефония также по праву занимает свое место в топ-листе технических новшеств XXI века, предопределивших внедрение мобисодов в жизнь французского социума. Возможности видеотелефонии становятся наилучшей альтернативой живому общению. Значение видеоконференций в жизни современного человека эры мультимедийных инноваций трудно переоценить. Пример видеотелефонии позволяет, на наш взгляд, наиболее полно понять, в чем заключается спектр возможностей применения передовых технологий в сфере мобильного телевидения и мобисодов в частности.

Одной из важнейших предпосылок появления мобисодов явилось корпоративное предложение одного из ведущих французских операторов сотовой связи *SFR*, окрещенное *SFR TV-Vidéo*, предназначенное для *3G*. Эта актуальная тема остается фаворитом как у прессы, так и у публики во Франции вот уже несколько сезонов подряд. Надо сказать, что *SFR* удалось с помощью продвижения мобисодов на французский медиарынок грациозно балансировать в ролях телетранслятора и сотового оператора и в то же время демонстрировать всему миру финансовую успешность своей бизнес-модели и высокотехнологичных изысканий. И дело тут вовсе не в снобизме. Реализация концепции интуитивно простой интерактивности мобисодов и мобильного телевидения в полной мере достижима лишь в тандеме с техническими новшествами.

К вопросу о медийной природе мобильного телевидения во Франции

XXI ВЕК формирует особые стереотипы потребления информации, предоставленной различными масс-медиа. Высокоскоростной ритм жизни современного образованного и востребованного в обществе человека эпохи не оставляет времени на внимание к традиционным масс-медиа в том объеме, в котором оно уделялось, допустим, лет двадцать тому назад. Все чаще французского медиапотребителя сопровождают

новейшие технологии, позволяющие получать информацию независимо от местонахождения адресата. Одним из наиболее популярных масс-медиа такого рода становится сегодня во Франции мобильное телевидение.

Мобильное телевидение — это такая специфическая область, где журналистика весьма тесно соприкасается с высокими технологиями. Как в свое время справедливо заметила И. С. Лесневская, «имея электробритву, не станет мужчина бриться топором»¹⁷. Действительно, прогресс бесполезно останавливать. С каждым днем во Франции, как и в других информационно богатых странах, растет количество людей, умеющих пользоваться мобильными устройствами приема сигналов мобильного телевидения.

Особенность французского сектора мобильного телевидения состоит в том, что параллельно с дифференциацией его аудитории происходит конвергенция различных средств коммуникации между собой, что приводит к возникновению услуг мультимедиа. Частный пример такого процесса — деятельность одного из ведущих телеканалов Франции под названием *Canal+*. 24 ноября 2005 года он добавил к своей интерактивной структуре новую ветвь — мобизоды.

По выражению известного российского медиаисследователя Е. Л. Вартановой, «фирменными программами» этого телевизионного канала являются кинофильмы¹⁸.

Ставка на кино — давняя традиция *Canal+*. Поэтому неудивительно, что и сейчас эта медиакомпания в сотрудничестве с *SFR* выпустила мобильный мини-телесериал, о котором более подробно речь пойдет в специальном разделе данной статьи.

Новое практически всегда создают дилетанты. Так было, когда только зарождались радиовещание, телевидение, а потом и Интернет, начавшийся с наплыва любительских сайтов. Так произошло и с мобильным телевидением, которое сегодня страдает от недостатка серьезного, качественного информационного контента.

¹⁷ Цит. по: *Борецкий Р. А.* Осторожно, телевидение! — М.: ИКАР, 2002. — С. 210.

¹⁸ *Вартанова Е. Л.* Медиаэкономика зарубежных стран. — М.: Аспект Пресс, 2003. — С. 226.

И это логично, потому что именно дилетанты в этой ультра-современной области масс-медиа и есть первопроходцы, то есть те, о ком, вполне возможно, с восторгом будут вспоминать последующие поколения мобинавтов. По мнению профессора Р. А. Борецкого, «телевидение, безусловно, — одно из величайших открытий ушедшего столетия и достояние человечества на все последующие времена»¹⁹.

Это — про телевидение XX века. Можно ли сказать то же про новейшую ветвь масс-медиа — мобильное телевидение, телевидение XXI столетия, — покажет время. Мы предполагаем, что мобильное телевидение ждет поступательный, необратимый прогресс.

Проблема эксклюзивного права на контент французского мобильного телевидения

ШИРОКАЯ дискуссия по этому вопросу развернулась во французских масс-медиа. Так, французское информационное агентство *Agence France Presse* 24 ноября 2005 года сделало в своей новостной ленте акцент на мнение президента совета директоров группы *Vivendi Universal* месье Леви касательно необходимости законодательного регулирования медиапродукции мобильного телевидения. По официальной версии *Agence France Presse*, Жан-Бернар Леви апеллировал к вопросу о необходимости как можно более быстрого определения «ясных правил игры» в области мобильного телевидения и мобизодов. «Нам кажется, что Франция задерживается с принятием документов по этому поводу», — заявил он в Монпелье во время международных дней собраний Института аудиовизуальных СМИ и телекоммуникаций в Европе²⁰. Поднималась также тема взаимосвязи законодательного регулирования и технологической эволюции во Франции: месье Леви счел нужным отметить, что внедрение новейшей законодательной регламентации в этой области должно сопровождать технологическую эволюцию в стране как можно быстрее.

Активно продолжая диспут, посвященный данной проблематике, газета *Le Monde* в тот же день помещает на своем

¹⁹ Борецкий Р. А. Осторожно, телевидение! — С. 7.

²⁰ <http://www.afp.fi>

сайте статью под названием «Мобильное телевидение: *Vivendi Universal* требует «ясных правил» («*Télévision sur mobiles: Vivendi Universal demande des «règles claires»*²¹). Здесь основное внимание уделено тезису Леви, призывающему к четкому регулированию обладания эксклюзивным правом на содержание мобильного медиапродукта. Столь интенсивный интерес месье Леви к содержанию мобильного медиапродукта, как следует из текста статьи, в немалой степени спровоцирован видением открывшейся перспективы возможного собственного доминирования в сфере мобильного телеландшафта.

Тем не менее, по мнению многих французских экспертов в области масс-медиа, сложившаяся ситуация на французском медиарынке осталась лишь прецедентом, за которым пока не последовало серьезных кардинальных изменений в социальной интеракции медиаконцернов и операторов сотовой связи. Впрочем, стоит отметить, что такое понимание ситуации — лишь одна из возможных точек зрения.

Конкуренция мобильного телевидения и традиционной телеиндустрии во Франции

ИНОГО взгляда касательно описываемого выше явления придерживаются известные французские журналисты, среди которых Г. Мак²². Он отмечает тот факт, что современная ситуация технологического прогресса, при которой во Франции в конце 2005 года уже около 1,5 миллиона абонентов *UMTS*, вносит резкие изменения в сферу социального взаимодействия операторов сотовой связи, владельцев телефонных сетей, и медиагрупп, обладателей содержания.

Действительно, крупные операторы телекоммуникаций отнюдь не скрывают своего желания обладать статусом поставщика медиасервиса, а не экспедитора голоса и данных. Растущее потребление контента послужило причиной снижения доходов от голосовых разговоров. Для того чтобы снабжать своих абонентов необходимым им содержанием, крупные французские операторы телекоммуникаций подписывают контракты с ключевыми медиаструктурами по произ-

²¹ <http://www.lemonde.fr/web/depeches/0,14-0,39-26127206@7-58.0.html>

²² *Macke Gaëlle*. Les opérateurs, nouveaux concurrents des chaînes de télévision // http://www.lemonde.fr/web/imprimer_element/0,40-0,50-714559,0.html

водству видеонигр, дисков, киностудиями, спортивными федерациями и другими аудиовизуальными производителями.

По словам Флоранс Леборнье, аналитика *Idat*, «наиболее амбивалентны» взаимоотношения операторов мобильной телефонии с телевизионными медиагруппами²³. Операторы сотрудничают с ними в деле распространения телеканалов по своей сети и вместе с тем активно стремятся трансформировать устоявшуюся классическую модель, способствуя потреблению программ «по желанию», активно производя свою собственную медиапродукцию, соперничающую с предложениями традиционной телевизионной индустрии.

Свежий пример такой трансформации — коммуникационная стратегия, разработанная известной медиаструктурой *France Télécom*. После выдвижения на авансцену французского медиарынка одного из своих самых высокотехнологичных проектов — динамичного (по сравнению со спутниковым и кабельным) платного *ADSL* -телевидения, завоевавшего за два года существования 600 000 абонентов, — *France Télécom* уже примерно год предлагает различные программы видео *à la demande*. *Free* и *Neuf Cegetel* в ближайшее время собираются действовать подобным образом. Схожую тактику используют гиганты традиционного телевидения *Canal+* и *TF1*, которые представили первые аналогичные предложения осенью 2005 года.

Мобильное телевидение — вот область наибольшего напряжения отношений между «инженерами» телекоммуникаций и «паяцами» СМИ. Буквально на наших глазах возникает новый рынок. По официальным сводкам, совокупность мобилитов, являющихся абонентами *Orange* и *SFR*, составляет более 400 000 человек — чуть более четверти абонентов *UMTS*. Эти телезрители посвящают треть времени программам в прямом эфире, две же других трети у них занимает просмотр выбранных мобизодов. На мобизоды *Orange* и *SFR* покупают права.

«Покупать и сохранять наилучший контент у себя — наша стратегия», — утверждает Патриция Лангранд, руководитель контент-отдела *France Télécom*²⁴. В целях привлечения боль-

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

шего числа абонентов и закрепления за собой особого имиджа предприятие активно ведет переговоры об эксклюзивных правах на наиболее популярное содержание, особенно на трансляцию крупных спортивных соревнований. Естественно, такое положение дел не могло не возмутить президента *TF1* Патрика Ле Лэ, который решительно отвергает идею отдельных прав мобильных операторов на содержание и упрекает медиакомпанию *France Télécom* в использовании ее же собственных телекоммуникационных ресурсов, якобы бесцеремонно вторгающихся на рынок контента. Более того, одним из ключевых моментов взаимоотношений вышеупомянутых медиаструктур является открытое обвинение *France Télécom* Патриком Ле Лэ в том, что доходы, извлеченные *France Télécom* из деятельности в сфере медиасодержания не подлежали налогообложению, как в случае с *TF1*. По версии месье Ле Лэ, налицо нарушение условий конкуренции, неоправданные поблажки мобильной телеиндустрии, основанием для которых послужил лишь фактор новизны феномена.

Бой, в который вступили медиаструктуры, в любом случае остается неравным: согласно данным *OC& C Consultations*, в Западной Европе доходы телевизионных масс-медиа в 2004 году были равны 66,5 миллиардов евро, за тот же самый период доходы операторов телекоммуникаций составили 237 миллиардов евро. Так для чего, казалось бы, покупать бесчисленные права? Налицо их истинные владельцы. Анализ современной ситуации во французском сегменте мобильной телефонии позволяет констатировать тот факт, что развитие мобильного телевидения во французском социуме сопровождается монополией крупнейших телекоммуникационных операторов. Одним из самых масштабных антимонопольных скандалов 2005 года стало участие крупнейших национальных операторов сотовой связи *Orange*, *SFR* и *Bouygues Télécom* в сговоре по установлению договорных цен на предоставляемые ими услуги связи.

Феноменальный бум вокруг этой истории во Франции не идет в сравнение ни с одним из новейших прецедентов в этой области. Серьезный общественный резонанс вызвали такие действия вышеупомянутых медиакомпаний, как взаимный обмен конфиденциальной информацией о клиентах и контрактах и соглашение о разделе национального рынка. По дан-

ным из официального источника, 1 декабря 2005 года совет по конкуренции страны оштрафовал *Bouygues Télécom* (доля на рынке — 16,7%) на 58 миллионов евро, *SFR*, принадлежащую медиахолдингу *Vivandi Universal* (доля на рынке — 35,8%), — на 220 миллионов евро, *Orange* (подразделение *France Télécom*, доля на рынке — 47,3%) — на 256 миллионов долларов. Показательным для оценки ситуации, сложившейся сегодня в сфере мобильной телефонии, может считаться также далеко не легитимное доминирование *France Télécom* в области предоставления широкополосного доступа в Интернет, за что совет обязал ее заплатить 140 миллионов евро²⁵.

Ближайшее будущее мобильного телевидения

По прогнозам ряда европейских медиааналитиков, помимо классических каналов, в ближайшее время наиболее востребованным будет именно специфический контент, такой как мюзиклы и мобильное телевидение в общем.

Так, мегамедиаструктура европейского масштаба *Endemol* намеревается получить свой кусок пирога, предполагая дать в скором времени жизнь двум новым мобильным телеканалам. Речь в данном случае идет о *Reality Channel* и *Comedy Channel*, основное содержание которого мыслится в виде комических скетчей.

Не отстает и французская медиакомпания *Canal+*, которая не так давно сообщила, что вырабатывает специфический медиаконтент для мобильных высокотехнологичных устройств, подключенных к *Orange*, *SFR* и *Bouygues Télécom*. Как можно судить, обратившись к порталу *Orange World*, *Canal+* имеет своей целью предложить оригинальную медийную видеопroduкцию, которая пока, правда, ограничивается пятью тематическими направлениями: кино, спорт, юмор, информация, магия привлекательности. За 5 евро в месяц французский абонент сможет иметь неограниченный доступ к медийной видеопroduкции по этим тематическим направлениям на своем мобильном 3G-телефоне.

Согласно *Strategy Analytics*, рынок мобильного контента в 2008 году на мировом уровне достигнет 70 миллиардов дол-

²⁵ Уваров Д. Разговорный сговор // *Время новостей*. — 2005, 12 дек. — № 225.

ларов, из которых 5,7 миллиарда долларов будет приходиться на рынок медийной видеопродукции для мобильных высокотехнологичных устройств.

Вышеперечисленные тенденции подтверждают, что с наступлением эры беспроводного доступа ко всем видам масс-медиа в любом месте взаимодействие аудитории со СМИ претерпит существенные изменения. Стоит также отметить, что ведущая активный образ жизни молодежь сегодня, имея мобильные телефоны бизнес-класса и высокотехнологичные мобильные смартфоны и коммуникаторы, довольно быстро в будущем может приобрести привычку воспринимать телевидение исключительно по телефону.

Ключевые особенности мобизодов

ПОКАЗАТЕЛЬНО, что на мобильные телефоны и коммуникаторы абонентов *SFR*, подписавшихся на мобизоды, транслировалась медийная видеопродукция с очень высоким качеством звука и изображения. Этот факт прекрасно иллюстрирует идею преимущества мобизодов в линейке инновационных аудиовизуальных цифровых предложений для высокотехнологичных устройств, которые мы все еще по привычке называем мобильными телефонами, хотя ведущие производители таких моделей уже окрестили их мобильным офисами.

Одним из ключевых достоинств мобизодов является особый характер мультимедийного интерактивного сервиса, о котором более подробно речь пойдет ниже в специально посвященном этому вопросу разделе настоящей статьи.

Основная программная стратегия производителей мобизодов — наделить своих клиентов особыми привилегиями, которые ни одно другое медиа не в силах предоставить в таком объеме на момент получения информации. Это положение подкрепляется, в частности, и примером *Inside Placebo*, когда на 5 мобизодах с 27 февраля 2006 года можно было обнаружить как документальные видеосюжеты о закулисной стороне творчества известного трио, так и полные акустические версии альбома, который выходил в свет только 13 марта 2006 года.

Одной из ключевых особенностей мобизодов является следование определенным контент-стратегиям, которые будут рассмотрены в следующем разделе.

Показательно, что мобизоды все больше интересуют мобильных абонентов, которые готовы платить за просмотр. Сотовые операторы и авторы контента это прекрасно поняли. Запуск производства мобизодов во Франции демонстрирует развитие принципиально нового уровня коммуникаций во французском социуме.

Основные контент-стратегии мобизодов во Франции

Анализ контента мобизодов во Франции позволяет утверждать, что на сегодняшний день основными мобизодическими контент-стратегиями в этой стране являются концепция мобильного мини-телесериала и концепция документального короткометражного фильма.

Примером первой контент-стратегии может служить мобильный мини-телесериал *24: La Conspiration*. Стоит отметить, что сама по себе концепция мобильного мини-телесериала носит скорее глобальный, чем национальный характер, так как телесериал *24 hours*²⁶, ставший культовым в США, был запущен в виде мобизодов в некоторых странах во временные отрезки, предшествующие периоду активного внедрения мобизодов в медиасистему Франции. Тем не менее нельзя отрицать тот факт, что французские мобизоды — качественно новый национальный медиапродукт, заимствующий лишь частично американский опыт.

Интересно, что до появления мобизодов во Франции распространялась видеоигра, героями которой были герои вышеупомянутого телесериала, который, впрочем, долгое время транслировался по телевизору на всей территории страны.

Вскоре после этого французский оператор мобильной связи *SFR* предложил своим клиентам во Франции следить по своим мобильным 3G-телефонам за никем доселе не виданным мобильным мини-телесериалом *24: La Conspiration*²⁷, продолжающим культовый сериал *24 heures: Chrono*²⁸.

²⁶ 24 часа (англ.)

²⁷ 24: Конспирация (франц.)

²⁸ 24 часа: Хронометр (франц.)

24: *La Conspiration* — красивый ход, позволивший абонентам SFR (контролируется компаниями *Vodafone* и *Vivandi*) продолжать переживать за главного героя — Джека Бауэра. Чтобы посмотреть его, следовало израсходовать по 1 евро за мобизод или 9 евро (без стоимости соединения с порталом *Vodafone Live!*) за весь мобильный мини-телесериал. Мобильный мини-телесериал из 24 мобизодов с новой интригой и новыми персонажами, доступный на портале *Vodafone Live!* с 24 ноября 2005 года (каждый четверг — 2 новых мобизода), был задуман и модифицирован для мобильных телефонов третьего поколения производителем телевизионного сериала. Три первых мобизода также загружались бесплатно с портала *Vodafone Live!*. Ведь именно британскому *Vodafone* и принадлежала прерогатива распространения вышеупомянутых мобизодов. Благодаря партнерству с *Vodafone*, первым в мире мобильным оператором, SFR существенно обогатил спектр своих предложений по мобильному видеоконтенту, в то время как конкурент *Orange* не так давно публично объявил о своем соглашении с *Canal+*.

Второй контент-стратегией мобизодов во Франции является концепция документального короткометражного фильма. Один из наиболее интересных в этом отношении мобильных инновационных проектов — мобизоды под названием *Inside Placebo*²⁹ (реализация данного мобильного видеопрокта была поручена Жерому Рейжасу). Их стоимость составляла 1 евро.

Кристоф Палатр, маркетинговый директор *Capitol (EMI Music France)*, назвал эти мобизоды «мировой премьерой в маркетинговом и технологическом плане»³⁰.

С 27 февраля 2006 года обладатели мобильных телефонов третьего поколения (3G), подключенных к SFR, получили возможность наслаждаться десятью мобизодами, сюжетная линия которых основана на процессе рождения нового альбома английской группы *Placebo* под названием *Meds*, официальный выход которого во Франции был назначен на 13 марта 2006 года.

²⁹ Внутри Placebo (англ.)

³⁰ *Torregano Emmanuel*. Placebo se dévoile sur SFR // http://www.lefigaro.fr/eco-entreprises/20060223.FIG000000244_placebo_se_devoile_sur_sfr.html

Нужно заметить, что объем продаж альбомов *Placebo* во Франции довольно высок, например, из двух миллионов проданных в мире экземпляров альбома *Sleeping With Ghosts* 800 000 были куплены на территории Франции³¹.

Inside Placebo — один из самых крупных видеохитов на мультимедийном пейзаже высокотехнологичных мобильных коммуникаций.

Высокотехнологичная интерактивность мобизодов: социальный аспект

КОНЦЕПТУАЛЬНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИ очевидно, что французский социум отнюдь не является монолитным, он включает в себя массу самых разных социальных групп и общностей.

Следует подчеркнуть, что глобальный процесс фрагментации аудитории СМИ, о котором пишет авторитетнейший отечественный специалист в области зарубежных масс-медиа Е. Л. Вартанова сегодня характерен и для Франции. Профессор Е. Л. Вартанова также акцентирует внимание на том, что для современного этапа развития медиаиндустрии характерен процесс «появления новых социальных групп, объединенных общими ценностями, социальной идентичностью и культурой»³². Особенно ярко этот тезис иллюстрирует появление в 2005 году так называемых мобинавтов — тех, кто регулярно смотрит мобизоды и мобильное телевидение.

Сегодняшняя аудитория высокотехнологичных интерактивных мобизодов и мобильного телевидения во Франции пока существенно отстает по количественным показателям от аудитории традиционного телевидения и составляет примерно 0,7% от общего массива телезрителей во Франции, тогда как, допустим, уже успели почувствовать магию последних мультимедийных инноваций в области *ADSL*-телевидения 16,4% всех французских телезрителей³³.

³¹ Ibid.

³² Вартанова Е. Л. Медиаэкономика зарубежных стран. — М.: Аспект Пресс, 2003. — С. 261.

³³ Эти и другие статистические данные об аудитории традиционного, мобильного, спутникового, *ADSL*-телевидения и *TNT* доступны в инфографическом архиве влиятельной французской газеты *Le Monde* <http://www.Lemonde.fr/web/vi/0,47-0@2-3236,54-729464@51627686,0.html>

Однако стоит отметить, что вышеупомянутая аудитория высокотехнологичных интерактивных мобизодов является качественно новой, более требовательной и многообразной. Показательно, что статистика операторов сотовой связи сегодня фиксирует такие социально-демографические характеристики реципиентов мобизодов, как молодой возраст, проживание в крупных мегаполисах, образованность и техническая эрудиция. Их медийные предпочтения все более индивидуализируются и становятся не просто информационными, а инновационно-информационными, когда потребление информации перестает мыслиться в отрыве от использования новейших медиатехнологий.

Специфика отличительных качественных характеристик аудитории мобизодов от аудитории традиционных масс-медиа во многом объясняется тем, что медийная природа мобизодов носит двоякий характер: с одной стороны, они принадлежат сфере высокотехнологичных мобильных коммуникаций в стиле 3G, с другой стороны, являются новейшим компонентом телесистемы.

Принципиально важным моментом, который активно дискутируется медийным сообществом Франции, является интерактивный характер мобильной коммуникации, соединяющей «глобальность охвата с индивидуальным доступом»³⁴.

В новых коммуникационных условиях французский медиапотребитель с помощью современных технологий подвергается воздействию новых стереотипов социального поведения. Стереотипы цивилизованного потребителя медиа во Франции предусматривают обширное использование по возможности всех актуальных предложений мобильной телефонии. Меняется отношение к телевидению в принципе как к разновидности масс-медиа. Оплачивая мобильное телевидение, его потребители смотрят только то, что интересует их лично. Они сами имеют возможность «верстать» собственную телевизионную программу. В лице мобизодов и других

³⁴ Электронный вариант статьи выдающегося российского медиаисследователя Я. Н. Засурского «Глобальное информационное пространство в условиях мобильной коммуникации» находится на сайте научного веб-журнала «Медиаскоп» http://www/mediascope.ru/?id_menu=2&id_menu_item=1?id_object=4?id_item=427&PHPSESSID=c516e53e41757ce55c63fc3ea336277e

инновационных предложений французских сотовых операторов *SFR* и *Orange* мы имеем примеры такого интерактивного индивидуализированного телевидения.

На наш взгляд, в будущем по мере развития информационно-коммуникационных технологий и удешевления стоимости их использования этот вид масс-медиа найдет широкое применение.

Мы хотели бы также специально отметить в связи с вышеизложенным, что наиболее актуальным в последнее время во французском социуме становится постулирование социологической концепции, отталкивающейся от того, что новейшие технологии являются решающим фактором современных социально-экономических модификаций и социального прогресса, конвергенции различных систем накануне технотронной эры как эры будущего.

По мнению известного российского теоретика журналистики Е. П. Прохорова, высокотехнологичные инновации в настоящее время многократно расширяют «имевшиеся в распоряжении традиционных СМИ средства интерактивного общения»³⁵. Мобильное телевидение является синтетичным. С одной стороны, оно принимает опыт от традиционного телевидения, с другой стороны, приобретает новый «интерактивный» опыт.

Такой необычный подход к ведению медиакommunikации довольно оригинально воплощается в новейшем компоненте современной французской модели мобильного телевидения — мобизодах. Мобинавт сам может подписаться на ту мобизодическую *mini-série*, которая его интересует в большей мере. Уникальность самого феномена и стремление следовать моде побуждают молодых французов использовать это инновационное медиа, качественно отличающееся от всех остальных, и осуществлять интерактивную коммуникацию на новом уровне.

В процессе этих новых информационных отношений во французском социуме совершенствуется личность отдельного индивида, приобретаются новые формы поведения, так как ускоряется сам процесс коммуникации, повышается самосоз-

³⁵ Прохоров Е. П. Введение в теорию журналистики. — М.: Изд-во МГУ, 2005. — С.33.

нение конкретной личности, уровень всего социума, коммуникационная культура.

По сути дела, сегодня во Франции происходит кардинальный сдвиг в решении проблемы неограниченного доступа к СМИ — как к традиционным (так, к примеру, многие телекомпании ведут политику распространения своих передач через мобильные телефоны, коммуникаторы и смартфоны), так и к новейшим (например, Интернет-СМИ, мобильное телевидение). Время, в которое в прошлом веке аудиовизуальные масс-медиа не могли быть востребованы в силу технических причин, сегодня ими активно используется. Мобилнавты смотрят мобильное телевидение и выходят во Всемирную Паутину в те моменты, когда рядом нет телевизионного приемника или компьютера, подключенного к Интернету, — на прогулке, по дороге на работу, в любых других местах. Показательно, что при таком положении вещей актуализируется концепция нишевого обслуживания медиапотребителей сообразно их вкусам в противовес дженералистской. И эта стратегия в современных условиях нам представляется логичной.

Как видим, результаты вхождения мобизонов и мобильной связи вообще в жизнь французского общества носят глубоко прогрессивный характер. Появились условия для формирования высокого уровня информационного поля. Позволим себе заметить, что, на наш взгляд, развитие интерактивных индивидуализированных услуг мобильной связи — это путь по восходящей линии. Мы полагаем, что появление новых мобильных устройств и других технических средств ведет к изменениям в информационном обществе. По мнению французских медиаэкспертов, все вышеупомянутые новшества со временем увеличат количество мобилнавтов, что в конечном итоге будет способствовать как развитию мобильного телевидения, так и всего телекоммуникационного рынка, высокотехнологичному обмену информацией.

Новаторские идеи, внедряемые *SFR* и *Orange*, не оставляют равнодушными и других операторов сотовой связи.

Исходя из всего этого, мы берем на себя смелость предположить, что высокотехнологичная интерактивность мобизонов играет важнейшую роль в сфере мобильных коммуникаций во французском социуме.

Научное издание

Философия и социальная теория

Сборник научных трудов

Выпуск пятый

Составитель, ответственный редактор

Г. Г. Кириленко

Главный редактор издательского проекта

В. М. Быченков

Компьютерная верстка, макет, оформление:

RuBriCa

Подписано в печать 15.09.06. Формат 84×108^{1/32}. Бумага офсетная.

Гарнитура «Times New Roman». Печать офсетная. Уч.-изд. л. 26,15. Усл. печ. л. 26,88.

Усл. кр.-отг. 27,00. Заказ 2207. Тираж 500 экз.

Издательство «Полиграф-Информ». ИД № 01739 от 11.05.2000.

Отпечатано с оригинал-макета в типографии ООО «Полиграф-Информ».

ПЛД № 42-17 от 16.09.1998.

ISBN 5-93999-207-2



9 785939 1992077