

ISSN 2072-8549



Вестник

МОСКОВСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО
ОБЛАСТНОГО
УНИВЕРСИТЕТА

Серия

ФИЛОСОФСКИЕ
НАУКИ

2012 / № 4

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I.

ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

<i>Бондарева Я.В.</i> Мистический опыт как метод русской религиозной философии.....	5
<i>Курабцев В.Л.</i> Онтологический аспект философии Платона и благо	12

РАЗДЕЛ II.

ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

<i>Бахтин М.В.</i> Историческое сознание и время постмодерна.....	19
<i>Кравченко В.В.</i> Социально-философские идеи Уильяма Блейка в терминах Ги Дебора	33
<i>Сычугов С.С.</i> Проблема норм и ценностей в процессе социальной трансформации.....	44

РАЗДЕЛ III.

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

<i>Бузук Г.Л., Семаева И.И.</i> Русская философия: истоки своеобразия.....	50
<i>Егорычев И.Э.</i> Природа математического у Платона	61
<i>Неганов В.В.</i> Патристический дискурс о сущностной природе богочеловека и путях человека к богу в философской традиции Каппадокийской школы	67
<i>Юрьева А.И.</i> Эстетические парадоксы цвета в античности.....	74

РАЗДЕЛ IV.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ, НАУКИ И ТЕХНИКИ

<i>Лобков К.С.</i> Социально-культурные основания распространения дзен в современной России.....	81
<i>Михайленко С.Б.</i> «Спектакль» и «медиаспектакль»: философские модели анализа современного общества.....	85
НАШИ АВТОРЫ	88

CONTENTS

SECTION I.

QUESTIONS OF ONTOLOGY AND KNOWLEDGE THEORIES

- Y. Bondareva.* The Method of Mystical Experience in Russian Religious Philosophy5
V. Kurabtsev. Ontological Aspect of Plato's Philosophy and the Idea of the Good 12

SECTION II.

QUESTIONS OF SOCIAL PHILOSOPHY
AND PHILOSOPHICAL PROBLEMATICS SOCIALLY-HUMANITIES

- M. Bakhtin.* Historical Consciousness and Postmodern Time 19
V. Kravchenko. William Blake's Social-Philosophical Ideas in Gue Debord's Terms 33
S. Sychugov. The Problem of Norms and Values in the Process of Social Transformation 44

SECTION III.

QUESTIONS OF HISTORY OF PHILOSOPHY AND HISTORY
OF OTHER PHILOSOPHICAL DISCIPLINES

- G. Buzuk, I. Semayeva.* Russian Philosophy: Sources of Identity 50
I. Yegorytchev. Nature of Mathematical by Plato 61
V. Neganov. Patristic Dispute on the Nature of God-Like Man, and Human Ways
to God in Philosophical Tradition of Cappadocian School 67
A. Yurieva. Aesthetic Paradoxes of Colour in Antiquity 74

SECTION IV.

PHILOSOPHY OF CULTURE, SCIENCE AND TECHNOLOGY

- K. Lobkov.* Social and Cultural Causes of the Spread of Zen in Modern Russia 81
S. Mikhaylenko. "Spectacle" and "Mediaspectacle": Philosophical Models of Analysis
of Modern Society 85
OUR AUTHORS 88

РАЗДЕЛ I.

ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

УДК 1(09)

Бондарева Я.В.

Московский государственный областной университет

МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ КАК МЕТОД РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Y. Bondareva

Moscow State Regional University

THE METHOD OF MYSTICAL EXPERIENCE IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

Аннотация. Русская религиозная философия, трактуя мистический опыт как переживание трансцендентного, как метод познания истины, не противопоставляет его интеллектуальному познанию, но объединяет их в некую целостность. Вл. Соловьёв, П. Флоренский, С. Булгаков и Н. Лосский обосновывали недостаточность рационального и эмпирического знания и, основываясь на принципе всеединства, предлагали достигать чистого, недифференцированного и экзистенциально достоверного знания на путях религиозного опыта.

Ключевые слова: метод, мистическое познание, откровение, вера, религиозный опыт.

Abstract. Russian religious philosophy does not oppose mystical experience which is treated as a contact with transcendent reality to intellectual cognition, but unites them in a single whole. V. Solovyov, P. Florenskiy, S. Bulgakov and N. Losskiy substantiated insufficiency of rational and empirical knowledge and suggested reaching authentic cognition by means of religious experience.

Key words: method, mystical cognition, faith, revelation, religious experience.

Феноменологический и экзистенциальный методы русской философии, о которых мы писали ранее [1], оказываются тесно связанными с мистическим опытом, признаваемым религиозными мыслителями основой истинного познания. Мистический опыт определяется в русской философии как переживание трансцендентного, не сводящееся только к субъективным чувствам: священный трепет, радость, откровение безусловной истины нацелены здесь на нечто кардинально отличное от душевной жизни субъекта и от всего эмпирического мира. Содержание мистического опыта заключается в тяготении человеческого духа к непосредственному общению с Божеством как абсолютной основой всего сущего, причём прямым путём к этой цели все мистики (независимо от характера религии) считают преодоление «феноменальной» стороны своего бытия. Христианский

мистицизм, характеризуясь той же тенденцией, отличается от нехристианского, во-первых, тесной связью мистического опыта с христианским вероучением; во-вторых, персоналистическим воззрением на Божество; в-третьих, пониманием обожения, т. е. преображения человеческой природы, как уподобления своей личности Божественной Ипостаси; в-четвёртых, приданием катарсису характера не столько метафизического отрешения от материального бытия, сколько этического преображения пристрастия к нему; в-пятых, достижением единения с Богом не столько непосредственно, сколько при посредстве Христа-Логоса.

Отечественные религиозные философы отмечали ещё одну черту опытно-мистического познания – его не только объективный, но и всеобщий характер, ибо не только великие мистики, но и обычные люди, стремящиеся к абсолютным ценностям, испытывают его хотя бы единожды в жизни, хотя бы в малой степени. Такое приобщение к Сверхмировому началу обычно свободно от умозаключений, логически доказывающих бытие Бога, так как это бытие становится самоочевидным [6, с. 262].

Необходимо отметить, что опытно-мистическое познание как метод богопознания, познания природы, человека и смысла истории, является традиционным для отечественной философско-богословской культуры и обнаруживает себя на самых ранних её этапах. Так, русская средневековая философия представляет собой внутреннее, интуитивное, мистическое познание сущего, его скрытых глубин, и выражается не в понятиях и определениях, а только «в символе, в образе, посредством воображения и внутренней жизненной подвижности» [5, с. 71].

Особенно традиция опытно-мистического познания укрепилась со времени распространения идей исихазма на Руси и воплотилась в особой форме познания –

«философии сердца». «Видения» Сергия Радонежского – первого отечественного мистика, теоретическое развитие исихазма в сочинениях Нила Сорского, Артемия Троицкого, Максима Грека, Паисия Величковского, утверждение в русском богословии направления, названного «сердечным богословием» (Кирилл Богословский-Платонов, Моисей Антипов-Платонов, Макарий Глухарев, Феофан Говоров-Затворник), способствовали утверждению метода познания, в котором напряжение внутренней жизни создаёт условия, необходимые для постижения божественной реальности.

Мистическое познание понимается не как интеллектуальная процедура, а как скачок в иной порядок, совершающийся в сердце, что вовсе не противопоставляет «сердечное» и интеллектуальное знание, но объединяет их в некую целостность. Эта мысль оказалась близкой русской религиозной философии конца XIX – I половины XX вв.: в сердце человек соприкасается с тем, что недоступно его чувственному и интеллектуальному знанию, но происходит это лишь в единстве ума и сердца. «Сердце», – пишет С.Л. Франк, – не есть, как это часто принято думать, некая отдельная инстанция, противоположная «разуму»; оно есть именно сердцевина целостного всеобъемлющего внутреннего бытия, одним из излучений которого может быть и «разум». Лишь отрешённому, оторвавшемуся от сердцевины «чистому» разуму противостоит «сердце» в качестве всеединства. Для «чистого», т. е. противостоит естественно замкнутого в самом себе разума реальность Божества остаётся недоступной. Поскольку же «разум» черпает свои силы и свой свет из потенции «сердца» и тем обретает возможность трансцендировать за пределы самого себя, – ... он может сопровождать живое уловление Божества, соучаствовать в нём и тем придавать ему ещё большую ясность» [9, с. 460]. П.А. Флоренский, цитируя Евангелие от Матфея:

«Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5; 8), был также убеждён, что сердце является органом для восприятия высшего мира, посредством него созерцается «первозданный корень личности» – София, а через неё – Бог-Любовь.

Несколько ранее необходимость опытно-мистического познания как основы истинной философии доказывал и Вл.С. Соловьёв, обосновывая недостаточность рационального и эмпирического знания. Мышление, по его мнению, должно наполнять своё содержание посредством веры и идеального созерцания, т.е. посредством мистического опыта, ибо для того чтобы наши «природное» (эмпирическое) познание и умозрение имели истинное, объективное значение, «они должны быть поставлены в связь с тем мистическим знанием, которое даёт нам не внешние отношения предмета, а самый предмет в его внутренней связи с нами» [7, с. 737]. Однако Вл. Соловьёв не рассматривал мистический опыт в отрыве от эмпирического и рационального методов, так как, взятый сам по себе, он не образует системы истинной или синтетической философии – того, что философ называет цельным знанием. Мистический опыт, имеющий форму внутренней безусловной уверенности, для наибольшей полноты должен, с одной стороны, подвергаться рефлексии разума, т.е. получить «оправдание логического мышления», а с другой – получить подтверждение со стороны эмпирических фактов.

Истинное знание, таким образом, достигается в синтезе трёх методологических направлений философии – мистицизма, рационализма и эмпиризма. И тем не менее, исходя из основной цели человеческого существования – достижения абсолютной вечной жизни, где философия играет лишь роль средства, – только в истинной религии, в мистическом опыте Вл.С. Соловьёв усматривал возможность соединения человека с Абсолютом посредством осво-

бождения от «внешности», заключая в себе всё и ничего не имея вне себя.

В философии Вл. Соловьёва важно различать мистический и религиозный опыт, где первый означает не связанность интерпретации мистических переживаний рамками конфессионального и богословского порядка. Религиозный опыт, напротив, предполагает интерпретацию переживаний в русле принятой догматической системы, в данном случае – православия. В русской религиозной философии эти два уровня опыта зачастую образуют неразрывное единство, отличаясь большей или меньшей акцентированностью, как это происходит, например, в гносеологических построениях П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова.

Так, П.А. Флоренский переносит акцент на личный религиозный опыт, стараясь извлечь из него всё, что необходимо для его философско-богословской системы. В поиске всецелой вечной Истины философ, как и Вл.С. Соловьёв, ставит вопрос об адекватном методе и приходит к выводу, что к истине можно приблизиться только на пути сближения «разумной интуиции» и созерцания единства бытия сердцем, ибо «бытие истины не выводимо, а лишь показуемо в опыте» [8, с. 144]. Но, в отличие от Вл.С. Соловьёва и философов-интуитивистов, П.А. Флоренский не осуществлял тщательного анализа содержания «личного религиозного опыта», его суждения о нём расплывчаты и, по его собственному признанию, представляют лишь «наброски» мыслей о переживаемых чувствах.

Эти чувства философ описывал как «прозрения, миги и точки духовной полноты – зарницы полного ведения» [8, с. 131], в которых, тем не менее, отчётливо звучит идея Соловьёва об Истине как единстве, достоверном начале, скрывающемся за раздробленным миром. Для постижения этого единства одного разума оказалось недостаточно, так как он, разлагаясь в фор-

ме рассудка в антиномиях, умирает в своём рассудочном бытии, но оживает, освобождаясь от рассудочных преград и раздробленности, обретая способность созерцать укоренённость мира в Боге» [8, с. 323]. Мистический опыт как вершина религиозного опыта понимался П.А. Флоренским, особенно на раннем этапе его творчества, антиномически, в резком противопоставлении рассудку, подчинённому формальной логике: либо узкий «логицизм», либо чистая мистика, полярно противоположные и даже враждебные друг другу. Такой резкий антиномизм, по замечанию С.С. Хоружего, игнорирует «гибкость и многомерность ума, способность его к множеству норм и форм, для которых религия к тому же является не враждебной, а гармонизирующей и преобразующей силой» [10, XV].

Из антиномичности мышления исходил в обосновании мистического опыта и С.Н. Булгаков в «свободном искании истины», которая может быть открыта только в откровении и уже потом получить «философскую обработку». Мистический опыт для философа – не что иное, как «непосредственное переживание Истины» [3, с. 103], при котором преодолевается разделение реального и идеального, субъекта и объекта, и переживание приобретает «субъективно-объективные» черты. Углубляясь в анализ данного переживания, С.Н. Булгаков подчёркивал его индивидуальный характер, данность чувства Бога «не вообще», а именно для конкретного человека. Эта индивидуальность и обеспечивает то многообразие мистического опыта, которое стало предметом специального исследования У. Джемса [4] и которому С.Н. Булгаков посвятил многие страницы в «Свете невечернем».

Анализируя содержание мистического опыта, С.Н. Булгаков был против того, чтобы такой способ богопознания называть «методом», так как, по его убеждению, именно трансцендентность божества, де-

лающая Его бесконечно далёким и чуждым миру, отсекает возможность каких-либо методических путей к Нему: «нет и не может быть никакого «духовного знания», опирающегося на метод, для познания Бога... Ибо перед абсолютным расстоянием, перед бесконечностью, изничтожается всякая конечная величина и всякий путь» [2, с. 25]. Бог есть Чудо и Свобода, всякое же знание есть метод, необходимость, утверждал философ. Поэтому «снисхождение» Бога к человеку, что, собственно, и становится существом мистического опыта, о. Сергей называл «свободным и чудесным актом», что, правда, с его точки зрения, вовсе не отменяет необходимости усилий со стороны человека в «исканиях» Бога.

Мистический опыт как осознание Бога и живой связи с Ним, по мнению философа, становится возможным благодаря «религиозной одарённости» человека, а также существованию «религиозного органа», воспринимающего божество. Основную функцию этого «органа» С.Н. Булгаков видел в способности к молитве, которую он определял как основную форму религиозного достижения единения с божеством. Исходя, с одной стороны, из трансцендентности Бога (Бог вне нас), а с другой – его имманентности миру (Бог в нас), С.Н. Булгаков трактовал призыв к Богу, именование Бога (имяславие) как пересечение двух миров, как трансцендентальное условие молитвы.

По убеждению С.Н. Булгакова, факт молитвы как непрестанного устремления к трансцендентному божеству имманентного сознания должен быть понят и оценен в философском значении. В то же время философ предостерегал от смешения молитвы с её «теософскими суррогатами», такими, как концентрация, медитация, интуиция, имеющими дело «не с Богом, но с миром». И это существенно отличает представления Булгакова о мистическом опыте

от представлений философов-интуитивистов, видевших в мистической интуиции не просто «метод», но некое высшее знание – «метазнание».

Так, из религиозно-философского мирозерцания Н.О. Лосского следует допущение, что в мистическом опыте может содержаться знание как откровение, что ставит обыкновенное чувственное восприятие на один уровень с ясновидением. Основой такого уравнивания, как и у Вл.С. Соловьёва, стал принцип всеединства, исходящий из всеобщей имманентности: знание достигается в равной степени как чувственным восприятием, так и интеллектом, и мистическим, медитативным озарением. Следовательно, любые типы мистического опыта, как, например, ясновидение, становятся такими же источниками информации, как и естествознание.

Возникающая проблема истинности знания не могла не волновать Н.О. Лосского как мыслителя, у которого преобладают рационально-логические методы проверки знания, и заставила его с некоторой осторожностью относиться к трансрациональному познанию. Мистические видения экзальтированных личностей (галлюцинации, духовидение и т. д.), их спонтанность ставят под сомнение достоверность иррационального мистического опыта. Выход философу виделся в исключении иррациональной составляющей опыта и привнесении в него рационального, упорядочивающего элемента: «Великие мистики-философы, – по мнению Н.О. Лосского, – наоборот, обладают повышенной чуткостью к рациональному аспекту бытия. Они выходят в область сверхрационального не только на основании мистической интуиции, но ещё и потому, что строгая последовательность рационального мышления обязывает их восходить в более высокую сферу» [6, с. 281].

Из сочинений этих мистиков (Н.О. Лосский имеет в виду Плотина, Прокла, Ан-

сельма Кентерберийского, Николая Кузанского, Шеллинга, Гегеля, Вл. Соловьёва, П.А. Флоренского и др.), связывающих сверхрациональное с рациональным, с необходимостью следует, что философские системы, в основе которых лежит мистический опыт, есть не собрание бессвязных туманных вещей, но, напротив, эти системы достигают наибольшей степени последовательности в познании мира, так как, согласно Н.О. Лосскому, устраняют бессвязность и пробелы одностороннего рационализма. В данном суждении философ опирался на Гегеля, уравнивавшего мистическое и спекулятивное познание: «мистическое, правда, есть таинственное, однако только для рассудка и притом просто потому, что принцип рассудка есть абстрактное тождество, а мистическое (как равнозначное со спекулятивным) есть конкретное единство тех определений, которые рассудок считает истинными только в их разделении и противоположении... Таким образом, всё разумное следует обозначить вместе с тем как мистическое, чем, однако, сказано лишь то, что оно выходит за пределы рассудка, а вовсе не то, будто оно должно быть рассматриваемо вообще как недоступное мышлению и непонятное» [6, с. 281].

Опираясь на «Ареопагитики», в которых сформулированы основные стадии мистического познания, Н.О. Лосский философски обосновывал последовательность этих стадий с позиции интуитивизма. Первая ступень (подготовительная, очищающая), состоящая в нравственных и аскетических упражнениях, обуздывающих чувственность и порочные страсти, интерпретировалась философом как феноменологическая редукция в её чистом виде, т. е. как снятие «естественной установки» повседневной реальности; вторая ступень (просветление) – молитва и медитация, сосредоточение мысли и воображения на потустороннем Боге – трактовалась как избавление от субъективности, когда

медитирующий воздерживается от всяких суждений о реальности; третья ступень (единение) – как цель предыдущих упражнений, состоит в переживании единства с Богом и обосновывалась Н.О. Лосским как трансцендентально-феноменологическая редукция, очищение «Я», лишение его «мирового» характера и устремление к «чистому потоку сознания», в котором усматривается свёрнутая информация о сущем.

Таким образом, для Н.О. Лосского мистическое познание или мистическая интуиция представляют собой способ переживания божественного, «металогического» бытия в его апофатическом аспекте, т. е. недосказанности, невербализуемости, и «без модусов», без каких бы то ни было определённости и образов. Этим методом, по Н.О. Лосскому, достигается чистое, недифференцированное и экзистенциально достоверное знание.

Достоверность, или истинность, мистического знания обосновывалась Н.О. Лосским вступлением в сознание мистической личности самого металогического бытия либо в феноменальном образе (сенсорные видения), либо «изнутри», в воображении (имагнитивные видения), либо без чувственных образов и невоображаемо (интеллектуальное созерцание). Н.О. Лосский утверждал, что интеллектуальные созерцания как высшая ступень мистического опыта могут быть интерпретированы как прямое влияние металогического бытия на человека, побуждая его сосредоточить внимание на самом трансцендентном, имея при этом в виду его нечувственную сущность или сообщаемое из этой сферы нечувственное содержание истины. В этом влиянии трансцендентного бытия философ усматривал проявление символического реализма, ибо многие видения и созерцания содержат в себе выражение таких истин и сторон этого бытия, которые не могут быть даны в образе иначе, как символически, через опосредующие сенсорные

или имагнитивные эффекты. Н.О. Лосский сомневался в их субъективном происхождении, но оценивал их как реальные символы, символические явления металогического бытия, как индивидуальные акты коммуникации человека с трансцендентным, «опредмеченным в соматических имажинациях». В этом случае оно становится сопричастным природному миру как видимый облик мира божественного, давая мистической личности, с одной стороны, «утешение, подкрепление, поучение», а с другой – через это же лицо – и «откровение всему миру (например, через библейских пророков)» [6, с. 279].

Однако, с точки зрения Н.О. Лосского, мистическая интуиция как метод успешно реализует себя в познании не только божественного, но и человеческого начала: предметом мистического познания становится и человеческое «я», трактуемое философом, с одной стороны, как начало металогическое, а с другой – как обладающее всей полнотой всеединства. Гносеологическая задача в данном случае сводится Н.О. Лосским к проникновению в субстанциональное содержание «я», открытию его сверхкачественной креативной потенции, и решается путём выхода из феноменального бытия и приобщения к божественному началу. В результате такого приобщения восстанавливается «целостность духа», утрачиваемая в повседневном эмпирическом бытии. В результате мистическая интуиция открывает не только выразимые в понятиях и доступные интеллектуальной интуиции аспекты «я» (сверхвременность, сверхпространственность, способность обладать качествами), но также ведёт к раскрытию таких потенций, которые делают его способными к свободе и творчеству.

Здесь мистическое познание подходит к апофатическому аспекту бытия, которое не выразимо в понятиях и может быть обозначено только именем собственным, данным в символической форме мифа.

Полученное таким образом знание имеет «свёрнутый» характер, являя собой «слепок» с реальности, не подверженный словесному описанию. Однако потребность в идентификации сущности заставляет субъекта облекать свой мистический опыт в оболочку конкретной социокультурной традиции, преломляя этот опыт в символическом мифе, представляя знание в чудесном образе, нерациональном сюжете бытия. В этом, по мнению Н.О. Лосского, кроется относительность мистического познания.

Итак, исходя из недостаточности традиционного гносеологического арсенала, представленного в философии и концептуальном богословии, отечественные мыслители обратились к мистической традиции с её апофатическим познанием («учёным незнанием»), что в значительной степени приблизило их к святоотеческому пониманию православного энергетизма. Именно в учениях, обосновывающих апофатический принцип познания, что в совокупности с катафатическим познанием формирует принцип символического реализма, в русской философии наиболее отчётливо проявляются элементы энергийной методологии, и именно в области апофатического и символическо-реалистического познания отечественные мыслители наиболее всего приблизились к решению своей основной задачи – построению философского знания на основе православного опыта.

Основная задача, в свою очередь, конструирует методы своего решения, поэтому на первый план в отечественной религиозно-философской мысли выходят феноменологический, экзистенциальный и

опытно-мистический методы, посредством которых, так или иначе, осуществляется проникновение в «неизвестное запредельное», ведущее, в свою очередь, к непосредственному осознанию единства трансцендентного и имманентного бытия. И если феноменологический метод в большей степени отвечает запросам философии единства, то опытно-мистическое познание выводит русскую философию в сферу православного энергетизма, что, правда, не мешало отечественным мыслителям осуществлять синтез этих методов.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бондарева Я.В. Феноменологический и экзистенциальный методы русской религиозной философии // Электронный ж-л «Вестник МГОУ». – 2011. – № 4. – С. 123-129. – URL: http://vestnik-mgou.ru/vipuski/2011_4/stati/filosofiya/bondareva.html (дата обращения: 12.10.2012).
2. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 414 с.
3. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Наука, 1990. – 416 с.
4. Джемс У. Многообразие религиозного опыта // Русская мысль. – М., 1910. – 960 с.
5. Лосев А.Ф. Русская философия. – Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1991. – 592 с.
6. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: Республика, 1995. – 400 с.
7. Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – 896 с.
8. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. В 2-х т. – Т. 1. – М.: Правда, 1990. – 492 с.
9. Франк С.Л. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – 560 с.
10. Хоружий С.С. О философии священника П. Флоренского // Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. В 2-х т. – Т. 1. – М.: Правда, 1990. – 492 с.

УДК 1 (092)

Курабцев В.А.

Московский государственный областной университет

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА И БЛАГО

V. Kurabtsev

Moscow Stat Regional University

ONTOLOGICAL ASPECT OF PLATO'S PHILOSOPHY AND THE IDEA OF THE GOOD

Аннотация. В статье анализируются черты онтологического аспекта философии Платона и Блага. Обращение Платона к идеальному Благутало логическим продолжением его духовных и философских исканий. Гуманистический характер Платона проявляется в признании абсолютных ценностей, стоящих выше эгоистических интересов индивида и группы. Статья содержит описание природы Блага и философии Платона. Рассматривается генезис принципа Блага как методологической основы философии Платона, как базового принципа, имеющего не только онтологический аспект. Подчеркивается необходимость радикального переосмысления ценностных установок современной цивилизации.

Ключевые слова: онтологический аспект философии Платона, Благо, духовные искания Платона, абсолютные ценности, социальная трансформация государства.

Abstract. The article studies the features of ontological aspect Plato's philosophy and the idea of the Good. Plato's reference to the ideal Good became logical continuation of his spiritual and philosophical searches. Plato's humanistic character reveals itself in recognition of absolute values standing above egoistical interests of individual and group. The author describes the nature of Good and philosophy of Plato and considers the genesis of the principle of Good as methodological base of Plato's philosophy possessing something more than ontological aspect. The need of radical rethinking of the values of modern civilization is particularly stressed.

Key words: ontological aspect of Plato's philosophy, the Good, spiritual searches of Plato, absolute values, social transformation of state.

Величественными Идеями и таинственным Благом вовсе не исчерпываются главные метафизические прозрения Платона.

Он открыл целый ряд «ипостасей» сущего – Единое, Число, Ум, Мировую Душу и другие. И расположил их в сложной *метафизической иерархии* (от $\delta\upsilon$, Единого, до $\mu\eta\ \delta\upsilon$, материи). Он выстроил также *политеистическую (или пантеистическую) иерархию* мира, начиная с верховного бога Демиурга. И всё названное *в разной мере бытийственно*.

«Наивысшая интегральность всего сущего» (согласно А.Ф. Лосеву) в философии Платона достигается в **Первоедином (Едином)**, частый синоним которого — **Благо** (чаще трактуется как **Идея Блага**, $\acute{\iota}\delta\epsilon\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon$). Далее следует **Число** – «между Единым и Умом, как арифметическое число – между Умом и чувственностью» [2, с. 605]. **Единое** порождает **Идею (Эйдос)** – **сверху и снизу**. А также, через Число, порождает **Ум**. Ум, через «Идею снизу», переходит в своё инобытие – **Мировую Душу**, в которой лик «Идеи снизу» становится **Парадигмой, Демиургией**. Особый, «идеальный предел всех творческих актов демиурга» [1, с. 660], или Демиургии, – **София**. Завершается творение переходом

Души в ещё более чувственное и телесное – **Космос**. Творение разворачивается при участии небытийственной **материи**.

Боги и божества в философии Платона – скорее нечто дополнительное, посредники в его метафизической иерархии. Однако философ порой называет «божествами» и Единое, Благо, Ум, Мировую Душу.

Поиск бытия – основное занятие философа всех периодов творчества. И *основная интуиция Платона – бытие может быть связано только с Благом, трудноразличимым в силу «ослепительного блеска этой области»*. В «Софисте» философ, размышляя о божественной «идее бытия», именно так и говорит: идею бытия «нелегко различить из-за ослепительного блеска этой области» (*Софист*, 254 ab) [3, т. 2]. Очень вероятно, что эта интуиция – интуиция благого Бога, но на несоответствующем уровне, уровне *античного умозрения*.

В «Пармениде» философ тоже пишет о бытии – о непознаваемых, единых и тождественных **Идеях**, которые являются «образцами» вещей (а вещи – «подобия» идей). *Идеи – только благие* (Идеи Прекрасного, Справедливости, Благоразумия и т. д.) *и нейтральные* (Идеи стола, собаки и т. д.). Неблагих Идеи в потустороннем мире нет.

В этом же диалоге философ пишет о существовании **Единого**, которое **вне времени, пространства, чувственного восприятия, имени, слова, знания, мнения**. Если есть Единое, говорит Платон, то есть и его бытие, а тогда есть «2». *И есть все остальные числа, причастные к бытию и полагающие «бесконечную множественность существующего»* (*Парменид*, 144 a) [3, т. 2]. Другими словами, концепция Единого производит из самой себя все числа, а из наличия чисел – всё многообразие существующего.

Без Единого мыслить многое нельзя, поскольку тогда не будет существовать существующее. Единое (а оно у Платона, в том числе, тождественно Богу, Благу!) – **изна-**

чально («из всего, имеющего число, единое возникло первым» (*Парменид*, 153 a) – цит. по: [1, с. 389]). И оно – **вечно**, то есть не существовало, не существует и не будет существовать во времени.

Идея Блага – чаще всего синоним Единого. В ранних диалогах Платон уже касается этого прафеномена. Например, в «Лисиде» он предполагает, что «благо родственно всему» (*Лисид*, 222 c) [3, т. 2]. А в «Горгии» – что «у всех действий цель одна – благо», ради которого нужно делать всё (*Горгий*, 499 e–500 a) [3, т. 2]. Другими словами, Благо является всепорождающей парадигмой **и родственно абсолютно всему, присутствует** во всём, а также служит в качестве **высшей, недостижимой цели** для всего существующего.

В зрелых диалогах Платона (80-60-е годы IV в. до н. э.) Благо ещё яснее позиционируется как *вечное бытие*, которое стремится познать и к которому стремится приблизиться или даже *убежать* каждый человек, любящий мудрость.

Например, в «Пире» Благо высвечивается в разных формах Логоса: это **«только хорошее»** (*Пир*, 205 e) [3, т. 2]; **«прекрасное»; основа счастья и любви**. «... Счастливые счастливы потому, что обладают благом» (*Пир*, 205 a) [3, т. 2, с. 115]. Другими словами, счастливые достигли личной или коллективной укоренённости в вышнем Благе, со-гласны с ним.

Любовь – это тоже обретение первично любовного (proton philon), что родом из Блага. Высшие проявления любви настолько грандиозны, что Платон спрашивает: «... Любовь не что иное, как любовь к вечному обладанию благом?» (*выделено нами. – В.К.*) (*Пир*, 206 a) [3, т. 2, с. 116]. Кроме того, «любовь – это стремление и к бессмертию (*выделено нами. — В.К.*)» (*Пир*, 207 a) [3, т. 2]. Любящий прекрасное может в конце пути увидеть вечное прекрасное, **«Прекрасное само по себе»**. Созерцая это прекрасное, он породит в себе истинную

добродетель, ему достанется «в удел любовь богов», и, в конце концов, он окажется бессмертным. Словом, любовь к Прекрасному – это также прямой путь к **спасению**.

С Благом – через любовь – связано также **творчество** человека: любящие «должны родить в прекрасном как телесно, так и духовно» (*Пир*, 206 b) [3, т. 2, с. 116]. Это значит «родить» и новых хороших людей, и новые хорошие книги, законы, полезные мысли и т. д.

Благо столь прекрасно по сравнению с этим полубытийственным миром, что любящий мудрость не может не мечтать **о побеге «отсюда» «туда»**. «Бегство – это посильное уподобление богу, а уподобиться богу – значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым» (*Теэтет*, 176 ab) [3, т. 2, с. 232]. Словом, значит *жить иначе, чем все, жить в ином мире, в мире Блага*. А после смерти *улететь* в этот прекрасный и благой мир. Эти идеи Платона перекликаются с христианским мировоззрением.

В позднем периоде творчества (50-е гг. IV в. до н. э. – 347 г. до н. э.) концепция субстанциальности Блага получает дальнейшее развитие.

В мифе о пещере (*Государство*, VII) Платон говорит: «Итак, вот что мне видится: в том, что познаваемо, **идея блага – это предел, и она с трудом различима**, но стоит только её там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно **она – причина всего правильного и прекрасного** (выделено нами. – В.К.)» [3, т. 3]. И от идеи блага зависят истина и разумение, частная и общественная жизнь и деятельность, счастье и смысл жизни.

Философ полагал, что «все ищут подлинного блага»: «К благу стремится любая душа и ради него всё совершает; она предчувствует, что есть нечто такое, но ей трудно и не хватает сил понять, в чём же оно состоит» (*Государство*, VI, 505 de) [3, т. 3, с. 287].

Предчувствие Блага – это предчувствие благой Высшей Силы и «самого важного знания». Без этого знания, даже с обилием других полезных знаний, «ничто не послужит нам на пользу» (*Государство*, VI, 505 a) [3, т. 3, с. 287], так как человек не будет знать, **что такое Космос и он сам, ради чего и как ему жить, что ценить, а что не ценить**.

Конечно, это борьба с Хаосом. Не есть ли это также борьба Платона с беспощадно всё отмеривающей мощной Ананке (Необходимостью)? Или здесь начало классического понимания свободы – как «осознанной Необходимости»? А может быть, здесь некое предощущение Платоном всемогущества живого Господа Бога? Или это только ослепительная *Идея* Блага, столь универсально определяющая судьбы людей и мира? Причём она «считается» с Ананке. Вспомним: *Космос произошёл из Ума и Необходимости*.

Все познаваемые вещи познаются «... **лишь благодаря благу, ... оно даёт им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой** (выделено нами. – В.К.)» (*Государство*, VI, 509 b) [3, т. 3, с. 291]. Здесь тоже можно ощутить переключку мыслей Платона с апофатическим богословием – например, св. Дионисия Ареопагита. И в этом суждении Платона уже как бы и нет места *Ананке*.

Только «философская натура... родственна наивысшему благу» (*Государство*, VI, 501 d) [3, т. 3]. Только она видит *два реальнейших мира* – «зримый и умопостигаемый», поднимаясь от образов вещей к идеям вещей и, при помощи идей, к высшей Начальной и беспредпосылочной Идее (Благу).

Эта Идея проявляет ум человека, придаёт вещам (и человеку) истинность, даёт существование другим сверхъестественным идеям. Так земное Солнце придаёт всему и

видимость, и рождение, и рост, и питание, и становление (γένεσις).

Благо – это вечное, почти невидимое, «полное порядка и смысла» бытие. Пособием для его изучения, как полагал Платон, служит прекрасный узор звёзд, гармоничная музыка. Улавливается оно «красотой, соразмерностью и истиной» (Филеб, 65 а) [3, т. 3, с. 75]. Несмотря на переключку с христианским богословием, в этих акцентах Платона удивляет некая *бездушность* видения. Как полагал А.Ф. Лосев, *видится некая вселенская прекрасная Скульптура, а не живой и милостивый Господь*.

В «Тимее» Платон, как бы забывая об идее Блага или отождествляя её с Богом-творцом, уже говорит о **благом и вечном Демиурге, Уме-Демиурге**, пожелавшем создать подобный себе, прекрасный и совершенный космос. Возникновение всех вещей – это *приращение первоначала*, которое, в конце концов, *оставаясь бытием, становится осязательным бытием* (например, Мировая Душа).

В «Законах» философ, не сомневаясь в существовании множества богов и доказывая это, пишет о **заботливом и всеустро-яющем Боге**, который имеет «в виду спасение и добродетель целого». «...Всё, что возникло, возникает ради всего в целом, с тем чтобы осуществилось присущее жизни целого блаженное бытие, и бытие это возникает не ради тебя, а, наоборот, ты ради него» (Законы, X, 903 с) [3, т. 4, с. 365]. Здесь тоже очевиден антиперсоналистический выбор Платона не человеческой свободы, жизни, самореализации, личного счастья, а общего и блаженного Целого, далёкого Целого.

И здесь, вероятно, начинается свой долгий философский путь концепция блаженно-го Всеединства, а также Богочеловечества. И подобная концепция лишь очень отдалённо перекликается с Откровением о Небесном Иерусалиме св. Иоанна Богослова. Ведь Платон настолько идеалист, что у него

всё становится добродетельным и всё спасается. Величайшая утопия и философский соблазн!

В «Послезаконии» Платон по поводу божественного предположил ещё и следующее: *высший и благой бог – это Небо, Космос, Олимп, который дал людям число, разумность и другие блага* [3, т. 4].

Подлинное, устойчивое бытие в «Законах» связывается также с осязательным первоначалом, с первопричиной и перво-движением, с тем, «что движет само себя» (Законы, X, 895 b) [3, т. 4]. И это самодвижущееся, наиболее древнее и сильное – *душа*, которую можно назвать **Мировой Душой**. Она – причина блага и зла, удовольствия и страдания и всех других противоположностей. Она «правит всем, что есть на небе, на земле и на море» с помощью «желания, усмотрения, заботы, совета, ... любви и ненависти» (Законы, X, 896 e–897 a) [3, т. 4]. У души – божественный Ум, и она «пестует всё и ведёт к истине и блаженству» (Законы, X, 897 b) [3, т. 4].

Платон в поиске, Платон неточен, колеблется, предполагает разное, потому что ищет и хочет связать свою философскую концепцию с эллинским язычеством, в целом с религиозностью, с жизнью и мировоззрением человека «большинства».

Он говорит о множестве невидимых и только умопостигаемых душ – человека, Солнца, мёртвых людей – и заключает: **эти души нужно признать божествами**. То есть «все полно богов» (Законы, X, 899 b) [3, т. 4], которые «всеблагие» и в высшей степени имеют «попечение обо всём». И вскоре после этого философ с «богов» незаметно переходит на «бога», который устроит «всеобщее становление».

Таким образом, согласно Платону, благой «Ум-Демиург» устроил Ум в Мировой Душе, а Душу – в душах и телах всей прекраснейшей и наилучшей Вселенной. Так родился **Космос** – «из сочетания ума и необходимости», но *с превосходством Ума*

(Тимей, 48 а) [3, т. 3, с. 450]. Выходит, что в поздних работах философ *Единое, Идею Блага перевёл на религиозный язык и назвал «Богом», «Демииургом», «Умом-Демииургом»*. Или тут дело в действительной эволюции Платона от метафизики к богословию? Что, кстати, более очевидно произошло с его последователем – неоплатоником Плотинном.

И Космос оказался совершенной сферой и живым, «блаженным богом», с умом, упорядоченной душой и жизнью по божественному провидению. То есть **Космос «Тимея» – бытийствен.**

Бытийственна и умная душа человека, когда она, соприкасаясь с вещью, выражает себя в слове (Логосе). «Это слово, безгласно и беззвучно изрекаемое, в самодвижущемся [космосе], одинаково истинно, имеет ли оно отношение к иному или к тождественному» (Тимей, 37 b) [3, т. 3, с. 439]. Если изрекается слово о чувственном – будет истинное мнение, если о мыслимой вещи – осуществляются ум и знание. *Логос*, в понимании Платона, – **это истинное, благое и бытийственное слово о вещи. Касание Единого, Блага.**

Дальнейшая благая иерархия сущего, как полагал философ, такова. В «Послезаконии» он называет **первых богов (это звёзды)**, ниже определяет **даймонов**, «воздушное племя» (Послезаконие, 984 e) [3, т. 4]. Даймоны – искусные посредники между богами и людьми; толкователи, которых надо почитать молитвами «за их благие вещания» (вспомним сократовского даймона).

Ясно, что Платон, скорее всего, имел религиозный опыт, касающийся понимания Ангелов и демонов, но в то же время не смог его дифференцировать, отделить в своих описаниях Ангелов от демонов.

Ещё ниже в благой бытийственной иерархии Платона оказываются **лучшие из людей – настоящие философы, а также нравственно и религиозно чистые люди.**

У всех у них господствует в душе идея о высшем Благе, что делает их порядочными, а их жизнь – наилучшей.

И только теперь станут понятными слова Платона по поводу своей детской любви к Гомеру: «Однако нельзя ценить человека больше, чем истину...» (Государство, X, 595 bc) [3, т. 3]. Иными словами, нельзя восхищаться человеком только потому, что он – живой человек, со своими радостями и печалью, успехами и ошибками, добром и злом. *Не светское человеколюбие, не человек – превыше всего, а святые истины и Святой Бог* (говоря языком христианства).

В связи с этим Платон рассуждает также о двух родах бытийственных благ – **человеческих, меньших благах и божественных благах**. Человеческие – это «**здоровье**, затем идёт **красота**, на третьем месте – **сила** в беге и в остальных **телесных движениях**, на четвёртом – **богатство**, но не слепое, а зоркое, спутник разумности (выделено нами. – В.К.)» (Законы, I, 631 bcd) [3, т. 4].

Из **божественных благ** главное – **разумение**, затем **здоровое состояние души**, «из их смешения с мужеством возникает третье благо – **справедливость**; четвёртое благо – **мужество** (выделено нами. – В.К.)» (Законы, I, 631 bcd) [3, т. 4, с. 78].

Человеческие блага направлены на божественные, а те устремлены к высшему Разуму. Разумение первично по ряду причин, но основная из них такова: только разум позволяет понять – *в каком отношении* справедливость и красота суть благо.

Доброе душевное состояние лучших людей обуславливает и наилучшее состояние их тела. Их жизнь оказывается подлинным становлением, то есть становлением ради благого бытия. Платон в «Филебе» даже делает уступку извечному человеческому гедонизму *удовольствия*, которому он отказывает в становлении к благому бытию. Однако *если удовольствия смешиваются с разумением*, то они тоже становятся благом. Другими словами, удовольствия долж-

ны соответствовать «красоте, соразмерности и истине» (*Филеб*, 65 а) [3, т. 3, с. 75]. Боги тоже привнесли благие удовольствия для передышки людей от их трудов и исправления недостатков воспитания – это празднества, связанные с Музами, Аполлоном и Дионисом.

Высшие удовольствия – это *чистые удовольствия*, то есть не связанные со страданиями. Это удовольствия от красивых красок, очертаний, запахов, звуков и другого. Велика воспитательная роль несущего благообразие музыкального искусства; в высшей степени привлекательна нравственная красота человека в сочетании с его прекрасной внешностью. Простота (в еде, жизни) выше разрушительной «пестроты».

Благого (и желанного) человека Платон изображает в образе людей с гор, уцелевших после потоков, – и они благородны, дружелюбны, простодушны, без хитрости. Благое и прекрасное, как полагал философ, нужно воспитывать в детях, строя в них, как кораблестроители строят корабли, *образ человека со светлым душевным складом*. Законодательно вводить в общую жизнь эллинов полезные нормы, например, такую: никогда никого не обижать. Все эллины должны понимать, что следует ненавидеть и что следует любить.

Платон позднего периода стал, так сказать, слишком обыденно полагать, что люди хотят именно такой жизни – в которой много удовольствий, мало страданий и много того, «что нам мило» (*Законы*, V, 733 d) [3, т. 4]. Это и есть благое направление жизни, согласно Платону, – направление, в котором есть место и недобровольному, но желательному согласно закону. Только такая жизнь приводит человека к *счастью* – на основе «*милого, приятного, благого и прекрасного*» (*курсив наш. – В.К.*)» (*Законы*, V, 733 de) [3, т. 4].

Следуя своей концепции Блага, Платон предлагал также в «Государстве» модель **бытийственного идеального государства**,

в котором торжествует мудрость, мужество, рассудительность и справедливость. Его умозрительная предположительность очевидна: философ говорит – «но *быть может, есть на небе*» (*курсив наш. – В.К.*) его образец» (*Государство*, IX, 592 b) [3, т. 3].

В вопросе этого бытийственного государства Платон явно переходит разумные границы и высказывается весьма радикально: например, благо стражей предполагает лишение их частной собственности, жилищ, земли, личных жён и детей, свободного передвижения и другого. Он мечтает «заставить всех» всегда «выражать как можно более одинаковые взгляды» на благое, справедливое, дурное и позорное (*Законы*, II, 664 a) [3, т. 4]. Эти «одинаковые» взгляды касаются не только рассуждений, но также песен и сказаний. В духе рабовладельческой этики Платон допускал убийство рабовладельцем своего раба, после которого убийце достаточно для избавления от вины очиститься. Однако *в целом социальное благо философа в «Законах» более разумно и умеренно, нежели в «Государстве»*: он противник гомосексуализма и незаконных связей мужей; противник нечестного богатства и роскоши. Богатство должно быть скромным и честным, с тратами на прекрасные дела. Благо государства тоже связано с отсутствием чрезмерной бедности и чрезмерного богатства, а также с наличием четырёх классов в зависимости от величины имущества.

В «Законах» Платон наиболее близок к Аристотелю. Он гораздо ближе к «действительной жизни» и земному человеку, для которого главные вещи – не божественные, а человеческие, то есть «удовольствия, страдания, вожеления» (*Законы*, V, 732 e) [3, т. 4]. Наилучшей жизнью он признал жизнь наиприятнейшую, но с *большим «тоталитарным» (или «коммунистическим»)* креном, в отличие от Аристотеля.

Таким образом, концепция Платона – это **концепция благого Универсума** – от

благого Единого и до благих даймонов и отдельных благих людей. В конце концов всё становится добродетельным и спасается в «блаженном бытии» Целого.

Благая Природа временно противостоит полублагим Культуре, государству, людям и ждёт, с помощью богов, их исправления. Космос, на период становления к Бытию, противостоит “хаосокосмосу” человека и всего человеческого.

И при этом сам же Платон указывает на *противоречивость* своей концепции:

1) пишет об аморальном поведении бессмертных богов, о котором нельзя говорить воспитанникам, о проблемах молитвы, когда она может быть принята Зевсом, но встретит активное противодействие других богов;

2) о страшных потопах древности, когда погибали все, за исключением жителей гор, о гибели могучей Атлантиды и других катаклизмах;

3) о неблагоприятных местностях и странах, причём с немилостивыми даймонами;

4) о зле и неподатливости человеческой природы, когда нет надежды, что отдельные люди исправятся;

5) о непобедимости мирового зла;

6) о вечной и непримиримой войне – между государствами, отдельными людьми и в самом человеке.

В ходе своей жизни он несколько раз терпел фиаско в попытках исправить сира-

кузских тиранов и построить на Сицилии «царствие небесное» – идеальный полис Правды. В конце концов, в поздних «Законах» он почти сдался древнегреческому обывателю, принижая свои Идеи до «милого и приятного».

Но Платон нам дорог не своими *немощами*, а своей **борьбой против Хаоса**. Борьбой за утверждение благого, космического Бытия в человеке, обществе и государстве. И, очевидно, современная цивилизация весьма далека от этого Бытия. Поэтому Платон, и тем более живые христианские истины, актуальны и спасительны.

А Платон начинал и по-своему обосновывал эту трагическую борьбу за Благо. Он учил добродетели, правде и вере в Бога, надежде на Бога («что бог уменьшит трудности» (*Законы*, V, 732 d) [3, т. 4]), любви к Богу (Благу) и благообразию, даже в тяжёлых ситуациях. “Во главе всех благ как для богов, так и для людей стоит **правда** (*выделено нами. – В.К.*)” (*Законы*, V, 730 c) [3, т. 4] – как знак необходимых и желанных **Истины, Красоты и Добра**.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. – М.: АСТ, 2000. – 404 с.
2. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 696 с.
3. Платон. Собр. соч. в 4-х т. – М.: Мысль, 1993-1994. – Т. 2 (678 с.); 3 (654 с.); 4 (830 с.).

РАЗДЕЛ II. ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

УДК 130.2, 165.3, 165.4

Бахтин М.В.

*Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена
(г. Санкт-Петербург)*

ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ И ВРЕМЯ ПОСТМОДЕРНА

M. Bakhtin

Hertzen Russian State Pedagogical University (St. Petersburg)

HISTORICAL CONSCIOUSNESS AND POSTMODERN TIME

Аннотация. В статье анализируются черты современного исторического сознания, определённые временем постмодерна и постмодернистской критикой классического историзма. Изложена точка зрения автора на концепцию Ф. Анкерсмита. Сформулирован вывод о том, что современное историческое сознание действует в двух модусах – теоретическом и практическом: первый получен в ходе постмодернистской критики историзма, во втором проявляется обновлённый историзм, сделавший постмодернистскую критику постоянной формой своего ограничения.

Ключевые слова: историческое сознание, историзм, постмодерн, конец истории, смысл бытия человека.

Abstract. The article discusses the features of historical consciousness determined by postmodern time and postmodernist criticism of classical historicism. The concept of F. Ankersmit is debated. It is argued, that contemporary historical consciousness acts in two modes – theoretical and practical. The first one was produced in the process of postmodernist criticism development, in the second one the renovated historicism reemerges, which has turned postmodernist criticism into a persistent form of its own limitation.

Key words: historical consciousness, historicism, postmodern, the end of history, sense of human existence.

Когда в конце 70-х гг. прошлого века Жак-Франсуа Лиотар определил послевоенную эпоху как время постмодерна, или постсовременности, возник вопрос и о конце истории. Сам термин «постсовременность» звучит неожиданно, но лишь до тех пор, пока не проясняется различие между психофизическим временным началом и временем историческим. В последнем смысле современность – это мир, данный во временном модусе настоящего и наделённый смыслом и целью, которые позволят установить его причинные

связи с прошлым и будущим. Сама история есть знание об определяемых некоторыми смыслом и целью трансформациях современности вслед за ходом времени. Конец истории наступает тогда, когда однажды современность не формируется, т. е. когда вновь обнаруженное в настоящем состояние мира оказывается выпавшим из смыслового целого и из связи с прошлым и будущим. Утверждение о конце истории остро ставит вопрос о смысле бытия человека и человечества. Но что выступает в роли основания для постановки такого вопроса? Принадлежит ли сам этот вопрос какой-либо современности, т. е. историчен ли он? И что делает для нас понятной проблему конца истории, убеждает нас в необходимости вернуться к поискам смысла и цели?

Если время постмодерна – это социокультурная ситуация, то постмодернизм – это интеллектуальное течение, предполагающее принятие концепции постмодерна в качестве основы для понимания современной культуры. Ниже мы попытаемся показать, что постмодернистская критика и разоблачение историзма имеют лишь ограниченные последствия для функционирования исторического сознания, которое, продолжая действовать в русле поиска нарратива, включает в свой предмет теоретические установки, дискурс и практику самой постмодернистской критики. Понимая постмодернизм как социокультурную ситуацию и следуя в этом за Лиотаром, мы представим возражения против точки зрения Франклина Анкерсмита, который видит в современном постмодернизме черты радикализованного историзма [1, с. 307–397]. Это позволит в итоге дать характеристику современному историческому сознанию, т. е. историческому сознанию времени постмодерна, в его отношении к постмодернизму.

Концепция Анкерсмита относится к сфере эпистемологии истории, что сближает её

с книгой Лиотара «Ситуация постмодерна» (1979 г.) [4, с. 124], сюжетная линия которой определена проблемой социокультурного статуса знания. Книга Лиотара породила как новый философский дискурс, так и продолжающуюся до сих пор дискуссию о современном состоянии культуры. С того момента, когда термин «постмодерн» прозвучал в полную силу, появилось огромное количество произведений литературы и искусства, сочинений по философии, истории, культурологии, литературоведению и иным гуманитарным наукам, в которых исследуются черты постмодерна и которые предполагают знакомство с этим понятием [15, с. 156]. Вследствие этого, по мнению многих, ситуация постмодерна успела уже перейти в ситуацию пост-постмодерна. Эти рефлексии постмодернизма для эпистемологии истории отступают на второй план, а важным становится обозначенный в работе Лиотара подход к функционированию знания в системе отношений человека, общества и государства, центральными понятиями которого являются понятия языка, власти и нарратива.

Пафос развёрнутой постмодернизмом критики культуры можно охарактеризовать как пафос разоблачения. Происходит оно сразу в двух отношениях. Центральным является разоблачение мифов и идеологий власти – господствующих нарративов или метанарративов, которые «определяют, что имеет право говорить и делаться в культуре» [4, с. 61], т. е. составляют условие принятия и функционирования любого знания. Формы представления метанарративов различны: мифология, религиозное учение, философская или социально-историческая теория, политическая, классовая, национальная, религиозная идеология, кодифицированная система поведения и коммуникации – всё это оболочки, в которые может быть облечён доминирующий смысловой конструкт эпохи. Источники господствующих нарративов – люди, со-

общества или институты, претендующие на власть или осуществляющие её.

Сама нарративность для Лиотара – фундаментальная и, по-видимому, неустранимая черта культуры: «нельзя... исключить, что обращение к нарративу неизбежно; по крайней мере, настолько, насколько языковая игра науки стремится к истинности своих высказываний, но не имеет возможности легитимировать её собственными средствами. В этом случае следовало бы признать потребность в неприводимой истории, которую ещё нужно осмыслить, например, так, как мы уже это наметили, т. е. не как потребность что-то вспомнить или заглянуть в будущее (потребность в историзме, потребность расставить акценты), но, напротив, как потребность забыть (потребность в *metrum*)» [4, с. 72]. Эту точку зрения поддерживает, хотя и на других основаниях, социальный психолог Кеннет Герген: «нарратив даёт нам моральную идентичность с соответствующим сообществом» и на основе того, «как мы достигаем смысла добра в современной жизни, определяет предструктуру осмысленности, в которой мы определяем своё коллективное будущее» [13, с. 199–200]. Основополагающий статус нарратива объясняет, почему в центре внимания для Лиотара оказываются вопросы дискурсивного взаимодействия и языковой прагматики. Если наррация есть главная форма существования смысла и источник легитимации знания, то свойства наррации как коммуникативного феномена определяют то, как этот смысл будет функционировать в культуре.

Отсюда совершается переход к борьбе за право владеть метанарративом. В новое время эта борьба достигает невиданных масштабов, что связано с эмансипацией масс, с борьбой личностей, классов, народов и наций за свою автономию и за свои права. Легитимировать знание и определять ход социальной практики – это две стороны социальной власти, так что суть

нарративного знания можно определить как удержание вместе знания о фактах и переходящего в практику знания о должном [4, с. 78]. Таким образом, эпистемологическая задача становится политической.

Классическая и модернистская модели отношения власти к знанию предполагают, что власть, опираясь на господствующий нарратив, контролирует знание, регулирует его производство и использует его как ресурс. Так, одним из основных метанарративов нового времени был историзм – установка, согласно которой все явления жизни вплетены в универсальную взаимосвязь, в историю, согласно законам которой человечество развивается и которые доступны познанию и пониманию. Углубляя своё историческое знание, человечество в конечном счёте получит возможность эффективно управлять своим развитием, каждый раз делая шаг к более совершенному. Так, в рамках установки историзма получают смысл концепты «прогресс» и «гуманизм». Время постмодерна наступает для европейской культуры в эпоху кризиса первой половины XX в. и приводит к осязаемому упадку историзма, делегитимации ценностей, социальных институтов и знания. Если в теоретическом отношении осуществлённая с различных позиций критика классического историзма и основанной на нём культуры добивается полного и окончательного его разоблачения, то в практической сфере утрата знанием и властью старой легитимации компенсируется инерционностью общества как очень сложной системы отношений. Нельзя не согласиться с Освальдом Шпенглером, что институциональные связи оказались устойчивее ценностей. Более того, к середине XX в. старые господствующие нарративы получили замену в лице демонстративно ценностно-нейтральных «технократических» категорий эффективности, равновесия, консенсуса и т. п. [4, с. 149–150]. Оказалось, что институты на-

уки, техники, производства, социальной организации способны предложить обществу в качестве ориентиров стабильное развитие их самих как условие постоянного улучшения жизни большинства. В этот момент разрушение старого порядка становится необратимым, поскольку исчезает сама функция метанарратива. Для исторического знания как знания центрального среди «наук о духе» исчезновение господствующего нарратива тем более фатально, что само это знание было и остаётся генератором метанарративов.

С этим связан второй аспект критики знания – достигаемая в ситуации постмодерна степень его рефлексии. Историческое сознание современности, как совокупность всех форм присутствия исторического в культуре, включает в себя и рефлексивное сознание своих собственных актов. Оно охватывает как хорошо детерминированные шаги получения знания, так и герменевтическое движение: перед нами искушённое и просвещённое сознание, понимающее свои границы и возможности, видящее альтернативы своим интерпретативным установкам в установках других людей и групп. Значимость исторического знания для социальной практики подвергается теперь сомнению не только в связи с разрушением господствующего нарратива классического гуманизма, для которого именно историческое знание давало основание для самоидентификации, но и потому, что эпистемологический статус его результатов несравним со статусом результатов социальных, естественных и точных наук. В известной степени современное историческое сознание целиком ставится под сомнение как ложное. Это сомнение порождается постмодернистской критикой историзма и затрагивает теоретические основания доверия историческому сознанию. Отказ в таком доверии приводит к его замыканию внутри бесконечного герменевтического движения, к

отказу от любых притязаний определять практику. Напротив, пренебрежение критикой сохраняет практическую значимость исторического сознания, но обличает уход из сферы «чистого духа», профанирует его. В таком профанированном историческом сознании продолжают жить остатки или подобия господствующих нарративов прошлого, в нём влиятельны технократические категории постмодерна. Оказывается, таким образом, что историческое сознание теряет однородность и однозначность: просвещённое историческое сознание должно делать выбор между борьбой с очевидно ложными, профанированными формами и эскапизмом, а профанное историческое сознание пытается создать обновлённый историзм, чтобы, отталкиваясь от него, определять практику, вполне сознавая при этом свою ограниченность. Ниже мы увидим, что именно это противоречие теоретического и практического аспектов окажется значимым для характеристики исторического сознания современности.

Внимание Анкерсмита привлекают возникающие для исторического знания эпистемологические следствия принятия постмодернистской установки. Неизбежная относительность и условность любой интерпретации прошлого, с одной стороны, лишают интерпретатора возможности выносить весомое суждение относительно исторического прошлого, предъявляя ему самого себя в виде одного из продуктов этого прошлого или же, что то же самое, указывая место интерпретатора и его интерпретации в том взгляде на прошлое, который станет возможен в будущем. Тем самым разрушается привилегированная позиция классического историзма, занимающая которую, можно было судить прошлое «сверху», от лица уже как будто состоявшегося финала истории. Вместе с исчезновением этой позиции, т. е. вертикального движения оценивающего взгляда, устанавливающего «причину» и «следствие»,

«верх» и «низ», «правильное» и «неправильное», появляется движение горизонтальное – интерпретатор есть лишь центр своего окружения, но не центр вообще: для него очевиден другой, как наделённый не меньшими правами на вынесение суждения. Таким образом, в полной мере обладая способностью мыслить классически исторично, интерпретатор понимает условность такого способа мышления и заведомо данную удалённость его результатов от того, что можно было бы назвать истиной [1, с. 371-373]. Поскольку при этом сам концепт истины исчезает, нарратив как дискурс исторического знания продолжает реализовывать свою суггестивную способность, благодаря которой формируется уже не история, но переплетённая с мифологизированной историей идеология, отношение к которой каждый индивид должен формировать самостоятельно. Формирование такого знания в постсоветской России описывает В.А. Шнирельман, который видит проявление постмодернизма в самом формировании на самом деле метанарративной мифологизированной истории – этноисторической мифологии – как малыми группами и меньшинствами, так и претендующим на доминирование большинством [9, с. 66-71].

В обоих случаях исторический миф используется сообществами как инструмент социальной идентификации и интеграции, становится основанием для формирования политической и социальной повестки дня. Однако Шнирельман не показывает различий между современным – по его словам, постмодернистским – использованием мифологизированной истории и таким же её использованием в XIX и XX вв. национальными и классовыми группами, а приводимые им примеры создания и использования мифологизированной истории типичны для последних двух столетий.

Это новое состояние сознания описывается Анкерсмитом как усиленный исто-

ризм, не выпускающий из истории никакой акт сознания, в том числе и тот, в котором пытаются осмыслить историю. «Историзм является совершенной теорией истории, если он из теории об исторических явлениях преобразуется в теорию о том, как мы говорим о прошлом (то, что было метафизическим, должно стать лингвистическим)» [2, с. 72].

Если говорить о влиянии декларируемого постмодернистского антиисторизма и о стратегии разоблачения историзма, то в чисто теоретическом отношении не может получить решения вопрос о том, лежит ли само это движение в русле историзма. С одной стороны, сформировались интеллектуальные течения, подтверждающие правоту Анкерсмита. К их числу, как полагает, например, И.П. Смирнов, можно отнести «новый историзм» [10, с. 58] в литературоведении и теории литературы. Термин «новый историзм» был введён Стивеном Гринблатом. Он трактуется как форма «истористского» дискурса, который не только принял возможность своего разоблачения, но и сделал обиходные орудия такого разоблачения – историю идей, интертекстуальный анализ и восходящую к Мишелю Фуко археологию культуры – своим основным методом. И в этом качестве новый историзм становится феноменом длящейся истории в той степени, в какой история творится посредством выраженных в текстах актов осмысления событий и явлений [6, с. 64; 7, с. 478-540]. При этом не играет существенной роли, какова их оценка: не только действительное, но и гипотетическое, фиктивное, ложное, поддельное или мнимое становится историческим, когда осознаётся и фиксируется в этом своём качестве, и не потому, что оно оценено как таковое, но потому лишь, что оно приобрело реальность артефакта – оказалось десигнировано текстом. С другой стороны, тотальный историзм постмодернизма, на котором настаивает Анкерсмит и который,

согласно Смирнову, можно считать воплощённым в «новом историзме», не оставляет возможности для любой противоположности историзма, т. е., по сути дела, превращает историзм в неустранимое основание культуры. Сказать, что постмодернистская критика культуры лежит в русле историзма, означает тогда не более, чем констатировать, что она имеет место. В этом случае историзм оказывается всего лишь другим именем нарративизма.

Такое воспроизведение для постмодернистской установки описанного уже выше парадокса самоинтерпретации историзма не должно удивлять. Но мы здесь имеем дело с теоретической конструкцией, в то время как реальная динамика культуры демонстрирует возможность разрешения этого парадокса, т. е. усмотрения различий между историзмом и тем, что ему противоположно. Достигается это с помощью переноса вопроса об историзме в антропологическую плоскость и перехода к анализу проявлений исторического сознания в двух отчётливо различимых модусах: дискурсивном и практическом. Первый соответствует способности исторического сознания создавать целостную картину мира, а второй – его способности становиться основанием для рационального действия субъекта. Тем самым фиксируется антропологический срез бытования историзма, и от его обезличенной теоретической формы мы переходим к историческому сознанию субъекта, который может владеть историческим дискурсом и рационально действовать.

Поставим теперь перед трактовкой Анкерсмитом постмодернизма следующий вопрос: остаётся ли в практическом смысле историзм, или усиленный историзм, тем движителем, который в XX в. осуществил коренную ломку основных форм европейской культуры и социальных установлений и сегодня продолжает определять жизнь европейского человечества? Ответ на этот

вопрос не может быть однозначным. Сказать «да» – значило бы игнорировать всё явление кризиса культуры и всю постмодернистскую критику, сказать «нет» – значило бы не увидеть проявлений в современности обновлённого историзма. Дадим ответ, отталкиваясь от различения дискурсивного и практического модусов исторического сознания. В отличие от классического историзма постмодернизм имеет весьма небольшой потенциал в практической сфере, он негативен, т. е. даёт метод критики классических ходов рациональности, но принципиально ничего не предлагает ей на замену, в то время как обновлённые классическая рациональность и классический историзм остаются продуктивными прежде всего в практическом отношении, по меньшей мере, в силу указанной выше инерционности культуры. Кроме того, как уже говорилось выше, постмодернизм – это результат глубокой рефлексии исторического, осуществлённой и осуществляемой гуманитарной интеллектуальной элитой, во многих отношениях стоящей в стороне от общественных процессов, в которые вовлечено большинство. Надо подчеркнуть, что речь идёт о большинстве нового типа, а не о массах, борющихся за свою эмансипацию. Последние в XIX в. были лишены достаточных знаний о мире, социальных умений и амбиций, а в XX в., выйдя на социальную арену, будучи уже очень амбициозными и влиятельными, оставались интеллектуально недалёковидными и подверженными массовым аффектам. Современный так называемый класс большинства развитых стран, объединяющий, как принято считать, около 80 % населения, социально опытен и сознателен, достаточно образован, способен к сложным социальным взаимодействиям и атомизирован. Из этого класса вербуются и сами носители постмодернистской установки, занимающие положение интеллектуальных маргиналов, которое было привычным для

философов в эпохи, предшествовавшие историзму. Постмодернизм как установка разделяется, таким образом, социальными кругами, не оказывающими существенного влияния на ход жизни большинства, а его идеологическая влияние невелика по самому своему содержанию и сказывается в основном в воздействии на дискурс коммуникации.

Предположение о незначительном влиянии постмодернизма на жизнь общества не вступает в противоречие с тем, в чём убеждены сами теоретики постмодернизма, ведь критика метанарративов и разоблачение дискурса власти представляют собой элементы нового, уже постмодернистского метанарратива, который отвергается обществом постмодерна, как и всякий другой метанарратив, в угоду эффективности функционирования общественных отношений. Не сложен поэтому ответ на вопрос о том, что было более существенным для формирования обновлённого историзма как практического жизненного основания большинства: социальные потрясения XX в. или постмодернистская критика культуры. Следствием осмысления первых становится более критическая к себе версия историзма, или историзм обновлённый, воспринимаемый сегодня большинством как успешная форма рациональности, а следствием второй – новые, постмодернистские черты искусства, дискурсивных практик и коммуникации, проявляющиеся не универсально, но лишь постольку, поскольку они берутся на вооружение теми или иными группами. Значимость постмодернистского дискурса – это вопрос, ответ на который следует ждать не от постмодернистских философии и филологии, но от социальных наук. Мы узнаём о том, насколько историзм дискредитирован в глазах большинства, не от теоретиков этой дискредитации, а из анализа конкретных форм поведения людей в экономических, социальных, поли-

тических и правовых отношениях. Едва ли возможно привести такие примеры социальных действий, которые можно было бы объяснить только упадком практического исторического сознания, а не проявлением обновлённого историзма. Даже цинизм современного разума, описанный Питером Слотердайком, можно пытаться раскрыть как через нищету исторического сознания, так и через его хорошо осознаваемую силу, позволяющую оставлять некоторые сферы отношений без последовательного продумывания и приведения в соответствие норме. Лишь последнее позволяет понять, как невероятно детализированное законодательство современных государств уживается с высоким уровнем личной и публичной свободы, как действующие механизмы демократии совместимы с аномией, почему упадок церкви и формальных механизмов культивирования морали сопровождается не ростом, а падением преступности, почему распространение массовой культуры совместимо с эстетизацией мира и высокой эстетической взыскательностью, что позволяет современной глобализации быть не только экономической экспансией европейского человечества, но и каналом социальной и культурной интеграции человечества в целом.

Если противопоставление Анкерсмитом историзма постмодернизму, разрешающееся в их частичном отождествлении, рассмотреть в контексте выделения двух аспектов историзма, то станет очевидно, что класс большинства практически следует обновлённому историзму, адаптируя постмодернизм как эстетическое течение, способное производить практически востребованные артефакты. В то же время сам постмодернизм, будучи интеллектуальным движением, представляет собой теоретическое отрицание историзма, совершаемое с периферии общественной жизни. То, что постмодернизм при этом порождён самим историзмом, можно принять в обоих

аспектах – как дискурсивном, так и практическом. В первом он полностью адаптирован историческим сознанием, а во втором – игнорирован им.

Этого достаточно, чтобы на основании приводимых Анкерсмитом аргументов сделать вывод, отчасти противоположный тому, который был сделан им самим. Постмодернизм рассматривает “истористскую” установку сознания как абстрактную теоретическую схему, или даже как идеологию, и не признаёт за ней права определять сферу практики. Иными словами, действие, в основе которого лежит продуманная в рамках историзма картина мира, не будет до конца рациональным. Но тогда историзм, претендовавший именно на то, чтобы быть самым полным основанием для рационального действия, радикально меняет свой смысл: вместо инструмента устройства будущего на основе объяснения прошлого мы получаем лишь один из множества возможных дискурсов.

Способность выносить суждения нормативного характера не имеет своим следствием способности реализовывать сформулированные нормы. Эта старая проблема моральной философии – несоответствие рациональной нормы и действия или же, в более абстрактном виде, несводимость дескриптивного и нормативного – предлагает своего рода тест для сознания: классическое историческое сознание испытывает беспокойство; сталкиваясь с расхождением нормы и действия, оно считает такую ситуацию противоречащей своим основаниям, в то время как сознание, переставшее быть историческим, с этим расхождением легко примиряется. Как сегодня представляется очевидным, история нового времени даёт все основания считать классический историзм мощной практически действенной формой рациональности. Если ситуация постмодернизма, в которой неисторическое сознание получает своё полное теоретическое оправда-

ние, хоть в какой-либо заметной степени лишила современного человека способности действовать, то следует признать, что мы имеем дело с новой формой бытования историзма как парадигмы: историческое сознание на уровне своей формальной способности *мыслить-в-истории* сохраняет все черты классического исторического сознания, но утрачивает способность практическую. Используя аналогию с субъектом, можно сказать тогда, что историзм лишается воли. Как следствие этого явления, мы обнаруживаем в современности симптомы кризиса идеологий, политики, идеи социального прогресса и иных порождений историзма, выраженные не неспособностью рассуждать на эти темы, а неуверенностью в оправданности основанных на этих рассуждениях действий. Отнесённое к историческим реалиям России исследование нового бытования историзма предпринимает Н.Е. Копосов. Его работа основывается на хорошо аргументированных оценочных характеристиках исторической памяти современной России, а в теоретическом отношении перекликается с работами А. Мегилла, П. Рикёра, Х. Уайта, П. Хаттона [3, с. 213].

Тенденцию утраты историческим сознанием волевого начала не следует, однако, переоценивать. Историческое сознание, пусть и несущее в себе элементы цинического пренебрежения претензией норм стать реальностью, остаётся историческим в своём основании, т. е. не теряет действенности в том, что касается обеспечения идентификации человека и социума. Здесь, по-видимому, и следует искать инвариант исторического. Одновременно можно увидеть, что практическое начало (или воля) историзма лишь претерпело изменение. Полагать так заставляют несколько обстоятельств: во-первых, ситуация постмодерна актуализирована для весьма ограниченной части общества, несущей вследствие этого установки постмодернизма; во-вторых,

в ходе глобальных изменений арена, на которой разворачивались действия, вызванные господством классического историзма, изменила свой масштаб; в-третьих, стали иными субъекты видимых историзму социальных движений. Легко можно увидеть, что многие явления, характерные для определяемой историзмом картины социально-политической жизни XIX и XX вв., перестали быть значимыми. Это можно в той или иной степени утверждать для таких явлений, как борьба индивидуума с подавляющим его обществом, борьба классов и групп за свои права, выход масс на арену политической борьбы, соперничество наций, сепаратизм, империализм, колониализм, идеологические и политические столкновения, конфликт религиозного и секулярного, стремление к улучшению материальной стороны жизни, борьба за глобальное доминирование, вера в науку и прогресс, культивирование конкуренции, демократизация, борьба за права меньшинств, наконец, глобализация. Упадок исторического сознания ещё не следует из того, что вопрос о политической эмансипации большинства, занимавший умы на протяжении второй половины XIX – первой половины XX вв., сегодня уже не столь заметен, или что империалистическое соперничество «больших» государств, представлявшееся основным историческим явлением в начале XX в., утратило актуальность, или что радикальные социально-политические идеологии не находят более миллионов приверженцев. В современности могут найтись другие проявления сильного исторического сознания.

Наиболее существенное возражение против трактовки постмодернистской теории культуры как радикально историчной состоит в том, что для неё практического аспекта историзма не существует. Оставаясь критикой и археологией культуры, разоблачая преувеличения и предрассудки историзма, открывая лакуны в нашем

знании о прошлом, такая археология культуры не создаёт основания для воли относительно будущего. И это обстоятельство – отрыв теоретического от практического, достигаемый отсутствием второго, – лишает постмодернистское исследование культуры методического основания. Другими словами, если историзм не важен как практически значимая форма рациональности, если допускается, что историческое сознание может быть искушённо судящим, но не «волящим», то в чём тогда смысл историзма как универсального метода соотнесения всякого знания с прошлым этого мира, этой социальной группы, этого человека? Зачем стремиться понять истину этого прошлого – при всей условности и относительности истины, зачем бороться за точное воспроизведение прошлого и правильное его понимание, почему не допустить вместо этого что-либо иное, данное как существующее фиктивно, в фантазии, в мифе, в откровении или интуитивном озарении? Только практическая проекция историзма делает его значимым в целом, только весомость «истинного» знания прошлого способна сохранить за историей как коллективной памятью ту роль, которую она играет в идентификации социума и человека. Стоит только устранить эту проекцию, – как история утратит всякое отличие от романа, т. е. от истории вымышленной. В эпистемологическом отношении, как это было отмечено уже Р.Дж. Коллингвудом, а затем подхвачено всей нарративистикой, история, – как история того, что «действительно имело место», и литературный вымысел, – как история того, что «не имело места», – эквивалентны. Но как только от всеобщих познавательных форм мы переходим к жизненному миру конкретного субъекта, действительное и вымышленное, пусть и данные в однородных когнитивных формах, становятся кардинально различными по тем следствиям, которые они имеют для формирования системы ценностей,

действий и социальных отношений субъекта. Никакая относительность смыслов не может устранить абсолютности осмысляемых фактов наличного бытия субъекта в мире.

Постмодернистская критика историзма, влекущая за собой эмансипацию локальных форм исторического знания, к которым относятся история групп, меньшинств, территорий, учреждений, семей и индивидов, сопровождается повышением спроса на универсальную историю. Локальные истории как средство сокрушения метанарративов, лежащих в основании больших наций, претендуют на самостоятельность своих субъектов, так что на этом первом шаге одни классические метанарративы сменяются другими, отражая борьбу за власть. Одновременно идущая глобализация обнаруживает несостоятельность целых континентов, подрывая любые локальные претензии на смысл. Оказывается поэтому, что в своей последовательной реализации постмодернистская критика разрушает любой локальный историзм, открывая дорогу для построения обновлённого историзма человечества в целом. Но это не тот радикальный историзм, о котором говорит Анкерсмит, а историзм, по своему происхождению, классический, воспроизводимый новым субъектом – становящимся глобальным человечеством. Поэтому не удивительно, что Дэвид Кристоффен предрекает расцвет универсальной истории в ближайшие пятьдесят лет, указывая на её функцию создания «смысла человеческой солидарности глобальной гражданственности с той же силой, с какой когда-то истории больших наций создавали множественные национальные солидарности» [12, с. 26]. Такая универсальная история должна будет помогать ориентироваться в огромном массиве окружающей современного человека информации и определять его практические социальные взаимодействия не только в связи с ло-

кальными практиками, но и в связи с глобальными задачами человечества. Массовая потребность в универсальной истории сегодня стала фактом, подтверждаемым расцветом жанра популярной истории и его проникновением в систему образования, за что, кстати, ратует Кристоффен. Так что если считать саму глобализацию одним из следствий ситуации постмодернизма, то этот её результат – рождающаяся универсальная история человечества как его новый метанарратив – оказывается противоречащим первопричине. Это лишь подтверждает, что глобализация – явление сугубо классическое, и её следует понимать как органичную форму доброкачественного европейского экспансионизма.

Здесь мы можем уже попытаться дать ответ на сформулированный выше вопрос об основании самой возможности подвергнуть критике историзм и сделать его понятной для нас проблемой. Классическая версия, предлагаемая Эдмундом Гуссерлем, близка к тому, что говорит по этому поводу Лиотар. И связано это с тем, что обнаружение конечного основания сущности человека и человечества, в данном случае – европейского человечества, есть вопрос выбора и решения. Гуссерль полагал, что «европейские нации, оставаясь всё ещё очень враждебными друг другу, имеют всё же особое внутреннее родство в духе, пронизывающее их все и преодолевающее национальные различия. Я полагаю, мы чувствуем это (и при всей своей неясности это чувство вполне верно), что нашему европейскому человечеству врождена энтелехия, определяющая изменения образа европейского и придающая ему смысл развития к идеальному образу жизни и бытия как вечному полюсу» [14, с. 341–342]. Оригинальный комментарий относительно трактовки Гуссерлем европейского духа был предложен Дэвидом Карром [11, с. 94]. Основными формами культуры, по мысли Гуссерля, являются здесь философия и на-

ука, посредством которых происходит то историческое движение, которое «принимает стилевую форму европейской сверхнациональности» [14, с. 342–343]. «Наука означает идею бесконечности задач, в которой в каждый момент решено и сберегается как ценность конечное их число. Оно составляет запас предпосылок для бесконечного горизонта задач как единства всеохватной задачи» [14, с. 342–343]. Наконец, «научная культура, подчинённая идее бесконечности, означает также революцию культуры в целом... революцию историчности, которая теперь является историей нисхождения конечного человечества в становлении человечеством бесконечных задач» [14, с. 342–343].

Эту мысль развивает Лиотар: «Существует родство одного рода языка, который называется наукой, с другим, называемым этикой или политикой: и первое, и второе вытекает из одной перспективы или, если угодно, из одного и того же “выбора”, который зовётся Запад» [4, с. 27–28]. Тогда оказывается, что к сущности европейского человечества относится порождение истории как духовного, социального и физического движения, определяемого бесконечно воспроизводимым научным вопрошанием. В этом вопрошании становятся возможными любая рефлексия и любая критика своих собственных актов. Принадлежа к ядру Я, историчность проявляется здесь как форма социального и темпорального бытия субъекта, позволяющая в любой момент противопоставить тому, что дано, альтернативный ход времени и альтернативное движение истории. Историчность субъекта есть не просто его способность порождать историю, но способность порождать несколько историй, каждая из которых может стать основанием для критики любой другой: историческое сознание в основании своём полифонично.

Выше мы описали столкновение маргинальной критической рациональности,

способной без труда разоблачить вновь создаваемую универсальную историю человечества, с практикой большинства, в основании которой лежат представления о такого рода истории и идея общечеловеческой телеологии. Но в отличие от борьбы со старым историзмом больших наций, когда центральным вопросом был вопрос о власти, правах и свободах индивида, групп и меньшинств, сегодня речь должна идти уже о сущности и цели человечества в контексте его глобального существования. Насколько вопросы такого рода вообще способны затрагивать большинство, хорошо видно на примере обществ развитых стран, для которых, например, проблематика деградации окружающей среды, социальной солидарности, религиозной и национальной толерантности, гендерного равноправия вполне привычна. А ведь именно в её основании находятся вопросы о сущности и цели человечества: так, не существует иного способа остановить деградацию окружающей среды, кроме как посредством ограничения потребления, что ставит под вопрос стратегию роста потребления и богатства. Социальная поддержка нуждающихся сограждан и бедствующих людей во всём мире означает увеличение масштабов перераспределения материальных благ, что ставит под вопрос всё те же рост потребления и потребительскую модель жизни. Существование мультиэтнических и мультикультурных обществ возможно только при ослаблении этнической и культурной идентичности каждой из перемешиваемых единиц, что не только входит в противоречие со старыми представлениями о таких идентичностях, но и подвергает сомнению их сущностность для индивида. Точно так же обстоит дело и с социальным полом, дифференциация которого от биологического требует не только признания равноправия гендеров, но и исключения пола во всех его аспектах из определения человека.

Для такого рода постмодернистского очищения сущности человека и человечества теоретическим основанием будут являться результаты всё того же разоблачения историзма, прячущего под своей маской отношения власти. Предел же этого очищения – уравнивание ценности жизни (Бытия) и смерти (Ничто), поскольку именно на абсолютном приоритете первой выстроена шкала всеобщей системы ценностей, а значит, и возможность осуществления власти путём навязывания выбора между вещами, имеющими неодинаковую ценность. Хорошо известный анализ историчности субъекта у Хайдеггера предполагает смерть как предел, «конечность временности» субъекта, так что бытие человека оказывается «бытием-к-смерти». Хайдеггер проходит от смертности и конечности человека к его судьбе, которая понимается как «заключённое в собственной решимости исходное событие присутствия, в котором оно, свободное для смерти, *передает* себя себе самому в наследованной, но всё равно избранной возможности» [8, с. 384]. Следуя аналитике *Dasein* («Дазайн» – «здесь-бытие», «находящийся здесь человек»), предпочтение жизни смерти лежит в сфере выбора, осуществляемого вне обычного круга озабоченности человека. Эта позиция Хайдеггера оставляет мало места позитивному началу жизни, которое аналитически едва ли может быть обнаружено, в то время как фундаментальная для Хайдеггера категория заботы является внешней по отношению к витальному началу человека: заботы мало для призвания *Dasein* к жизни. Поль Рикёр даёт интересную критику понимания жизни у Хайдеггера, начиная её словами о том, что «в хайдеггеровском анализе заботы недостаёт одной темы, темы отношения к собственному телу, к плоти, благодаря которой умение-быть обретает форму желания в наиболее широком смысле этого термина...» [5, с. 499].

Центральной проблемой практической реализации постмодернистской стратегии разоблачения иллюзий культуры окажется тогда невозможность для конкретного человека сделать выбор между отказом от любых локальных (в широком смысле) ценностей и идентичностей в пользу своей абсолютной неуязвимости для власти. Последняя попросту не нужна, если возможность *действовать неподвластно* не получает позитивного основания в стремлении к тем или иным ценностям: если сама жизнь рассматривается как условность, то нет причин даже для её сохранения. Конечно, такой релятивизм – это крайность, и в каждом конкретном случае постмодернистской критики речь идёт об отвоёвывании у социальной власти лишь тех или иных новых участков свободы и самоорганизации, но, если не принимать во внимание чисто теоретический или социально-партийный интерес к разоблачению истории и культуры как масок власти, это движение не имеет и не может иметь никакой цели. Тем самым постмодернизм выпадает из историзма любого типа, оставаясь реализацией критической способности культуры в отношении себя самой.

Итак, кризис культуры первой половины XX в. и порождённая им критика историзма сделали невозможными влиятельные метанарративы, но не произвели полного разрушения историзма как формы рациональности. Произошло лишь его значительное изменение, которое привело к формированию двух модусов исторического сознания – дискурсивного, или теоретического, и практического. Отвечая способности исторического сознания порождать альтернативные друг другу линии истории, эти модусы находятся в сложном взаимодействии. Практическая сторона исторического сознания, или волевое начало историзма, сохранила свою действенность, поскольку кардинально не изменилась повестка дня практического применения разума, а модификация историзма привела к

появлению исторического сознания, более осторожного и критичного, но вместе с тем более последовательного и тотального, – таков обновлённый историзм современности. Современное историческое сознание включает в себя все планы своих альтернатив, а также ясное понимание возможности случайного выбора в ситуации невозможности рационального определения приоритета. Его существование подкреплено новой дискурсивностью, возникшей в результате адаптации историзма к постмодернистской критике в свой адрес, поскольку в теоретическом отношении оказалось возможным объявить любую критику историзма порождением самого историзма, замыкая историческое сознание на себя как на свой предмет. Такой ход отчасти лишает почвы как сам историзм, так и его критику, превращая последнюю в бесконечную самоинтерпретацию исторического сознания. Тем самым вопрос об историзме сменяется вопросом о его субъекте, картина переворачивается, и ранее обезличенный историзм превращается в установку сознания, практический модус которого определяет действия субъекта, а дискурсивный – способ описания этих действий. Здесь начинает сказываться влияние критики историзма, которая, будучи порождением маргинальной среды, воздействует не прямо, а посредством постмодернистских форм искусства и коммуникации, в которых генерируются артефакты, опознаваемые историческим сознанием как вызовы его тотальности. Современное историческое сознание может быть практически действенным, лишь будучи в известной мере профанным, в то время как достижение для него теоретической чистоты доступно при уклонении от практических задач. В первом случае ограниченность своих способностей осознаётся, но компенсируется совершением ценностно ориентированного выбора, предполагающего ответственность, не сводимую к обе-

зличенному знанию. Это следует признать самым весомым результатом постмодернистской критики историзма.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Анкерсмит Ф.Р. Историзм и постмодернизм. Феноменология исторического опыта / История и тропология: взлёт и падение метафоры / Пер. с англ. М. Кукарцевой, Е. Коломоец, В. Кашаева. – М.: Канон +, 2009. – 416 с.
2. Анкерсмит Ф.Р. Шесть тезисов по нарративной философии истории / История и тропология: взлёт и падение метафоры / Пер. с англ. М. Кукарцевой, Е. Коломоец, В. Кашаева. – М.: Канон +, 2009. – 416 с.
3. Копосов Н.Е. Память строгого режима. История и политика в России. – М.: Новое литературное обозрение, 2011. – 332 с.
4. Лиотар Ж.Ф. Ситуация постмодерна / Пер. с фр. Н.А. Шматко. – СПб: Алетейя, 1998. – 320 с.
5. Рикёр П. Память, история, забвение / Пер. с франц. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004. – 640 с.
6. Смирнов И.П. Новый историзм как момент истории (По поводу статьи А.М. Эткинды “Новый историзм, русская версия”) // Новое литературное обозрение. – № 47. – 2001. – С. 63-68. [Электронный ресурс]. – URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2001/47/smir.html> (дата обращения: 10.11.2011).
7. Смирнов И.П. Мегаистория: К исторической типологии культуры. – М.: Аграф, 2000. – 560 с.
8. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. – М.: Академический проект, 2011. – 424 с.
9. Шнирельман В.А. Постмодернизм и исторические мифы в современной России // Вестник Омского университета. – Вып. 1. – 1998. – С. 66-71. [Электронный ресурс]. – URL: <http://imit.omsu.ru/vestnik/articles/y1998-i1/a066/article.html> (дата обращения: 14.03.2012).
10. Эткин А. Новый историзм, русская версия // Новое литературное обозрение. – № 47. – 2001. – С. 56-63. [Электронный ресурс]. – URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2001/47/edkin.html> (дата обращения: 10.11.2011).
11. Carr D. Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies. – Dordrecht, Martinus Nijhof Publishers, 1987. – P. 303.
12. Christian. D. The Return of Universal History // History and Theory, Theme Issue 49. – 2010. – P. 6–27.
13. Gergen K.J. Erzählung, moralische Identität und historisches Bewusstsein. Eine sozialkonstruktion-

- istische Darstellung / Identität und historisches Bewusstsein. Ed.: J. Straub. – Frankfurt, Suhrkamp, 1998. – S. 212.
14. Husserl E. Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit // *Husserliana*. Bd. 6. Hrsg.: W. Biemel. – Haag, 1956. – S. 278.
15. Taylor V.E., Winkist Ch.E. *Encyclopedia of Postmodernism*. – London: Routledge, 2001. – P. 244.

УДК 141.8

Кравченко В.В.

Московский государственный областной университет

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ УИЛЬЯМА БЛЕЙКА В ТЕРМИНАХ ГИ ДЕБОРА

V. Kravchenko

Moscow State Regional University

WILLIAM BLAKE'S SOCIAL-PHILOSOPHICAL IDEAS IN GUE DEBORD'S TERMS

Аннотация. В статье на основе концепции «Общества спектакля» Ги Дебора рассматриваются социально-философские идеи в творчестве У. Блейка. Автор исследует позицию социального «зрителя» у английского поэта, в своём «двойном зрении» сплотившем воедино революционно-реформаторские и утопические взгляды с религиозно-реформаторскими и символистскими. Особое внимание уделено ситуативности и психогеографическим особенностям сочинений Блейка, а также его новаторскому подходу к христианским социально-религиозным идеям.

Ключевые слова: «общество спектакля», ситуация, психогеография, “derive” (“дрейф”), обратное цитирование, потлач.

Abstract. The article considers social and philosophical ideas of W. Blake's poetry from the viewpoint of G. Debord's concept. The author researches Blake's position of “social viewer”, the owner of “double-eyesight” who forged revolutionary and reformist ideas with symbolic ones. Special attention is paid to situation-dependent and psycho-geographic peculiarities in Blake's poems, his innovative approach to Christian social ideas.

Key words: Society of the Spectacle, situation, psychogeography, derive, detournement, potlatch.

Зимой 2011-2012 гг. произошло заметное в России событие – в Музее изобразительных искусств в Москве можно было увидеть подлинные рисунки У. Блейка, привезённые из Великобритании (преимущественно из Галереи Тейт). К выставке было приурочено и издание новых переводов поэзии У. Блейка – его знаменитых книг «Песни невинности» и «Песни опыта». Также демонстрировался фильм-спектакль по мотивам философско-религиозной концепции, изложенной в «пророческих» поэмах Блейка.

Впервые гениальный английский художник, поэт-мыслитель был представлен так многогранно. А поскольку выставка называлась «Уильям Блейк и британские визионеры», можно было проследить и существенное влияние, которое он оказал на духовную жизнь британских интеллектуалов с начала XIX в. вплоть до нашего времени.

Оставляя в стороне сложные философско-религиозные мотивы творчества Блейка, обратим внимание на более актуальные проблемы исследования и переводов его сочинений, а именно на их социально-философские аспекты.

В нашей стране, изживающей последствия эпохи «развитого социализма», социально-философская проблематика в творчестве многих классиков как бы невольно отодвигается на второй план. Даже если эта сторона их деятельности является весьма существенной.

Как рассматривать социально-философские взгляды Блейка сегодня? Понятно, что ни марксистско-ленинский политэкономический анализ, ни опора на расплывчатые «обще-

© Кравченко В.В., 2012.

человеческие ценности» не дадут ощутимого и адекватного результата. Попробуем смоделировать эскиз психологического и творческого портрета личности Блейка, охарактеризовав место и значение его социально-философских взглядов.

У. Блейк родился в Лондоне, в небогатой семье чулочника, получил художественное образование. Сочиняя стихи с ранней юности, он затем придумал их иллюстрировать самостоятельно, создавая отдельные листы – цветные оттиски, «монотипии», и сам переплетал их в оригинальные книги. Понятно, что подобных «самиздатовских» экземпляров было немного.

На жизнь Блейк зарабатывал, делая гравюры и иллюстрируя книги и журналы. Известно также множество его отдельных рисунков, преимущественно на религиозно-философские и мистические темы, часто сопровождаемых текстами. Иллюстрации к чужим произведениям он тоже предпочитал располагать на листах с фрагментами текстов.

Социально-философская проблематика характерна больше для его поэзии, но известна и его общественно-политическая деятельность. Блейк радостно приветствовал начало Великой французской революции в 1789 г., открыто разгуливал по Лондону в красном фригийском колпаке – символе свободы. В 1790 г. примкнул к группе английских радикалов-демократов, относящейся к «английским якобинцам», к идейным руководителям так называемого «Корреспондентского общества» и проводникам идеалов Французской революции. Для этого издания Блейк делал гравюры, как и для книг членов кружка, например, Вильяма Годвина, автора утопически-социалистического сочинения «Политическая справедливость» (1794). Также он иллюстрировал книги Мэри Уолстонкрафт, поборницы прав женщин. Томасу Пейну, американскому революционеру, Блейк помог бежать в Париж, узнав о грозящем ему аресте.

Целый ряд работ Блейка посвящён прославлению английской и американской революций: «Французская революция» (1791), «Америка» (1793).

После запрета «Корреспондентского общества» многие его члены были арестованы. В 1803-1804 гг. Блейк подвергся судебному преследованию по обвинению в «мятежных» словах и действиях, но был оправдан. Открытая социально-реформаторская деятельность Блейка, по существу, прекратилась, и в дальнейшем он полностью посвятил себя искусству. Но в его произведениях явственно отражались черты «пламенного революционера», направившего свои усилия преимущественно в религиозно-философскую область, но не забывавшего о социально-философских темах своего творчества.

Большую часть своей жизни Блейк провёл в нужде или полной нищете, не получив ни признания как художник, ни славы как поэт. Лишь на закате дней он вошёл в небольшой круг друзей и единомышленников, по достоинству оценивших его универсальный талант и обеспечивших его заказами. Благодаря этому были созданы ныне знаменитые шедевры – иллюстрации к «Божественной комедии» Данте, к Библии и пр.

Сегодня, всё более глубоко осознавая значение творчества Блейка, мы сталкиваемся с тем фактом, что до сих пор не существует репрезентативного корпуса переводов основных сочинений Блейка на русский язык, в частности его поэм. Для современного вдумчивого читателя недостаточно ограничиваться только сравнением бесспорно выдающихся нескольких переводов его «Песен невинности и опыта». Духовно-религиозные сочинения Блейка и сегодня доступны русскому читателю лишь в фрагментах.

О символизме, профетизме, мистицизме, визионерстве Блейка написано уже достаточно много. Однако в таком нети-

пичном случае, как произведения Блейка, по нашему убеждению, нельзя опираться на столь одностороннюю характеристику поэта. Сегодня необходимо создать некий целостный социально-психологический и духовный портрет Блейка, который, в действительности, представлял собою уникальное явление, категорически не вписывался в обычную жизнь Англии конца XVIII – начала XIX вв.

С задачей модернизации переводов его сочинений уже справляется целая группа современных переводчиков (под руководством Г. Кружкова и М. Бородицкой), представивших результаты своей работы в вышеуказанном сборнике «Песен» Блейка, изданном накануне выставки в ГМИИ [3].

Оказалось, что поэзия классика действительно созвучна нашим современникам. Его язык близок простонародной речи, в нём демократизм сочетается с искренностью. Его темы и образы, поднятые им проблемы и духовные прозрения нам понятны и остро интересны.

Что же касается выявления его творческой уникальности, то здесь речь идёт не об отказе от символистской или романтической трактовки образов поэзии Блейка. Из его творческого метода, а также из традиции восприятия поэзии этого подлинно золотого английского самородка эти краски и оттенки изъять невозможно. Но для адекватного рассмотрения религиозно-духовных взглядов Блейка нельзя не учитывать его социально-революционные и «авангардистские» устремления.

Традиция русского символизма, в том числе и с точки зрения первых переводов Блейка, служит не лучшую службу современным исследованиям его творчества, поскольку до сих пор ассоциирует его с английскими романтиками и религиозными мистиками, оторванными от социальной практики. Именно для того, чтобы “отзеркалить” (воспользуемся здесь термином В.В. Набокова) некоторые особенности

восприятия Блейком социальных аспектов наблюдаемой им и своеобразно отражаемой реальности, мы воспользуемся концепцией Ги Дебора.

Как ни странно, социально-философская позиция Блейка оказывается весьма созвучной концепции «Общества спектакля» Ги Дебора (1931–1994), французского философа и кинорежиссёра.

Дебор известен в первую очередь своей социально-политической и революционно-пропагандистской деятельностью, связанной с художественно-политическими кружками Леттристского и Ситуационистского интернационала (50-е и 70-е гг. XX в.). Дебор, как создатель концепции «Общества спектакля», считается одним из идейных вдохновителей массовых молодёжных беспорядков в Париже в мае 1968 г., а также теоретиком современного авангардизма в Западной Европе и Америке.

У Дебора современный человек, отказавшись от природы, оказывается в мире, вымышленном капиталистами-производителями множества товаров, навязываемых с помощью техник по контролю сознания. В разработанной им концепции «Общества спектакля» ключевыми понятиями являются: *отчуждение, социальное пространство, циклическое и необратимое время, разделённая культура* (т. е. наличие не единой культуры, а множества субкультур), «ситуация» и т. д.

На каком основании мы полагаем, что существует духовное родство двух столь, на первый взгляд, несхожих деятелей разных культур разных исторических эпох и разных народов? Мы рассмотрим не буквальные черты сходства, а типологические линии, или черты некоей единой модели (“матрицы”) творческого характера, прослеживаемые в обеих личностях.

Основной момент, объединяющий персонажей (объектов) нашего исследования, касается категорического отстаивания нового мировоззрения, выявленного у Блейка

в новой форме «пророчества», а у Дебора – в концепции «Общества спектакля». Это новое мировоззрение строится на соединении практик «материализма» и «идеализма», по существу – на исходном признании мистического (непостижимого в принципе) основания социального бытия, которое отдельным вдумчивым индивидом только наблюдается, как пассивным зрителем воспринимается пьеса на сцене.

Характерно, что оба, признавая изначальную пассивность зрителя, предпринимают творческие попытки осознать и по-своему интерпретировать жизненную данность. Блейк создаёт уникальные художественно-поэтические листы. Дебор, наряду с написанием теоретических работ, создаёт оригинальные фильмы, отражающие его основные концепты. Это активное творчество при изначальном признании пассивности положения любого индивида, просто в силу жесткости и «неподъёмности» социальных конструкций, у обоих соединяется с революционными взглядами, откровенно «левацкими» позициями и верой в утопическое будущее.

Для обоих философов основной мотив сущности современной урбанистической жизни – страшное отчуждение обычного человека и от природы, и от своей индивидуальности, которая для Блейка связана с духовно-мистической составляющей человеческого существа, а у Дебора – со свободным творчеством индивида, его личностным и социальным самовыражением и самоутверждением.

Нас интересует та методология, которую разработал Дебор, поскольку она выявляет важнейшие концепты в творчестве социально активного и даже революционно настроенного деятеля городской культуры, ориентированного на самобытное переосмысление фундаментального наследия прошлого.

На общефилософских основах своей концепции Дебор обратился к новым худо-

жественным практикам, которые не только нашли своё теоретическое обоснование в работах французского мыслителя, но и были непосредственно опробованы им в его социальной и художественной деятельности. Именно практические выходы концепции Дебора мы можем применить при исследовании творчества Блейка в существующих переводах с английского на русский язык. Концепция Дебора позволяет увидеть «матрицу» социально-философского среза в творчестве Блейка, который был не только великим визионером, поэтом и художником, но и выдающимся гуманистом и социально активным деятелем.

«Общество спектакля»

Ги Дебор видел современного человека как «зрителя» громадного капиталистического действия, которое представляет собой гигантский, спродюсированный и поставленный спектакль силами «власть предержащих». Дебор определяет своё понятие «спектакля» как «неограниченное правление рыночной экономики, достигшее статуса никому не подотчётного суверенитета, и систему новых технологий управлений, сопутствующих подобному правлению» [4, с. 120].

Блейк также видел фактически полный отрыв человека от природы, его погружение в жестокую реальность страшного мира промышленного производства и нового капиталистического рабства. Характеризуя социально-философский пафос произведений Блейка в марксистском духе, можно было бы подчеркнуть явные классовые акценты – выбор вполне определённых персонажей: пастух, трубочист, негритёнок и мн. др.; обличение зла, порождаемого классовым неравенством и т. д.

Но вся проблема в том, что Блейк обладал совершенно уникальным мировидением – особым «двойным зрением», о котором сам писал так:

*Но что для другого – безделица, малость, –
Во мне пробуждает восторг или жалость,*

*Поскольку мне зренье двойное дано,
И везде, и повсюду со мною оно* [5, с. 96].

Трезво, с неистощимым интересом вглядываясь в окружающую его жизнь, Блейк с юности видел в ней одновременно и «ад», и «рай»: трагедии, боль, отчаяние – и вечный свет духовных радостей. Он наблюдал одновременно два разворачивающихся перед ним действия – земное и небесное, социальное и божественное. И оба действия для него были реальны и символичны одновременно!

Возможно, кому-то сопоставление мистического визионерства Блейка и ультрадемократического пафоса Дебора может показаться странным. Но то, что открылось современному революционеру, констатирующему превращение «человека действующего» в «человека наблюдающего», отчуждённого от реальных преобразований в окружающей его жизни, – для мистика Блейка было всегда очевидно.

Интересно рассмотреть под углом зрения «Общества спектакля» песню Блейка «Тигр» – бесспорный «хит» его переводов (более 10!).

Знаменитый первый перевод К.Д. Бальмонта –

*Тигр, тигр, жгучий страх,
Ты горишь в ночных лесах.
Чей бессмертный взор, любя,
Создал страшного тебя?* [1, с. 646]

– задал тон восприятия блейковской поэзии и личности английского поэта для русского читателя. По-своему гениальный, уникальный авторский перевод русского символиста не смогли превзойти по силе художественного впечатления ни два блестящих перевода С.Я. Маршака (ранний и поздний), ни работа В. Топорова и других позднейших профессионалов.

Однако, с нашей точки зрения, символистский взгляд на автора «Тигра» в зна-

чительной мере нивелирует «театрально-зрительский» взгляд самого Блейка. Попытавшись же стать на позицию поэта (а скорее – сесть рядом с ним в кресло некоего «зрительного зала»), мы вполне отчётливо увидим не столько пламенеющий образ хищника, сколько проступающий из тьмы образ мастера-ремесленника, создавшего свой шедевр!

Так в кузнице, среди дыма и копоти огнём горит выковываемый клинок, притягивая взгляд и вызывая невольное восхищение своим очевидным совершенством. Но «двойное зрение» Блейка позволяет увидеть очертания самого умельца (Бога? Демиурга? Духа?), который в таинственных дымах вечности работает не покладая рук.

Сам неутомимый труженик, знающий цену тщательному и искусному ремеслу, Блейк с упоением описывает «мастерскую» и технологический процесс: между безднами и небесами распалив огонь, воспарив на неких крылах (творческого вдохновения? Ангельского величия? Духовного дерзновения?), Некто с напряжением плеч и рук, орудует невиданным молотом, из непослаживаемых цепей на фантастическом оборудовании свивает мозг своего ужасного и одновременно прекрасного творения.

Подобные описания можно было бы применить и к страшному процессу создания монстра каким-нибудь Франкенштейном, а сегодня – к не менее жутким опытам в области биотехнологий, клонирования или генной инженерии...

Адресуясь к творению, Блейк вопрошает о Творце, потому что в безднах пространств и времён он не в состоянии его как следует рассмотреть. Воочию наблюдая процесс, он может только предположить, что Мастер остался доволен своей работой и с улыбкой выпускает на волю своё детище.

Блейк с трудом верит своей страшной догадке о том, что тот же Мастер, который на наших глазах сотворил чудовище, пре-

красное в своём «технологическом» совершенстве, также создал и воплощение божественного чуда – агнца... Общеизвестно, что «Тигр» из «Песен опыта» симметричен «Агнцу» из ранних «Песен невинности». Хотя в «Агнце» тоже есть вопрошания о Том, Кто его создал, но там вопросы скорее риторические:

... Чей ты, милый агнец?
Жизнь и пища, воздух – чьи?
Луг зелёный и ручьи? [3, с. 46].

А главное – во второй части стихотворения даются однозначные и исчерпывающие ответы на все заданные и возможные вопросы:

Тот создатель красоты –
Тоже Агнец, как и ты.
Он, как мы, младенцем стал
И тобой себя назвал [3, с. 46].

Для автора, кажется, важно, чтобы сам ягнёнок задумался о своём происхождении, но главное – о символическом значении своего образа и имени. Судя по сопровождающей «Агнца» картине, Блейк отчётливо **видит** Создателя ягнёнка и традиционно изображает Его пастухом среди овец. Пастухом, а не ремесленником!

На иллюстрации к «Тигру» изображен только зверь, причём довольно мирный и обыкновенный с виду, как бы даже плюшевый и статичный. Странный контраст с динамичным, тревожным и «космичным» стихотворением.

Но и здесь, видимо, не следует удивляться, поскольку если считать, что «Песни невинности» в определённом смысле символизируют рай, а «Песни опыта» – ад, то для наблюдателя Блейка и тот, и другой интересны и обыденны. Судя по его афоризмам из «Пословиц ада» (1793), с адом ассоциируется земная жизнь, где есть и радость, и скорбь (ср.: «Избыток скорби смеётся.

Избыток радости плачет» [2, с. 161]; «Радости оплодотворяют. Скорби рожают» [2, с. 162]), а в целом – привычная рутина (ср.: «Думай утром. Действуй в полдень. Ешь вечером. Спи ночью» [2, с. 163]). И именно в этой земной жизни, которая в сравнении с божественным миром не может не казаться адом, согласно блейковскому афоризму, тигр естественно занимает наблюдательную (выжидательную?) позицию: «Крыса, мышь, лисица, кролик следят за корнями; лев, тигр, конь, слон – за плодами» [2, с. 162]. Иначе говоря, тигр также становится «зрителем» («наблюдателем») тех чудес, которые продолжают появляться из-под рук Творца. Понятно, что проголодавшись, тигр отдаёт дань не только виду, но и вкусу некоторых земных творений. Но это уже та физиология, которая никогда не согласуется с высокой философией...

«Ситуация»

В терминах Дебора «ситуация» – это составной элемент повседневности, отдельно взятый момент жизни отдельного человека, который и сам он, и окружающие не замечают, проживая его как рутинное мгновение существования. Это – микро-элемент реальности, кирпичик бытия для современных «микроисториков». Но каждая ситуация – один из неотъемлемых элементов социального контекста, который не менее нагляден и важен, чем те социальные явления, которые принято называть «событиями». Разрабатывая концепцию «ситуационизма», Дебор рассматривал и возможность создания коллективных ситуаций, которые проживаются одновременно всеми участниками. (Видимо, современная молодёжная практика «флешмобов» восходит к заразной концепции ситуационистов 60-х годов XX в.)

Для нас важен деборовский «микромасштаб» исследования жизни отдельного человека, погружённого в повседневность – он также и у Блейка является отправной точкой его наблюдений. Созданные же

им произведения также есть конкретные «ситуации», которые зрители переживают каждый раз «здесь и сейчас». Видимо, с этим связано и желание одновременного визуального и поэтического эффекта, концентрирующего внимание и духовную работу зрителя-читателя.

Общеизвестные строки из «Прорицаний невинности» утверждают ту философскую «ситуативность», которую исповедовал Блейк, строки, являющиеся одним из немногих шедевров перевода и для многих – визитной карточкой мастерства С.Я. Маршака:

*В одном мгновенье видеть вечность,
Огромный мир – в зерне песка,
В единой горсти – бесконечность
И небо – в чашечке цветка* [2, с. 167].

Любое произведение Блейка – это «ситуация», предстающая в качестве отдельной зарисовки (песни), резонерского афоризма или пророческих прорицаний. В двойном зрении поэта они предстают одновременно в двух своих ипостасях – отливках вечности и преходящих мгновений.

Если продолжить анализ «Тигра», то в социально-философском и одновременно символическом плане можно предположить, что тигр – олицетворение зла, в том числе и социального. Он может быть внешне привлекателен, но в своей сути – страшен.

Ситуация столкновения с реальным тигром в городской среде – явление экстраординарное. Блейк, видимо, оказался под сильным впечатлением от картины Джорджа Стаббса «Тигр», которая была представлена публике в 1770 г., когда Блейк учился в школе рисования Генри Парса [6, с. 241]. Не удивительно, что на молодого художника произвёл впечатление экзотический зверь, невиданный в Лондоне. Но отталкиваясь от юношеского визуального образа, Блейк, более двадцати лет спустя (в 1793 г.) работая над «Песнями опыта»,

задумался над проблемой социальных «тигров» – насилия, жадности, агрессии, убийств – привычных явлений городской жизни, дополняемых и «тиграми гнева» социальных выступлений или беспорядков (ср. афоризм: «Тигры гнева мудрее, чем клычи наставления» [2, с. 163]).

В религиозно-философском смысле вопрошания о Создателе тигра – один из аспектов вечной теодицеи, неразрешимой проблемы происхождения и сущности зла. Для Блейка зло – страшная социальная реальность. И хотя зло-тигр является в песне ярким пламенем в ночных лесах, совершенно очевидно, что в песне речь идёт или о тьме городских «джунглей», или о темноте человеческой агрессии и злобы, или о тьме невежества, которое, как и сон разума, порождает чудовищ.

«Психогеография»

«Психогеография» – это особая концепция анализа социального пространства, сформированная Дебором и его соратниками по Леттристскому и Ситуационистскому интернационалу в 50-60-х гг. XX в. Целью являлось нахождение точных законов и определение частных эффектов урбанистически-географической среды, определяющих сознательные и бессознательные эмоции и поведение людей.

«Психогеографический» метод – так называемый “derive” (“дрейф”, “поток”), “экспериментальная поведенческая установка, направленная на выявление процессов урбанистического общества”. По существу, предполагалось движение исследователя-психрографа по изучаемой местности без заранее определённого маршрута с целью создать общий образ города, выявить характерные черты разных районов, найти основные точки города или «психогеографические» расстояния между районами, которые могли не совпадать с физическими расстояниями, и т. п.

Мы подчеркнём мотив движения, передвижения в пространстве (у Дебора – в

конкретном городе). Он непосредственно связан с социально-философской идеей отчуждения, разобщения самых близких людей.

Биографы Блейка сообщают, что уже подростком будущий поэт совершал долгие прогулки по Лондону, а также уходил в окрестные деревни – Марилебон, Ислингтон и Далидж. Обычно обращают внимание на его мистические откровения во время этих прогулок – он, скажем, видел ангелов, работавших на сенокосе. Но, судя по стихотворению «Лондон», а также «Бродяжка», «Трубочист», «Заблудший мальчик», «Заблудшая девушка» и мн. др., Блейк воочию наблюдал тяготы и лишения бедных людей, познавал все земные круги капиталистического ада.

В современном переводе В. Сергеевой задаётся ложный образ:

*Благословенный город мой,
Благословенной Темзы гладь!
Я вижу: здесь несёт любой
Недуга и беды печать [3, с. 122].*

Читатель, не знакомый с биографией поэта и наслышанный о его «визионерстве», может легко себе представить такого затворника, неподвижно сидящего в тёмном углу и видящего внутренним зрением изнанку лондонской жизни. И это не Блейк, который, по воспоминаниям современников, находился в постоянном движении, в непрерывной духовной работе над непосредственными впечатлениями.

Статичность подобного образа поэта не согласуется и с его активной революционной деятельностью, с остро выраженной гражданской позицией. Известно, что он вышвырнул из своего сада пьяного солдата, который резко выступил против социально-критических замечаний поэта! Вот деятельный символизм! И потом Блейк полтора года судился, и выиграл процесс. Не случайно его часто именуют «интеллек-

туальным бунтарём», имея в виду не только духовную смелость.

В классическом переводе С.Я. Маршака «картографически»-динамический момент сохраняется («По вольным улицам брожу/ У вольной издавна реки»). Тем самым признанный мэтр в переводах В. Блейка сохраняет и дух, и основной смысл оригинала.

«Психогеография» характерна и для двух ранних «Песен невинности» – «Заблудившийся мальчик» и «Мальчик найденный», а также для «Заблудшего мальчика» из «Песен опыта».

Снова, словно в «социальном театре», поэт-зритель наблюдает, как в декорациях, изображающих глубокие болотные топи и густые туманы, бредёт одинокий ребёнок («Заблудившийся мальчик»). Обратим внимание, что мальчик как бы следует за отцом (в данном случае не важно – земным или небесным), но не видит даже направления и бредёт куда глаза глядят.

Несомненно, момент не только «географического», но и духовного блуждания важен для Блейка. В его «двойном зрении» карта местности – в данном случае болотная трясина – напрямую связана с внутренним состоянием потерянности, страха и отчаяния ребёнка. Ведь это «песня невинности», воспроизводящая напрямую и социальную, и физическую, и психологическую «ситуацию» конкретного неопытного ребёнка.

Характерно, что образы этих двух ранних блейковских «песен» настолько чисты и прозрачны, что в современном восприятии «психогеография» только подчёркивает глубокое духовное измерение произведений.

В песне «Мальчик найденный» ребёнок, идущий за блуждающим огоньком, оказывается в болотных топях, но чудесным образом спасается. Но дальше, в мрачных и трагических «Песнях опыта», где мальчик уже «заблудший» в религиозном смысле и подвергается социальному злу – физиче-

скому насилию со стороны церковнослужителя, становится очевидным уход от романтики более ранних сцен, наблюдаемых Блейком. И всё же поэт всегда – не «толкователь», а «зритель» социального действия, которое сам не интерпретирует, поскольку для него это, как говорится, «no comment».

Иногда читатели думают, что в обеих ранних песнях речь идёт об одном и том же мальчике. Однако с точки зрения «психогеографии» понятно, что каждая из песен – и о заблудившемся, и о найденном мальчике – представляет собой отдельное, вполне самостоятельное произведение (как и монотипические листы автора). Заблудившийся мальчик шёл вслед за отцом и потерялся потому, что не поспевал за ним! Здесь в тексте не было момента отвлечения на блуждающий болотный огонёк. О матери здесь также нет даже намёка. А мальчик найденный приведён спасителем к матери, искавшей своего ребёнка.

Можно предположить, что маленькие герои обеих «песен» наполовину сироты. У одного есть отец, который допустил тот факт, что его сын потерялся. По существу, он бросил ребёнка одного на болоте. А найденный мальчик именно потому и оказался в болотах, что сам прельстился таинственным огоньком. И Отец Небесный, который всегда рядом, в отличие от предполагаемого отца из первой песни, – в тексте прямо названный *Богом* (*God*) – явился мальчику из второй песни вместо отсутствующего в реальности отца. Он и вернул ребёнка его бедной одинокой матери, также блуждавшей по «заброшенному долу».

В этих песнях прослеживаются разные социальные смыслы, не говоря уже о глубинных символических и религиозно-мистических прочтениях. К тому же, если сравнивать рисунки к песням, можно всё-таки увидеть различия у двух мальчиков. Возможно, сияющий солнечным и духовным светом, найденный мальчик кажется рыжеволосым, тогда как потерянный мальчик – блондином.

Наконец, в позднейших «Песнях опыта» есть только «Заблудший мальчик», а мальчика, обретшего истинную веру, – нет. И появляется «Заблудшая девушка», абсолютно асимметрично «Песням невинности». Иначе говоря, можно рассматривать все персонажи отдельно друг от друга, так как Блейк видел множество страдающих и брошенных детей. Его социальный аспект «духовного зрения» фиксировал, конечно, и общие проблемы, и проявления страшных социальных зол в отношении всех бедных детей. Социальные обобщения, невзирая на его «зрительскую» позицию», для него были не менее важны, нежели обобщения философско-мистического плана. Собственно, все переживания для самого автора были неразделимы, как мы это понимаем, поэтому точность социальных фактов в переводах Блейка должна максимально совпадать с передачей его духовных прозрений.

Обратное цитирование (Detournement)

С точки зрения концепции Дебора разрешается и проблема «плагиата» Блейка, создававшего свою религиозно-философскую концепцию на основе оригинальной интерпретации Библии в соединении с рядом «визионерских», оккультно-мистических и языческих образов и сюжетов. *Détournement* Дебора не только отвергал точное цитирование первоисточника, но и приветствовал компиляцию, иногда – «откровенный» плагиат, коллаж и свободную переработку чужого материала. Это один из ярких примеров постмодернистского творческого метода, который может объяснить стихийную, теоретически-наивную и «вторичную» относительно библейских сюжетов (или, можно сказать, оригинально-герменевтическую) деятельность Блейка.

В «Обществе спектакля» Дебор рассматривает «detournement» (фр. «изменение направления»), метод обратного цитирования, как повторное использование и ис-

правление уже готового материала (литературного, художественного и т. д.) во имя новой революционной цели. Он поясняет, что любое цитирование является заведомой фальсификацией, поскольку это неизбежное вырывание фрагмента «из контекста, из движения, в конце концов, из самой эпохи, из её общего плана и частного представления» [4, с. 110].

В статье, написанной совместно с Дж. Вулманом, Дебор заявлял: «... единственная исторически оправданная тактика – экстремальное новшество. Литературное и художественное наследие человечества должно быть использовано в партизанских пропагандистских целях... Очевидно, что творец не ограничен лишь исправлением работы или сборкой разнообразных фрагментов устаревших работ в новое произведение; позволено также изменять и значение этих фрагментов любым способом, оставляя рабское корпение над «цитированием» ненормальным» [7, с. 8, 14].

Всё вышесказанное как нельзя более подходит к поистине «партизанской» деятельности Блейка, который в течение десятилетий в полной изоляции создавал свои шедевры, лишённый нормального общения в академической среде, всегда строго надзирающей за заимствованиями, цитированиями и толкованиями классики.

“Detournement” Блейка был и радикально-партизанским, и социально-политически ангажированным. Это уже не просто народно-демократический уклон в протестантском отношении к библейскому тексту, который можно и читать самостоятельно на своём языке, и в меру своего разумения толковать. Блейк, отталкиваясь от библейских сюжетов и образов, создавал собственную религиозно-философско-мистическую систему.

И как у Дебора, его творческие усилия вдохновляются высоким социально-утопическим идеалом. Как известно, Блейк в

поэме «Иерусалим» перетолковывает библейское Откровение Иоанна Богослова и создаёт образ будущей Англии – Альбиона, как «нового Иерусалима», грядущего царства братства и равенства:

Мы возведём Ерусалим

В зелёной Англии родной.

(Пер. С. Маршака) / Цит. по: [3, с. 24].

Подношение даров

И странно, и закономерно, что предложенная Дебором практика «альтернативной экономики» также близка Блейку, хотя он и в страшном сне не мог представить себе термина «потлач», который Дебор позаимствовал у французского этнографа и социолога Марселя Мосса. Обычай «потлач» был характерен для быта североамериканских индейцев. Это – взаимный обмен превосходящими дарами. Члены Леттристского интернационала называли свой бюллетень «Потлач», раскрывая название как «расточительный подарок». Стоит ли объяснять, почему все бюллетени распространялись бесплатно?

В эпоху всепобеждающего разделения труда Блейк оставался «честным ремесленником», с благоговением относившимся как к “чёрному” труду гравёра, так и к высокому поэтическому и художественному дару. При жизни не признанный, он отдавал свои произведения за бесценок, в силу бедности не способный просто раздавать свои произведения.

Блейку был явно не чужд специально подчеркнутый Дебором социалистский принцип намеренного отказа от капиталистической системы взаимно-корыстных отношений и измерения всех явлений – материальных и духовных – в денежном выражении. Однако погружённый в процесс постоянного взаимодействия с миром Иного, Блейк не мог не учитывать и религиозно-духовную составляющую безвозмездного дарения. Ведь все Божьи созда-

ния живут, дышат и творят по Его милости и, в конечном счёте, для Него.

Блейк, при жизни безвестный творец, все свои произведения, по сути, дарил потомкам, без малейшей надежды на воздаяние. И, как любой талант, создавал не товар на продажу, а шедевры на веки вечные.

Таким образом, благодаря методикам Ги Дебора, который, по нашему мнению, оказался близким по духу английскому поэту, мы рассмотрели некоторые деятельностные, духовно-практические аспекты творчества Блейка, подчеркнув в нём социально-философские идеи.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Английская поэзия в русских переводах. XIV-XIX вв.: Сборник. – М.: Прогресс, 1981. – 684 с.
2. Блейк В. Избранное. В переводах С.Я. Маршака. – М.: Художественная литература, 1965. – 182 с.
3. Блейк У. Песни невинности и опыта / Blake W. Songs of Innocence and of Experience. – М.: Центр книги Рудомино, 2010. – 240 с.
4. Дебор Г. Общество спектакля / Пер. А. Уриновского. – М., 2012. – 176 с.
5. Поэзия английского романтизма. – М.: Художественная литература, 1975. – 670 с.
6. Хронология жизни Уильяма Блейка в контексте культурных и политических событий // Уильям Блейк и британские визионеры. – М.: Красная площадь, 2011. – С. 240-247.
7. Debord G., Wolman G. Methods of Detournement // Situationist International Anthology. – Berkeley, 1981. – P. 8-14.

УДК 101.1:316

Сычугов С.С.

Московский государственный областной университет

ПРОБЛЕМА НОРМ И ЦЕННОСТЕЙ В ПРОЦЕССЕ СОЦИАЛЬНОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ

S. Sychugov

Moscow State Regional University

THE PROBLEM OF NORMS AND VALUES IN THE PROCESS OF SOCIAL TRANSFORMATION

Аннотация. В статье автор анализирует феномен норм и ценностей в рамках процесса социальной трансформации. Путём анализа ценностных норм раскрыты сущностные характеристики норм и ценностей. Выявлены основные подходы к интерпретации процесса социальной трансформации ценностных систем на примере структурно-функционального анализа Т. Парсонса, синергетики И. Пригожина, семиотики М.Ю. Лотмана, а также социально-нормативной аксиологии К. Маркса.

Ключевые слова: нормы, ценности, ценностные нормы, социальная трансформация.

Abstract. The author analyzes the phenomenon of norms and values in the process of social transformation. In the context of value disclosure standards essential characteristics of norms and values are revealed. The main approaches to interpreting social transformation of value systems are examined by example of T. Parsons's structural-functional analysis, I. Prigogine's synergetics, M. Lotman's semiotics, and social-normative axiology by K. Marx.

Key words: norms, values, value standards, social transformation

Сущность социальных норм проявляется в виде запретов, предписаний и регулятивов для общества в целом или же для членов определённой группы данного общества [17]. Нормы находят своё выражение во взаимодействии членов общества друг с другом или же во взаимодействии между группами в целом. Конкретизируя рабочее определение **нормы** в данной статье, мы дадим ей следующее определение: это общепризнанное правило, образец поведения или действия.

С помощью социальных норм обеспечивается упорядоченность, регулярность социального взаимодействия индивидов и групп [18, с. 441]. **Ценности**, с этой точки зрения, есть более общие ориентации, которые легитимируют нормы в неутилитарных терминах, т. е. в контексте этического должностования [6, с. 523]. Нормы могут регулировать поведение членов профессиональной группы таким образом, что позволяют последним успешно осуществлять свою деятельность с точки зрения общественной полезности, а не с точки зрения частных интересов отдельных членов группы.

Так, сопоставляя термины «норма» и «ценность», мы можем говорить о **ценностных нормах**. В ценностных нормах вскрывается их онтологическая природа, выраженная в социальной реальности. Онтология нормативных ценностей находится за рамками созерцательно-субъектных установок.

Объективная основа ценностных норм зависит не только от мировоззренческих субъективных оценочных элементов. Без онтологического (бытийного) основания они

становятся лишь оценочным субстратом, который искажает истинную сущность ценностных норм [7, с. 38-39]. Последние немыслимы без событийного сосуществования мира и человека, их комплементарности, взаимодействия и взаимосуществования, значимость которого состоит в онтологической основе. Созерцательно-мировоззренческий элемент не замещает зависимости ценностных норм от объекта. В свою очередь, бытийно-аксиологический контекст выявляется в деятельности, где раскрывается его ценностно-мировоззренческое восприятие.

Н.З. Чавчавадзе усматривает субъективные качества ценностных норм в том, что, являясь побудительной силой, они воздействуют на способ и характер человеческой деятельности [19, с. 8]. Иными словами, ценность обладает значимыми телеологическими свойствами, но при этом сам субъект выявляет созерцательно-активную позицию, которая разворачивается в освоении различных форм ценностного бытия.

В рамках марксистской социально-нормативной аксиологии [3; 16] о ценностных нормах говорилось в контексте проявления диалектики социального бытия. Сознательные цели и идеалы К. Маркс поставил в зависимость от культурно-исторического, преемственно-деятельностного процесса. Анализ их динамики ставился в зависимость от анализа логики и динамики развития общественно-экономических формаций.

Ценностные нормы отличаются от просто норм тем, что в последних не содержится строго выверенных дифференцированных правил-требований, а всё более превалируют оценочные субъективные основания. В этой связи можно говорить о регулятивной основе ценностных норм, которая, в свою очередь, связана с вовлечённостью последних в среду межсубъективного общения, где субъект наделяется когнитивными свойствами.

Описательно-когнитивный элемент связан с мышлением и ценностным отношением субъекта. Как пишет В.П. Тугаринов, «...ценности, созданные человеком, производятся по определённым правилам, по техническим или художественным нормам» [16, с. 10].

Материально-субстанциональный статус ценностных норм выражает сложившиеся социальные взаимосвязи и нормативно-рационалистические критерии в постижении действительности. А потому «... субъективное — мысли и чувства, цели и мотивы — это то же самое объективное, только помещённое «внутри» человека» [3, с. 105]. Нормативные ценности связаны с познавательно-рациональными ориентирами, формирующими истинные установки индивидов в познавательной деятельности.

Восприятие ценностных норм антропоцентрично, оно противостоит другим аналогичным мерам, выражая целостность человеческого бытия [13, с. 91]. О.Г. Дробницкий в работе «Мир оживших предметов» писал: «Лишь нарушение меры приводит к столкновению между спонтанным стремлением человека и внешним законом природы и общества» [3, с. 61].

Процесс социальных изменений выступает основным источником и содержанием различных трансформационных процессов, охватывающих различные сферы общества. Это говорит и о формировании различных подходов к пониманию и объяснению природы социальной трансформации. Остановимся на некоторых из них, наиболее важных и концептуально проработанных.

Системный подход к социальным изменениям можно проиллюстрировать на основе структурно-функционального анализа Т. Парсонса [12, с. 56]. Им установлено следующее:

1) постоянно происходят внутрисистемные изменения, ибо само равновесие

социальной системы не есть неподвижность, а постоянное нарушение баланса связей и их воспроизводство;

2) изменения самой системы происходят под влиянием как внутренних, так и внешних факторов.

Главная категория данной модели социальных изменений – дисбаланс, обуславливающий возникновение напряжения в отношениях между структурными элементами и функциями социальной системы. Возникают механизмы эволюции системы: дифференциация, возрастание адаптивности, ценностная генерализация.

В случае сильного напряжения контрольные механизмы социальной системы могут не справиться с задачей поддержания баланса отношений, что ведёт к разрушению структуры.

Социальная трансформация затрагивает не только сознание, но и бытие социальных субъектов в его специфическом ценностном выражении. Можно также предположить, что трансформация общества в ценностном аспекте должна иметь и собственный качественный критерий. Таким можно считать изменение качества системы, её целостности, которая по-своему организует взаимодействие элементов, их субординацию и координацию.

Иначе говоря, социальные изменения – это переход социального объекта из одного состояния в другое, любая модификация в социальной организации общества, его социальных институтах и ценностной структуре, установленных в нём образцов поведения [8].

В этой связи рассмотрим синергетический подход. Общее свойство систем ценностей в отношении любого трансформирующегося общества состоит в наличии двух фаз трансформации – динамической и взрывной (точка бифуркации). Мы можем предположить, что процесс трансформации системы ценностей в трансформирующемся обществе включает в себя интенсив-

ную деградацию структуры и содержания прежних ценностей, взрывное разрушение и образование новой системы ценностей, принципиально отличной от первоначальной системы ценностей [4, с. 9-10].

В.П. Бранский и С.Д. Пожарский применительно к механизмам бифуркации рассматривают и анализируют понятие **суператтрактор** [1], который имеет собственную структуру и делает последующее системообразование более предсказуемым. Суператтрактор — это глобальный аттрактор, к нему стремится множество локальных аттракторов. Он представляет собой продукт реализации абсолютного идеала. В ходе процесса преобразования окружающего мира и самих себя люди выбирают только те возможности, которые соответствуют этическим и эстетическим нормам, продиктованным абсолютном морали и красоты [2, с. 62].

Вне пределов точки бифуркации процессы трансформации системы ценностей характеризуются наличием причинно-следственных связей, поэтому возможность прогнозирования трансформации системы ценностей и целенаправленное влияние на эти процессы со стороны аттракторов существует только в этих областях. Ввиду этого основой социальной трансформации выступает **случайность** [14, с. 231], не имеющая содержательного отношения к организации трансформационных процессов, а не внутренняя динамическая тенденция общества. Здесь важна лишь способность новой системы выстроить из неустойчивости некий новый порядок и закрепить его в определённых ритмах, колебательных «контурах», циклах или волнах спада и подъёма. Результатом этой случайности для социальной трансформации любых систем в синергетическом рассмотрении выступает самоорганизация сил, выраженная в устойчивости бытия этих сил. Такая самоорганизация является внутренней формой для систем низшего, упрощённого

порядка. Эта же самоорганизация становится абстрактно-формальным выражением процесса преобразования ценностно-информационных систем, пронизанных субъектно-смысловыми отношениями и связями.

М.Ю. Лотман, высказываясь о семиотической теории системных взрывов, писал: «Доминирующим элементом, который возникает в итоге взрыва и определяет будущее движение, может стать любой элемент из системы или даже элемент из другой системы, случайно втянутый взрывом в переплетение возможностей будущего движения» [9, с. 23]. Тем самым исследователь развил синергетические идеи И. Пригожина, экстраполируя их на область культуры. М.Ю. Лотман в каждой культуре выделил некоторое множество пластов, которые выражаются в двух структурно отличных моделях, называемых бинарной и тернарной системами. Последние характеризуются наличием определённого рода подгрупп, сфер. Система ценностей этих подгрупп тождественна языку, на котором происходит общение как внутри, так и между ними.

Тернарная система характеризуется наличием не двух, а трёх сфер. Являясь средством взаимопонимания между низшей и высшей сферами, система ценностей центральной сферы имеет области пересечения как с высшей, так и с низшей сферами, чем обеспечивает обмен культурной информацией и взаимопонимание между всеми слоями общества, создавая условия для формирования единой системы ценностей в процессах трансформации [10, с. 385].

Самые мощные и глубокие «взрывы» в тернарных общественных структурах не охватывают всего сложного богатства социальных пластов.

Так, полное разрушение всего строя старой системы является неким самообманом, так как тернарные структуры сохраняют определённые ценности предшествующего

периода. Если говорить о противоположностях, то тернарная система стремится приспособить идеал к реальности, бинарная – осуществить на практике малоосуществимый идеал.

Бинарная структура характеризуется отсутствием средней прослойки, и поэтому при отсутствии области пересечения между системами ценностей двух классов общества отсутствуют и условия для формирования единой системы ценностей и стабильности общества.

Как пишет М.Ю. Лотман, бинарная система подразумевает «деление всего в мире на положительное и отрицательное, на греховное и святое, на национальное и искусственно привнесённое» [10, с. 383].

Но характерная черта «взрывных» моментов в бинарных системах – это их переживание системы как уникального, не сравнимого ни с чем момента во всей истории человечества. В бинарных системах «взрыв» охватывает весь быт. Отменённым объявляется не какой-либо конкретный пласт исторического развития, а само существование истории и полное уничтожение всего уже существующего.

Вернёмся в этой связи к идеям классического марксизма, в рамках которого представление о социальной трансформации связано с идеей революции, т. е. с переходом общества от одной общественно-экономической формации к другой. Именно процесс согласования нового содержания с адекватной формой для него и порождает разрушение старой формы и создание новой. Данный разрыв выражается в сломе старой политико-государственной системы и формировании новой [15, с. 3].

Вышеизложенное наблюдается в процессе труда, существующего субъективно. Поэтому труд можно рассматривать в концепции марксизма как деятельно-практически выраженную коллективную субъективность, выступающую отражением данного общественного бытия. Субъектив-

ность задана здесь онтологически в подлинном своём значении как деятельность людей, направленная на реализацию их потребностей и для создания адекватных этому условий и средств.

Складывающийся порядок поэтому выступает для индивидов целиком объективно: таким образом подготавливается механизм социальной трансформации, который является общеизвестным и чётко сформулирован К. Марксом [11, с. 6-7].

Генезис ценностной системы для марксистов подчинён объективно-историческим реалиям, где, повторимся, законы диалектики отражают формационное развитие социума. Поэтому трансформация для марксистов выражена диалектическим скачком.

Л.А. Зеленов, выделяя модус «явление – человек» для социальных систем, говорит о бытийных основаниях этого понятия [5, с. 151]. Ведь проявление человеческой деятельности возможно только в природной, объективной среде, где человек раскрывает свою ценностную значимость для социума.

Резюмируем сказанное. Мы попытались проиллюстрировать процесс социальных трансформаций в ценностном аспекте. Можно подчеркнуть, что характер трансформации потребностей, интересов, мотиваций поведения и деятельности не может оставаться неизменным. Изменения происходят в сфере мотиваций индивидуальной и коллективной деятельности, в социальной сфере. Изменения одного вида необходимо влекут за собой изменения других видов. Тем самым, изменения в системе влекут за собой развитие данной системы.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бранский В.П., Пожарский С.Д. Парадокс Пригожина и суператтрактор [Электронный ресурс]. – URL: <http://spkurdyumov.narod.ru/D8BranskiyPogarskiy.htm> (дата обращения: 12.09.2012).
2. Бранский В.П., Пожарский С.Д. Социальная синергетика и акмеология. Теория самоорганизации индивидуума и социума. – СПб.: Политехника, 2000. – 476 с.
3. Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. – М.: Политическая литература, 1967. – 315 с.
4. Ельчанинов М.С. Российская трансформация с точки зрения социальной синергетики// Социологические исследования/ Институт социологии РАН. – Рубрика «Теория. Методология». – 2003. – № 8. – С. 9-10.
5. Зеленов Л.А. Собрание сочинений: в 4 т. – Т. 1. Философия. – Н. Новгород: Гладкова О.В., 2006. – 171 с.
6. Кант И. Основы метафизики нравственности. – М.: Мысль, 1999. – 528 с.
7. Кудрина С.А. Ценностные приоритеты и их онтологические основания// Социологические исследования/ Институт социологии РАН. – Рубрика «Социология культуры». – 2010. – № 1. – С. 38-39.
8. Лейн Д. Глобальный капитализм и трансформация государственного социализма// Социологический журнал/ Института социологии РАН. – Раздел «Экономическая социология». – 2005. – № 1. – С. 54.
9. Лотман Ю.М. Культура и взрыв// Лотман Ю.М. Семиосфера. – С.-Петербург: Искусство—СПБ, 2000. – 704 с.
10. Лотман Ю.М. О русской литературе классического периода. Вводные замечания// Лотман Ю.М. О русской литературе. – СПб., 1997. – 415 с.
11. Маркс К. К критике политической экономии. – М.: Либроком, 2012. – 176 с.
12. Парсонс Т. О социальных системах. – М.: Академический проект, 2002. – 832 с.
13. Попова И.М., Бессокирная Г.П. Социальная справедливость: представления и оценки рабочих// Социологический журнал/ Институт социологии РАН. – Раздел «Массовые опросы, эксперименты, монографические исследования». – 2008. – № 3. – С. 91.
14. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.
15. Рассадина Т.А. Трансформация традиционных ценностей россиян в постперестроечный период// Социологические исследования/ Институт социологии РАН. – Рубрика «Социология культуры: ценности и идентичность». – 2006. – № 9. – С. 3.
16. Тугаринов В.П. Избранные философские труды. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1988. – 343 с.
17. Философия: Энциклопедический словарь/ Под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. – 1072 с.

18. Философский энциклопедический словарь/
Гл. редакция: Л.Ф. Ильичёв, П.Н. Федосеев,
С.М. Ковалёв, В.Г. Панов. – М.: Советская энци-
клопедия, 1983. – 840 с.
19. Чавчавадзе Н.З. Культура и ценности. – Тбили-
си, 1984. – 220 с.

РАЗДЕЛ III. ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

УДК 1 (091)

Бузук Г.Л., Семаева И.И.

Московский государственный областной университет

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИСТОКИ СВОЕОБРАЗИЯ

G. Buzuk, I. Semayeva

Moscow State Regional University

RUSSIAN PHILOSOPHY: SOURCES OF IDENTITY

Аннотация. В статье рассматривается проблема идентификации русской религиозной философии как целостного самостоятельного направления в мировой философской мысли. Выявляются причины обращения к исихазму – византийской философско-мистической традиции, ставшей одним из основных источников своеобразия русской философии. Выделены ключевые положения, определившие характер философских исканий в России XIX – первой половины XX вв. Влияние исихазма прослеживается в наиболее значительных онтологических, гносеологических, антропологических, методологических идеях русской религиозной философии.

Ключевые слова: русская религиозная философия, исихазм, философская традиция, энергийная онтология, паламизм.

Abstract. This article is devoted to the problem of identification of Russian religious philosophy as a holistic independent direction in the world of philosophy. It reveals the causes of turning to isihasm, Byzantine philosophical and mystical tradition, which became one of the sources of the originality of Russian philosophy. The key issues are emphasized that defined the nature of philosophical searches in Russia in the 19th – early 20th centuries. The influence of isihasm can be found in the most significant ontological, anthropological and methodological ideas of Russian religious philosophy.

Key words: Russian religious philosophy, isihasm, philosophical tradition, ontology energies, palamism.

Вопрос о качественном определении русской религиозной философии, её месте в мировой философской мысли часто сводится в историко-философской литературе к проблеме самобытности, оригинальности или же эпигонства, «вторичности». Даже сами представители – «творцы» русской философии – не были единодушны в оценках сделанного. То русскую философию упрекали в подражании и эклектизме, в отсутствии научности, то ставили под сомнение её целостность («история русской философии есть ведь история творчества отдельных мыслителей» [4, с. 463]), то указывали на её особый мессианский путь, и каждая из этих оценок в той или иной степени соответствует реальности русской философской жизни.

© Бузук Г.Л., Семаева И.И., 2012.

Синтетичность и незавершённость многих замыслов при первом критичном рассмотрении вполне может быть расценена как эклектизм. Влияние на становящуюся русскую философию германского философского гения очевидно даже для специалистов в области методологии историко-философских исследований. Да и возможно ли развитие философии в идейном вакууме, без заимствований, «вливания чужой крови», без внешних воздействий, особенно со стороны сложившихся, ставших классическими философских систем?

Сама же русская философия никак не может быть представлена в виде чётко разработанной, цельной системы или нескольких систем, логически отточенных, завершённых. Наиболее интересные её страницы наполнены интуициями, мистическими переживаниями и озарениями, личными «встречами». Поэтому тот, кто ценит в философии прежде всего систему, научность, по словам А.Ф. Лосева, «может без мучительных раздумий оставить русскую философию без внимания» [10, с. 67-68]. Критерий научности оказывается малопродуктивным инструментом при изучении развития русской философской мысли – дискретного, если рассматривать его как творчество отдельных, так не похожих друг на друга, ярких и глубоких мыслителей, но единого и непрерывного в своей глубинной сути, в своих духовных основаниях.

К числу таких оснований прежде всего относится собственная религиозная почва – православная духовность, ставшая, как замечал В.В. Зенковский, главным корнем своеобразия, вдохновения и осложнений русской философии. Донести до Запада сокровища созерцательного христианского Востока через раскрытие своих принципов философствования, своей проблематики, языка — так в самом общем виде можно было бы сформулировать основные

устремления русской религиозной философии, направленные на осуществление синтеза западноевропейского «умозрения» и православного «озарения». И эта задача создавала устойчивое внутреннее противоречие, «глубочайшее раздвоение, на которое осуждена русская философия» [4, с. 466], носящая в себе Запад, но в то же время идущая своими путями, развивающаяся на основе собственного духовного опыта. Постоянное обращение русских философов к проблеме национальных особенностей, специфики, самостоятельности своих философских исканий отчасти было следствием осознания зависимости от западноевропейской мысли, ученичества, длительный период которого завершался. И важно было определить, что же западная мысль дала России, и что же русская философия могла предложить Западу, утверждая своё право на место в ряду его философских направлений.

Внешне эти попытки самоопределения нередко выглядели как стремление оттолкнуться, отказаться от новой европейской философии как «болезненной рефлексии», «полицейской философии», не имеющей будущего, тогда как русская религиозная философия в её открытости жизни, незамкнутости в логических конструкциях, слабой разработанности многих проблем представлялась устремлённой к неосвоенным горизонтам. И то, что строгий научный подход относил к недостаткам, в подобной исторической перспективе оказывалось основным преимуществом русской философии перед западноевропейской. История последней уже оформилась, русской же философии ещё всё предстояло. Даже такой суровый критик её, как Г.Г. Шпет, соглашался, что русская философия находилась в стадии становления в знание, и свой национальный характер она приобретала не в ответах, поскольку научный ответ – один для всех народов и языков, а в самой постановке вопросов, в

подборе их, в интересе и отношении к той или иной проблеме.

Действительно, национальный характер русской философии наиболее полно проявляется в проблематике, в методах, подходах, в том, что сами её представители определяли как интуитивное постижение скрытых глубин сущего, в стремлении не к систематизации идей, а к органическому способу философствования. Смыслообразующее значение в этом способе философствования имеет православный опыт, и русская религиозная философия в наиболее ярких своих представителях как бы стоит на «пороге храма», порой переходя в область богословия, например, в творчестве С.Н. Булгакова. Грани между предметом философии и предметом богословия оказывались весьма условными, и это было сознательной установкой русской религиозной философии. «Характернейшая черта русской философии состоит именно в том, что в ней множество лиц посвящают свои силы всесторонней разработке христианского миропонимания» [8, с. 130], – писал Н.О. Лосский. А Н.А. Бердяев высказался ещё более определённо: «Русская философия должна быть продолжением философии святоотеческой» [1, с. 116]. Поэтому коренные вопросы русской философии находились в русле восточно-христианской традиции не только по существу, но, зачастую, и по языковым средствам выражения: обожение, благодать и свобода, Фаворский свет, имена Божии, премудрость.

Столь же близкими, качественно мало-различимыми русская философия и богословие представляли и при рассмотрении используемых ими методов: мистическое переживание, озарение, интуиция, которую в расширенном гносеологическом значении отождествляли с верой. В определённом смысле православное богословие к концу XIX в. было более, нежели философия, рационализированным, приведённым в систему, что во многом объяснялось

той формой православно-академического богословия, которая преобладала в учебных заведениях русской церкви и которая тяготела к томистским построениям. С.Н. Булгаков называл этот тип богословия «кантизирующим и метафизически опустошённым».

Из богословия постепенно устранялись вопросы метафизики, важнейшие для православной святоотеческой традиции, и их место занимала морально-рационализирующая трактовка христианства. По мнению Г.В. Флоровского, итогом XVIII в., сказавшимся на богословии века XIX-го, было преобладание беспочвенного «богословия на сваях», в котором конфессиональные традиции были размыты. И образовавшийся вакуум, отсутствие современного богословского прочтения и усвоения православного наследия учителей церкви, прежде всего, их онтологии, антропологии, космологии, русская философия стала устранять своими средствами и силами. «Философия знаменует искание Бога человеком, предоставленным его собственным силам, его имманентной божественности» [3, с. 90], – определял суть этих поисков С.Н. Булгаков. Вера в эту «имманентную божественность» придавала особый смысл философскому труду и обуславливала направление поисков.

«Имманентная божественность» раскрывалась в самом движении жизни человека, поэтому жизнь в её разнообразных проявлениях, опыт в разных своих видах (логических конструкциях, чувственных восприятиях или же мистических озарениях) служили средствами философствования. Здесь открывался простор для использования достижений западноевропейской мысли, от Бёме и Экхарта до Канта и Шеллинга, чем в полной мере и воспользовалась русская философия, идущая, тем не менее, своими дорогами, решающая свои задачи.

В расколотом в результате грехопадения сознании и в расщеплённой реаль-

ности русские религиозные философы стремились обнаружить неповреждённую целостность, отсюда их тоска по цельному знанию, попытки синтезировать, чуткость к различным стилям философствования. И это не проявление всеядности и эклектизма, а жажда гармонии, цельности, фундаментом которых являлась бы православная традиция. Г. Флоровский, оценивая творчество В.С. Соловьёва, отмечал, что он «сумел вовлечь русское сознание в суровый искус философского раздумья», но сам остался невосприимчивым к мистическим святыням церкви [13, с. 319, 317]. Но внешняя «невывяленность» в наследии В.С. Соловьёва влияния православных мистических идей отнюдь не означала их отсутствия. Более справедливым представляется высказывание В.В. Зеньковского о силе синтеза в творчестве В.С. Соловьёва, который не пропускал мимо себя ничего значительного, что дало человечество в философских исканиях. Это характерно и для других русских философов. Многие элементы подобного синтеза находились как бы на поверхности, были отчётливы, и их достаточно легко было идентифицировать с той или иной философской системой — неокантианством, персонализмом, интуитивизмом или даже «гегельянством в комбинации с эйдетическим созерцанием Гуссерля» [6, с. 372].

Но при такой внешней классификации в русской философии оставались скрытыми те глубинные традиции, которые и определили её оригинальность и своеобразный характер. В самом широком смысле их можно назвать традициями православной духовности, святоотеческими, значение которых было очевидно для русских религиозных мыслителей. Это живой опыт церкви, а точнее – пребывание, существование в этом опыте. Вероятно, отсюда и осознание невозможности создания завершённой философской системы на таком фундаменте, так как невозможно уложить

в систему и этот опыт, и саму религиозную жизнь. Для П.А. Флоренского уже понятие «истина» представляется и условием жизни, и живым существом. Токами этой жизни пронизано умозрение русских религиозных философов, а её стержневую основу составляет почти не упоминаемый ими в ссылках, цитатах или персоналиях исихастский феномен.

Исихастская духовная традиция и есть глубинная, скрытая традиция русской философской мысли. Внешне мало проявленная, она обнаруживает себя прежде всего во внутреннем единстве творчества русских мыслителей. В.Ф. Эрн разделял философскую традицию на сознательно воспринятую и «подземную», подсознательную, которая, будучи непрерывной внутри, прерывна извне. Присутствие этой внутренней традиции доказывается тем, замечал он, что в явлениях, не имеющих никакой внешней зависимости друг от друга, обнаруживается поразительное внутреннее единство: «Кто станет изучать русскую мысль, того поразит любопытный факт: русские мыслители, очень часто разделённые большими промежутками времени и незнанием друг друга, перекликаются между собой и, не стовариваясь, в поразительном согласии подхватывают один другого» [16, с. 98]. Внутренняя традиция выражает опыт человечества, иногда передаваемый через головы нескольких поколений, через века и тысячелетия, а не только из рук в руки.

Связь русской философской мысли с исихазмом, его мистическим духовным опытом является примером такой преемственности, в духе русской философии интуитивно подхваченной и предстающей в современной трактовке как познавательный принцип, противоположный рационализму, как приверженность проблемам онтологии и вытекающей из неё, обусловленной ею антропологии. «Русская самобытная философия представляет собой непрекращаю-

щуюся борьбу между западноевропейским абстрактным *рацио* и восточно-христианским, конкретным, богочеловеческим *Логосом*, – писал А. Лосев, – и является беспрестанным, постоянно поднимающимся на новую ступень постижением иррациональных и тайных глубин космоса конкретным и живым разумом» [10, с. 72].

Исихазм зачастую сводят к особой форме монашеской практики, в основе которой лежит психофизиологическая техника «умной молитвы», при этом опускается его философский, концептуальный аспект, подводивший теоретическое основание под молитвенное делание. Феномен исихазма на самом деле сложен. Известный исследователь византийской мистики о. Иоанн Мейендорф выделяет четыре значения термина «исихазм»: 1) 'созерцательная, отшельническая форма монашества, соответствующая переводу слова «исихия» с греческого — покой, безмолвие'; 2) 'психосоматический метод творения «Иисусовой молитвы», приписываемый ещё Макарию Египетскому'; 3) 'паламитское богословие, оформившееся в период исихастских споров XIV в.'; 4) '«политический исихазм», культурно-политическая программа в Византии XIV в., распространившаяся на восточнославянские страны'. Эти значения были внутренне связаны общим пониманием человека и его конечного назначения.

Разведение этих форм проявления исихазма по отдельным областям – от православной аскетической «келейной» литературы до обобщающих исторических исследований – во многом определяет значительные сложности при изучении данного явления. Отдельные оценки культурно-исторических последствий исихастского обновления в XIV в. в Византии или «политического исихазма» в становлении русской государственности, или особой техники молитвенного делания – нередко приводятся к некоторому общему знаменателю, становятся оценкой всего явления.

К тому же в России собственно исихастская литература была крайне слабо известна, пожалуй, только исключая «Добротолюбие» в переводе епископа Феофана Говорова (Затворника). В 5 томе этого известного собрания аскетической литературы были помещены отдельные проповеди, беседы, краткие трактаты исихастских авторов: Симеона Нового Богослова, Никиты Стифата, Григория Синаита, Никифора Уединенника, Григория Паламы. В русском переводе в XIX – начале XX вв. появились некоторые сочинения Симеона Нового Богослова: «Слова» в двух томах в переводе Феофана Говорова и «Гимны» в переводе иеромонаха Пантелеймона (Успенского). Архиепископ Василий (Кривошеин) в связи с работой над «Гимнами» замечал, что Феофан Говоров отказался переводить их как «опасные» для рядового читателя, и если у такого духовного писателя появилось предубеждение, сдержанность в отношении к творениям Симеона, то официальное богословие и церковная иерархия практически игнорировали их.

Столь же непростым и весьма сдержанным, осторожным было отношение к трудам крупнейшего исихастского теоретика Григория Паламы в дореволюционном православии. Его знаменитые «Триады» (9 слов «О священнобезмолвствующих») так и не появились в русском переводе, а отдельные беседы «На усекновение главы Крестителя Иоанна», «На Вознесение», «На Пятидесятницу», «О свойстве света, виденного апостолами на Фаворе» издавались в православных журналах с сокращениями и в переложении, подвергались цензуре. Переведены были «Послание к монахам Иоанну и Феодору», Беседы на Евангелие от Луки Григория Паламы и «Семь слов о жизни во Христе» Николая Кавасилы, крупного богослова, сделавшего попытку создания светского варианта исихазма, считавшего, что и для монаха, и для мирянина одинаково возможно достиже-

ние блаженной жизни путём добродетелей, молитв и созерцаний.

Знакомство русского читателя с паламитским учением о божественных энергиях ограничивалось переводами греческой Постной Триоди в «Синодике в неделю православия» с анафемой Варлааму и Акиндину, главным оппонентам Григория Паламы, а также греческими текстами, данными почти без комментария, периода исихастских споров, в том числе «Святогорским томосом» – изложением основ паламитского учения о сущности и энергиях Бога.

Исихазм для исследователей XIX в. оставался только фактом византийской жизни, а его влияние на русскую государственность, культуру, духовность не изучалось и не рассматривалось как научная проблема. Характеристики самого явления были весьма противоречивыми, порой полярными — от агиографических эпитетов в адрес Григория Паламы («дивные речи», «неиссякаемость слез», чудотворение) до сурового осуждения «уродливых форм религиозных упражнений», «крайностей созерцательной жизни» и попыток реабилитации варлаамитов. Но даже в работах, положительно оценивающих афонскую мистику, нередко происходила подмена образом святого Григория его учения или же излагалась позиция его предшественников, чаще всего Григория Синаита, чьи рассуждения об «умной молитве» представлялись «более» православными, нежели рассуждения Григория Паламы о нетварных по своей природе энергиях, иногда называемых им «четвёртым богом».

Церковь торжественно праздновала память св. Григория во вторую неделю Великого поста, прославляла его в особой службе первой недели поста, но, как замечал И. Мейендорф, сама служба в славянских Триодях русского издания не печаталась «по практическим соображениям». В духовных школах афонская мистика не только не изучалась, но даже имела репутацию

опасной ереси. Издатель журнала «Маяк» С. Бурачек писал о Макарии в Оптиной пустынь: «Святых отцов-подвижников в академиях и семинариях обращают в «лжемистиков». И «умная» сердечная молитва уничтожена и осмеяна, как зараза и пагуба. В семинариях и академиях не только ей не учат, но ещё сызмала предостерегают и отворачивают от неё» [11, с. 907].

Подобное отношение к исихазму никак не могло способствовать заинтересованному изучению его ни в исторической науке, ни в официальном богословии, во многом ориентированном на догматическое богословие митрополита Макария (Булгакова), которое, по меткому замечанию Г. Флоровского, с «Добротолюбием» диссонировало не меньше, чем с философией. Лишь в конце XIX в. начинается поворот в общественном сознании к той проблематике, которая имела глубокую духовную связь с исихастским движением и была ранее воспринята славянофильством.

В паламитском богословии можно выделить ряд ключевых положений, определивших характер философских исканий в России:

- выделение в качестве основного тезиса, снимающего дуалистическое противопоставление Бога и мира, соотносимости тварного и нетварного (из этого тезиса вытекает символическое понимание творения как отражения божественного творческого замысла);
- антиномия трансцендентности и имманентности нетварного разрешается выделением в божественном бытии сущностного и энергийного модусов (Бог не сводим ни к одному из них, а имеет бытие и «в себе», и «вне себя»);
- реальность богопознания коренится в пронизанности тварного нетварным, божественными энергиями, что наиболее полно передаётся понятием «обожение»;
- открытость человека действию божественных энергий обуславливается его

целостностью, центром которой является сердце, концентрирующее в себе энергетические устремления человека к Богу;

- полнота сообразности человека Богу, выражающаяся в способности к творчеству, в свободе, в обладании телесностью, ставит человека в центр мироздания, делает его выше ангелов;

- свободное сотрудничество человека с Богом (синергия) включает в себя социальную, культурную сферы жизни, вводя исторический процесс в движение к конечной цели – обожению мира.

Несколько причин обусловили изменение ситуации, необходимость поиска новых ориентиров, точнее, возвращение к основательно забытым. Прежде всего – осознание глубокого кризиса, охватившего православие как церковный институт и проявившегося в уровне богословствования. «В догмате нет развития, как нет развития в абсолюте», – считали представители официального богословия, придерживавшиеся комментированного, или изъяснительного, принципа в богословской мысли.

В 80-е гг. XIX в. В.С. Соловьёв поднял вопрос о необходимости развития догматики как нормы, основы церковной жизни. Его позиция смыкалась с призывами о необходимости обращения церкви к жизни, обществу, культуре, раздававшимися из околоцерковной среды русской интеллигенции. Этой цели стремились достигнуть организаторы и участники петербургских «Религиозно-философских собраний», рассматривавшие их как встречу «исторической церкви» с миром. Оценивая деятельность собраний как неудачу, Д.С. Мережковский замечал, что соединение церкви с миром не состоялось. Но вряд ли можно безоговорочно принять эту характеристику, относившуюся, скорее, к позиции церковной иерархии, нежели к тем процессам, которые вызвали к жизни обсуждение подобных проблем.

В 1907 г. в Москве было образовано религиозно-философское общество имени В. Соловьёва, куда вошли многие участники петербургских собраний. С их творчеством и было связано философское возрождение многих идей исихазма, в своей энергетической концепции показывающего обращённость Бога к миру.

Интерес к исихазму в обществе был инспирирован и широкой издательской деятельностью оптинцев, активно переводивших и пропагандировавших святоотеческое наследие, следовавших в русле афонских традиций монашеской жизни: «паисиевский» монастырский устав, частью которого было старчество, начала безмолвия, практика «умной молитвы». П.А. Флоренский точно заметил, что Оптина пустынь – «завязь новой культуры», подчеркнув тем самым значительное влияние на русскую культуру «оптинского православия».

Среди других причин обращения к Византии XIV-XV вв. **русской светской и церковной истории** была всё более осознаваемая в обществе потребность в выяснении причин, приведших к разобщению Восточной и Западной Европы, в определении истоков своей культурно-исторической судьбы. Наконец, противостояние греческих «патриотов», для которых защита религиозной самобытности стала национальной идеей, и сторонников единой христианской Европы в XIV в., обернувшееся будущей трагедией для Византии, позволило провести некоторые параллели с Россией XIX в., с дискуссиями славянофилов и западников и было заманчивым способом выяснения исторических перспектив. Интерес к традициям афонской мистики стал проявляться и в связи с «открытием» русским обществом иконописи XIV-XV вв., **основой живописных поисков** которой стало учение о Фаворском свете и обожении.

В начале XX в., подобно тому, как это происходило в александровскую эпоху, в

обществе заметно пробудились мистические настроения, потребность в изучении мистических исканий прошлого, что также способствовало актуализации афонского наследия. Но если общественное мнение было в определённой степени готово к восприятию идей исихазма в современной рецепции, то отношение к ним официальных церковных кругов оставалось, как и прежде, осторожным, а порой и откровенно враждебным, когда из факта истории византийского монашества эти идеи стали переходить в сферы современной церковной жизни. В случае с афонскими монахами-имяславцами это породило не столько богословскую дискуссию, как можно было ожидать, сколько странный и тяжёлый конфликт в церковно-монашеской среде с использованием репрессивных правительственных акций, армии и полиции.

Смиренный энтузиаст «умной молитвы», писавший о своих созерцательных переживаниях и сформулировавший основной вывод из них – «Имя Божие есть Сам Бог», – схимонах Иларион (а также его единомышленники из насельников афонских монастырей) стал объектом откровенной травли, смыслом которой было не выяснение многих противоречий, ошибок, непоследовательностей в рассуждениях имяславцев, а неприятие живого вдохновения, ориентации на личный мистический опыт в вопросах веры.

Но если для русской православной церкви этот конфликт явился свидетельством её тяжёлого критического состояния с некоторыми элементами раскола, так как часть афонских имяславцев, не согласных с позицией церковной власти, «отслоилась» от неё и удалилась на Кавказ, то для русской философской мысли высвеченная конфликтом проблематика оказалась внутренне близкой, а разработка её – весьма плодотворной.

Вероятно, имяславческий кризис в церкви мог в дальнейшем послужить толчком к

изменениям во внутрицерковной жизни, её духовному возрождению в святоотеческих традициях. На Московском соборе 1917 г. работала специальная подкомиссия по имяславию, секретарём и докладчиком которой был С.Н. Булгаков, написавший впоследствии «Философию имени», которую он считал своей «самой философской книгой». Но изменившаяся политическая ситуация в стране оборвала начавшиеся было сдвиги, и в новых условиях церкви предстояло решать уже иные проблемы. Однако в русской эмиграции среди философов, богословов, историков интерес к перспективам исихастского возрождения не угас, но это уже были не практические вопросы возрождения церковной жизни, а теоретическая кропотливая работа над святоотеческим наследием.

Освоение этого наследия связано прежде всего с Г.В. Флоровским, пробудившим интерес к патристике в XX в. и наиболее полно выразившим неопатристические тенденции в богословии. «Предание есть жизнь, и подлинно сохраняются предания только в их живом воспроизведении и сопереживании... Настал срок воцерковить свой разум и воскресить для себя священные и благодатные начала церковной мысли» [12, с. 6], – сформулировал он свой манифест «неопатристического синтеза».

Другим крупным представителем этого направления стал В.Н. Лосский, анализ работ которого позволяет назвать его неопатристом и даже более определённо – неопаламитом. Обращаясь к трудам известных мистиков прошлого – Плотина, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Григория Паламы, В.Н. Лосский пришёл к выводам о неразрывной связи богословия и мистики в восточнохристианской церкви и о необходимости рассматривать это богословие как практическое, где целью выступает то, что недоступно познанию, – обожение человеческой природы: «христианская теория имеет значение практики, и чем она

мистичнее, тем «практичнее» [7, с. 99]. Неслучайность обращения этих авторов к святоотеческому наследию подтвердили и проходившие в Праге в 20-30-е гг. семинары в честь известного русского византолога Н.П. Кондакова. Творчество Григория Паламы стало одной из наиболее интересных тем этих семинаров.

Очевидно, несколько причин обусловили это устойчивое стремление выработать современный вариант прочтения творений отцов церкви русскими философами и богословами в эмиграции. Прежде всего, в этом проявлялась преемственность церковная и богословская с дореволюционным православием. Незавершённость попыток возрождения церковной жизни на основе святоотеческой традиции, прерванных революционными потрясениями, находила своё разрешение в продолжение работы над освоением этой традиции. В изменившихся условиях при отсутствии груза церковных постановлений, синодальных посланий, регламентировавших характер и направление современного прочтения святоотеческих текстов, как это было в конфликте отцов-синодалов с афонскими имяславцами, перед религиозными философами открывались новые возможности. Они более активно стали проникать в те сферы, которые ранее были отнесены к чистому богословию, и, осваивая ангелологию, христологию, пневматологию, внесли живое творческое начало в их традиционное понимание. В церковном прошлом они видели тот идеал духовности, который вдохновлял их и давал надежду на будущее его воплощение в русском православии. В 1923 г. Л. Карсавин написал, что наибольшая полнота церкви сейчас в православии, и на смену стареющей западно-христианской культуре нарождается иная – восточнохристианская, или православно-русская. Очевидно, столь оптимистический вывод был сделан, исходя из тех перспектив, что открывались при изучении восточной па-

тристической мысли, но никак не из реалий того времени.

Из не очень обширного списка авторов, впоследствии подхвативших идею неопаламитского возрождения в православном богословии, можно выделить наиболее значительных — архиепископ Василий (Кривошеин), архимандрит Киприан (Керн), профессор Оксфордского университета Д. Оболенский, Ф. фон Лилиенфельд, М. Лот-Бородина, протоиерей И. Мейендорф. С творчеством последнего связан прорыв в изучении культурно-исторических аспектов исихастского возрождения XIV в. в отечественной историографии, искусствоведении и литературоведении.

В конце 60-х – начале 70-х гг. появились работы Г.М. Прохорова, одним из первых обратившего внимание на характер усвоения на Руси исихастских идей. К этому периоду в отечественной литературе оценки наследия исихастов ставились в определённую зависимость от решения проблемы восточноевропейского «предвозрождения» и включённого в неё вопроса о соотношении гуманизма в Западной Европе и Византии и паламитского учения о человеке.

Столь же неоднозначно, как и проблема сопоставления гуманизма и исихазма, решался в советской литературе вопрос о влиянии исихазма на русскую иконопись XIV-XV вв. Диапазон характеристик был чрезвычайно велик – от утверждений о губительном воздействии исихазма, «быстро переродившегося в глубоко враждебную каким-либо индивидуальным толкованиям догму» [5, с. 28], до выводов о прямой зависимости живописных приёмов от исихастских воззрений в творчестве великих представителей «умозрения в красках». В целом этот период в изучении исихазма можно назвать наиболее плодотворным, своего рода «исихастским возрождением» в советской исторической науке.

Не остались в стороне от растущего интереса к этим проблемам и православные журналы, откликнувшиеся на проходившие дискуссии публикациями трудов В.Н. Лосского, а также наставлениями в азах исихастской молитвы практикующих её церковных авторитетов.

Необходимо заметить, что официальная философская теория практически никак не отреагировала на казавшуюся слишком экзотичной проблематику, не вписывающуюся в традиционную схему «диамат-истмат». В лучшем случае в историко-философских исследованиях исихазм присутствовал в сносках, объяснявших в самом общем виде данное понятие. Однако уже в конце 70-х гг. была написана ставшая первой и одинокой попыткой современного философского построения на методологическом фундаменте восточной христианской мистики и таковой остающейся и по настоящее время книга С.С. Хоружего «Диптих безмолвия», до 1991 г. жившая только в самиздате.

В последнее десятилетие XX в. в связи со значительным увеличением интереса к русской религиозной философии, своими корнями уходившей не только в западноевропейскую философскую мысль, но и в глубоко скрытые «подземные ключи» православной духовности, изучение византийских мистических традиций заметно оживилось. Да и сами произведения русских религиозных мыслителей стали издаваться и переиздаваться большими тиражами, переведены отдельные труды западных византологов. В научных журналах стали публиковаться работы церковных историков; проблематика, считавшаяся ранее исключительно областью богословия, становится всё более привычной как объект философского исследования. Постепенно преодолевались рамки историзма в отношении к восточно-христианской мистике, и её образы, понятия,

символика вводились в живую ткань философии.

Русская религиозная философия становилась не только актуальной, но и модной темой. Начатое в 80-х гг. активное изучение её в отечественной истории философии сейчас приобретает иной масштаб, изменяются методологические подходы [2; 9; 14; 15], выявляются неизученные произведения, персоналии и новые аспекты в творчестве многих выдающихся русских мыслителей.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н.А. А.С. Хомяков. – М.: Путь, 1912. – 250 с.
2. Бондарева Я.В. Методологические традиции всеединства и православного энергетизма в поисках онтологической целостности (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии) // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». – № 3. – 2011. – С. 16-22.
3. Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. – М.: Путь, 1917. – 415 с.
4. Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Т. 2. – Париж: YMCA-Press, 1950. – 480 с.
5. Лазарев В.Н. Феофан Грек и его школа. – М.: Искусство, 1961. – 128 с.
6. Лосский Н.О. История русской философии. – М.: Советский писатель, 1991. – 372 с.
7. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 420.
8. Лосский Н.О. Своеобразие русской философии // Ступени. – 1992. – № 1. – С. 122-137.
9. Микешина Л.А. Диалог когнитивных практик. Из истории эпистемологии и философии науки. – М.: РОССПЭН, 2010. – 575 с.
10. Очерки истории русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – 234 с.
11. С.О. Бурачек о православной обрядности и письма духовных лиц Бурачеку // Странник. – 1906. – Т. 1. – Ч. 2. Май-июнь. – 907 с.
12. Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века. – Париж, 1931. – 430 с.
13. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Париж: YMCA-PRESS, 1937. – 600 с.
14. Хоружий С.С. Выготский, Флоренский и исихазм в проблеме формирования современной антропологической модели // Антропологиче-

- ские матрицы XX века. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – 140 с.
15. Щедрина Т.Г. Архив эпохи: тематическое единство русской философии. – М.: РОССПЭН, 2008. – 391 с.
16. Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В.Ф. Сочинения. – М.: Правда, 1991. – С. 71-109.

УДК 167+168

Егорычев И.Э.

Санкт-Петербургский государственный университет

ПРИРОДА МАТЕМАТИЧЕСКОГО У ПЛАТОНА

I. Yegorytchev

Saint-Petersburg State University

NATURE OF MATHEMATICAL BY PLATO

Аннотация. Теория умоизобразительных сущностей, порядок и связь которых те же, что порядок и связь вещей, представляется нам столь естественной, потому что она блестяще себя зарекомендовала и продолжает оставаться действенным инструментом познания во многих областях реальности. Стремительный взлёт науки от Коперника до Ньютона – это во многом результат применения математических методов к реальному миру, то есть искусство восхождения от бессистемных и несущественных свойств предметов к усмотрению их скрытых математических сущностей. Но всякая ли классифицирующая схема может быть таким познавательным инструментом? В статье предпринята попытка прояснить данный вопрос.

Ключевые слова: эйдос, сущность, эволюция, математика, теория множеств.

Abstract. The theory of intelligible essences, “order and relations of which are the same as order and relations of things” seems so natural to us, as it is still a very useful cognitive instrument in many domains of reality. Dashing growth of scientific knowledge from Copernicus and up to Newton was a result of application of mathematical methods to real world, i.e. the art of ascending from random and unsubstantial qualities of things to their hidden mathematical essences. But can any classifying scheme be a cognitive tool? This article attempts at clarifying the matter.

Key words: eidos, essence, evolution, mathematics, set theory.

В теореме 7 части 2-й спинозовской «Этики» утверждается: «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» [7, с. 293]. Там же приводится и доказательство: «Ибо идея всего, обусловленного какой-либо причиной, зависит от познания причины, следствие которой оно составляет» [7, с. 293]. Отвлечёмся, однако, от действительной “доказательности” такого доказательства и попробуем понять то, насколько естественной представляется нам исходная идея. Хочется даже воскликнуть: «А что тут вообще доказывать? Это же очевидно!». И тем не менее, такая очевидность была бы попросту невозможна без «платоновского жеста» [2, с. 62], когда-то указавшего нам на целый мир того, что подлинно существует, – на мир эйдосов. Аристотелевская теория сущностей есть не что иное, как попытка избавиться от противоречий ту самую теорию *Идей*, в соответствии с которой каждая земная вещь – всего лишь более или менее удачная копия или отражение не подверженного никаким изменениям и существующего вне времени прообраза. Этот мир совершенных *Форм* невидим глазу, но доступен рассудочному умозерцанию – то есть такому типу человеческой практики, которая во времена Платона и носила название математического по преимуществу: «*Τῆ μαθηματικῆς*» означает для греков то, что при рассмотрении сущего и обращении с вещами человек знает заранее: у тел – их

телесность, у растений – растительность, у животных – животность, у человека – человечность. К этому уже известному, т. е. математическому, относятся, наряду с вышеназванным, и числа... Только потому, что число, так сказать, ярче всего бросается в глаза как всегда-уже-известное, будучи самым знакомым из всего математического, математикой стали называть числовое. Но никоим образом существо математики не определяется числом» [8, с. 43]. То, что изучают геометры, и то, о чём они доказывают теоремы, – это, к примеру, *идеи* круга или треугольника. Но лишь поскольку наряду с идеями геометрическими существуют, так сказать, идеи физические – камня, лошади, человека и т. п., – знание о природе также оказывается возможным. И точно так же, как никакой реальный круг никогда не достигнет совершенства умопостигаемого круга, никакая реальная лошадь не способна в совершенстве воплотить собой идею лошади, хоть все вещи и стремятся к этому. Таким образом, всё существующее и развивающееся в этом мире развивается, так или иначе соотнося себя с божественным образцом, и является, тем самым, воплощением своей предзаданной сущности.

Отметим, что доставшаяся в наследство сэру Чарльзу Дарвину таксономия живого, состоятельности которой им было дано радикально новое обоснование, сама является прямым потомком, через Аристотеля, платоновского эссенциализма. Действительно, она есть часть нашего философского наследия, и это вовсе не означает, что такое наследие – всего лишь бесполезная или необоснованная догма. Столь стремительный взлёт современной науки, от Коперника до Ньютона, – это во многом результат применения математических методов к реальному миру, то есть искусство восхождения от бессистемных и несущественных свойств предметов к усмотрению их скрытых *математических* сущностей. В самом деле, закон всемирного тяготения одинако-

во применим к телам любой формы и любого цвета – существенным здесь является только их масса. И точно так же дело обстояло в химии, пришедшей на смену алхимии одновременно с постулированием существования лишь конечного числа неизменяющихся элементов, таких, как углерод, водород, кислород и железо, которые со временем могут образовывать бесчисленные комбинации, но всегда могут быть обнаружены в любой из них именно благодаря своим неизменяющимся сущностным свойствам. Да и сам Аристотель, пытаясь ответить на вопрос о том, что есть сущее, поскольку оно сущее, или что есть всякая вещь не в силу того, что она обладает теми или иными заранее предположенными свойствами, а в силу того, что она просто *есть* [1, с. 119], обращает внимание на то, в каких смыслах о сущем говорится, что оно есть. Для Аристотеля эти способы “сказания” отнюдь не случайны и указывают на некие высшие роды бытия, т. е., опять-таки, на некоторые сущностные аспекты мира.

Итак, теория умозрительных (или математических) сущностей, *порядок и связь которых те же, что порядок и связь вещей*, представляется нам столь естественной, потому что она блестяще себя зарекомендовала и продолжает оставаться действенным инструментом познания во многих областях реальности. Но всякая ли классифицирующая схема может быть таким инструментом? Различаются ли *на самом деле*, так сказать, *сущностно*, холмы и горы, дома и дворцы или, к примеру, виолончель и скрипка? Философами-эмпириками в своё время была разработана теория, призванная различать реальные и номинальные сущности – последние, являясь лишь пустыми именами, или именами имён, “паразитируют” на словах, которые мы употребляем, и к реальной сущности вещи могут иметь отношение лишь случайным образом. В отличие от них, реальные

сущности открываются исследователю в результате тщательного изучения им природы вещей и только после внимательного отделения существенного от несущественного в соответствии с особыми принципами. И, несмотря на имевшие место затруднения с точным определением того, что же это за принципы, обладающие успехи в физике и химии позволяли рассчитывать, что подобные принципы будут со временем обнаружены и в остальных областях реальности, в частности в науке о живых организмах – зоологии.

К моменту выхода в свет поистине революционного труда Дарвина [4] в этой науке скопилось достаточное количество загадочных фактов, которые с точки зрения эссенциализма никак не удавалось объяснить – то здесь, то там обнаруживались некие «промежуточные» существа, обладающие, если так можно выразиться, «более чем одной сущностью». Также иногда оставалось не до конца понятным, какой объединяющий признак следует предпочесть на более высоких этажах классификации: чем, например, теплокровность предпочтительнее плотоядности, а наличие позвоночника – наличия глаз? Всех ли ящериц следует относить к одному виду, или кого-то правильнее выделить в отдельный? Другими словами, какой порядок (и связь) в точности воспроизводит тот, который был задуман природой? Находимые геологами останки вымерших живых существ, с одной стороны, только прибавляли загадок, но, с другой стороны, именно эти многочисленные геологические находки позволили Чарльзу Дарвину сформулировать его ключевую идею: в отличие, скажем, от треугольника, или от атома углерода, который, насколько мы можем судить, всегда имел то строение, которое он имеет сейчас, живые существа изменялись и продолжают меняться с течением времени!

Эволюционная идея Дарвина, несмотря на то, что она находит всё больше и боль-

ше подтверждений в различных областях реальности, всё ещё остаётся трудной для восприятия даже для некоторых специалистов. Слишком глубоко в нас укоренился эссенциалистский способ мышления, и, надо сказать, не без оснований. Математика продолжает давать потрясающе плодотворные результаты, несмотря на то, что имеет дело с математическими объектами – вечными и неизменными сущностями в их максимально возможной чистоте. Вообще говоря, наука, которая, как известно, «научна ровно настолько, насколько много в ней математики», продолжает с успехом «вспарывать» природу по её естественным швам, и для этого, похоже, ей необходим тот или иной категориальный инструментарий, восходящий в итоге к чему-то вроде эссенциализма: в этом сходятся как платоническая, так и аристотелевская точки зрения. Однако понятие мутации, применимое, как казалось вначале, лишь в некоторых отделах биологии, может быть довольно основательно обобщено. В частности, идея примата различия перед тождеством лежит как в основе структуральной лингвистики, так и подавляющего большинства постструктуралистских философских конструкций. Превращение инструмента философии в её предмет становится возможным потому, что язык начинает мыслиться не как нечто привходящее – некая прозрачная субстанция или эпифеномен мышления, а как фундаментальная онтологическая структура, обращение к которой открывает доступ к таким аспектам бытия, которые раньше были недостижимы для философской рефлексии. В качестве одного из таких аспектов обнаруживает себя произвольность языкового знака, на которую впервые наиболее отчётливо стали указывать Витгенштейн и Соссюр (см.: [3; 6]). Важнейшее следствие данного взгляда на язык и на знак вообще состоит в том, что всякий контроль над ними оказывается своего рода насилием над сущим, поскольку такой контроль всег-

да осуществляется кем-то, а не обнаруживается нами в качестве онтологически необходимого свойства мира. Однако это ещё вовсе не означает, что всякое тождество (будь то в форме равенства вещи самой себе или в форме некоего предзаданного единства смысла/ конечного числа смыслов), однажды уличённое в своей онтологической неподлинности, навсегда изгоняется из всех регионов сущего. Напротив, оно прочно обосновывается в той части человеческого сознания, которую Жак Лакан назовёт регистром Воображаемого. Там царит «полный порядок» и конститутивная для этого регистра иллюзия взаимно-однозначного соответствия порядков означающего и означаемого (порядка речи и порядка истины), иллюзия того, что все вещи «по своей природе» имеют те значения, которые они имеют, и что, двигаясь от одних значений к другим, я (хотя бы в принципе) способен достичь истины Реального.

Ален Бадью в своём фундаментальном труде «Бытие и событие» [9], опираясь на аксиоматическую теорию множеств Цермелло-Френкеля, пытается формально обосновать приоритет различия над тождеством. Он утверждает, что математика есть онтология, хоть математикам совсем не обязательно об этом знать – достаточно того, что найдутся философы, которые своей работой обеспечат узнаваемость тех истин о бытии (Бадью называет такую работу философов «подшивкой к бытию»), которые открывают математики, зачастую сами того не подозревая. И одной из таких истин является следующая: бытие есть чистая множественность. И более того: Единого не существует. Посмотрим подробнее то, как можно прийти к этому выводу.

Итак, неформально в «наивной» теории множеств Георга Кантора множество определено как «многое, мыслимое как единое»¹, тогда как формально всякое мно-

жество строится им следующим образом:

$M = \{x : P(x)\}$, т. е. в одну совокупность мы объединяем все такие объекты, которые обладают некоторым свойством P (о которых сказывается нечто присущее им всем, поэтому это сказываемое называется предикатом, или логическим сказуемым). Понятно, что такая операция есть операция абстрагирования, отвлечения от каких-то других, индивидуальных свойств этих объектов, поскольку в противном случае мы никогда не смогли бы их мыслить как «в некотором отношении» одинаковые (принадлежащие одному множеству). Вообще говоря, на самом непосредственном уровне, уровне восприятия, мир действительно является нам как многое, и операция «счёта за одно» есть Идея, или идеализация. Платон, настаивая на первичности Идеи, тем самым переворачивает всю «наивную» онтологию, строившуюся на очевидности восприятия, и приписывает Идеям наивысший бытийный статус. Таким образом, идея Единого оказывается уже не просто самой бедной абстракцией, а высшим родом Сущего. На языке же теории множеств мы можем утверждать следующее: сортируя вещи по различным совокупностям, мы обращаем наше внимание на то, что свойство «быть множеством» есть также логическое сказуемое, и образуемая по данному свойству совокупность вбирает в себя всякое сущее вообще, включая саму себя в качестве элемента, и в этом смысле является Единым. Другими словами, Единое есть множество всех множеств. И в то же время такой объект внутренне противоречив.

Чтобы показать это, начнём с некоторых определений:

Определение 1. Множества **A** и **B** называются *равномощными*, если между ними можно установить взаимно-однозначное соответствие.

Понятие *мощности*, таким образом, есть обобщение понятия количества, которое

¹ Данная словесная формулировка принадлежит философу и математику Бертррану Расселу.

удастся распространить на бесконечные множества. Действительно, чтобы сравнить число людей в классе с числом стульев, мы можем пересчитать их, а можем попросить каждого занять свой стул. Если в результате не останется ни лишних людей, ни лишних стульев, мы сможем утверждать, что и тех, и других равное количество. Этот вывод основывается на том, что между множеством людей и множеством стульев было установлено взаимно-однозначное соответствие (мы уже сталкивались с этой процедурой выше, когда речь шла об изоморфизме – взаимно-однозначном отображении, сохраняющем операцию).

В случае бесконечных множеств этот способ оказывается единственным внятным способом сравнивать бесконечные множества.

Определение 2. Множество называется *бесконечным*, если оно содержит собственное (не совпадающее со всем множеством) подмножество, равномощное всему множеству.

Определение 3. Мощность множества **B** больше мощности множества **A**, если множества **A** и **B** неравномощны, и **B** содержит подмножество **B₁**, равномощное с **A**.

Теорема 1. Мощность множества всех подмножеств любого непустого множества **M** больше мощности самого множества **M**.

Доказательство¹: Пусть **M** – произвольное непустое множество. Рассмотрим множество **M***, состоящее из всех подмножеств множества **M**. Если **M** содержит элементы *a, b, c, d...*, то **M*** будет содержать элементы вида $\{a\}, \{b\}, \{c\}, \dots, \{a, b\}, \{a, c\}, \{b, c\}, \dots, \{a, b, c\}, \{a, b, d\} \dots$ и. т. д. Обозначим через **M₁** множество всех одноэлементных подмножеств:

$$M_1 = \{\{a\}, \{b\}, \{c\}, \{d\}, \dots\}.$$

Очевидно, что $M_1 \subset M^*$, поскольку между **M** и **M₁** можно установить взаимно-

однозначное соответствие, поставив каждому элементу из **M** подмножество, состоящее из этого элемента: $a \rightarrow \{a\}, b \rightarrow \{b\}, \dots$.

Покажем, что **M** и **M*** неравномощны. Предположим, что между множествами **M** и **M*** можно установить взаимно-однозначное соответствие. При этом каждому элементу из **M** будет соответствовать один и только один элемент из **M***. Это значит, что каждому элементу из **M** будет соответствовать некоторое подмножество множества **M**:

$$\begin{array}{cccc} a & b & c & \dots \\ \downarrow & \downarrow & \downarrow & \\ \{\dots\} & \{\dots\} & \{\dots\} & \dots \end{array}$$

В верхней строке мы расположили все элементы из **M**, а в нижней – все подмножества **M**, т. е. все элементы из **M***. При этом для каждого элемента множества **M** возможны два случая: этот элемент либо содержится в поставленном ему в соответствие подмножестве (назовём такой элемент *включённым*), либо не содержится (такой элемент назовём *невключённым*). Поскольку по предположению в нижней строке расположены все подмножества **M**, то там находится и пустое множество. Соответствующий ему элемент будет невключённым (обозначим его через *n*). В той же строке находится и все множество **M**, и соответствующий ему элемент (обозначим его через *m*) будет включённым. Внесём в нашу схему соответствующие дополнения:

$$\begin{array}{cccccc} a & b & c & \dots & n & m & \dots \\ \downarrow & \downarrow & \downarrow & & \downarrow & \downarrow & \\ \{\dots\} & \{\dots\} & \{\dots\} & \dots & \emptyset & M & \dots \end{array}$$

Рассмотрим теперь множество **S**, состоящее из всех невключённых элементов. Очевидно, что **S** непусто, так как $n \in S$.

¹ Доказательства приводятся по: [5].

Множество $S \subset M$, причём S не совпадает с M , так как в M есть элемент m , который не входит в S . Поскольку S – подмножество множества M , то оно поставлено в соответствие некоторому элементу p из M . Пусть p – включённый элемент. Тогда он по определению лежит в S , но это невозможно, так как S состоит только из невключённых элементов. Пусть p – невключённый элемент. Тогда он не лежит в S , что также невозможно, поскольку в S лежат все невключённые элементы! Таким образом, наше предположение о том, что M и M^* равномощны, неверно.

Тем самым, мы показали, что множества M и M^* неравномощны и множество M^* содержит подмножество, равномощное с M . Следовательно, мощность множества M^* больше мощности множества M .

Теорема 2 (антиномия Кантора). Не существует множества всех множеств.

Доказательство: Предположим, что U – множество всех множеств, и U^* – множество всех подмножеств U . Тогда (по только что доказанной Теореме 1) U^* имеет мощность большую, чем U , что невозможно, так как U по предположению содержит все (!) множества [5].

Таким образом, эйдос Единого не удаётся непротиворечиво помыслить не только

в самом платонизме, но и в математике, которую так горячо отстаивал сам Платон. То, что при попытках непротиворечиво помыслить *Единое*, мы неизбежно сталкиваемся со значительными трудностями, Платон показал в своём диалоге «Парменид». Однако только существенным образом разработанный язык теории множеств позволяет определить на нём *Единое* как множество всех множеств и строго формально доказать его невозможность (немыслимость).

ЛИТЕРАТУРА:

1. Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. – М., 1976. – 550 с.
2. Бадью А. Манифест философии. – СПб., 2003. – 184 с.
3. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. – М., 1994. – 612 с.
4. Дарвин Ч. Происхождение видов путём естественного отбора, или Сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь. – СПб., 2001. – 568 с.
5. Дорофеева А.В. Высшая математика. – М., 2003. – 384 с.
6. Соссюр Ф. Курс общей лингвистики. – М., 2004. – 256 с.
7. Спиноза Б. Этика// Сочинения в 2-х томах. Т. 2. – СПб., 1999. – 489 с.
8. Хайдеггер М. Время картины мира// Время и бытие. – М., 1993. – 447 с.
9. Badiou A. Being and Event. – N.Y.: Continuum, 2007. – 526 p.

УДК 1(091); 141.4; 165.43; 13;130.3

Неганов В.В.

Московский университет МВД России

**ПАТРИСТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС О СУЩНОСТНОЙ ПРИРОДЕ
БОГОЧЕЛОВЕКА И ПУТЯХ ЧЕЛОВЕКА К БОГУ
В ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ КАППАДОКИЙСКОЙ ШКОЛЫ**

V. Neganov

Moscow University of Ministry of Internal Affairs of Russia

**PATRISTIC DISPUTE ON THE NATURE OF GOD-LIKE MAN,
AND HUMAN WAYS TO GOD IN PHILOSOPHICAL TRADITION
OF CAPPADOCIAN SCHOOL**

Аннотация. Патристическая мысль развивалась в условиях острой дискуссии о сущностной природе Богочеловека и путях человека к Богу. Это объясняет её религиозно-философский характер даже в разделах, где предполагается чистая проповедь, а не научная полемика. Историко-философская наука обычно рассматривает период патристики в рамках истории античной и средневековой философии. Антропология Каппадокийской школы являет исторический опыт синтеза идей, разнородных по происхождению и гносеологическому обоснованию, положений христианской догматики и философских идей античности, главным образом – неоплатоников.

Ключевые слова: философия, антропология, каппадокийцы, диалектика, патристика, догматика, гносеология.

Abstract. Patristic idea evolved in a serious discussion about the nature of God-like man and human ways to God. This explains its philosophical character even in the sphere of preaching, not only in epistemological controversies. It is generally assumed to consider the period of Patristics as a part of ancient and medieval philosophical development. As for Cappadocian School, its anthropology presents a synthesis of Christian dogmatics and philosophical ideas of antiquity, mainly of the neo-Platonists.

Key words: philosophy, anthropology, Cappadocians, dialectics, Patristics, dogmatics, gnoseology.

Историко-философское исследование трудов каппадокийцев – Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского, – несомненно, относящихся к классике греческой патристической мысли, в настоящее время представляется особенно актуальным, ввиду того, что многие аспекты патристической философии остаются в России малоизученными. Философия патристики принадлежит эпохам античности и средневековья, представляющимся весьма различными между собой. С одной стороны, если в античности философским приоритетом является величие человеческого разума, то в средневековье разум человеческий уступает место Божественному откровению и подчиняет себя Его интерпретации. Именно в эпоху средневековья появляется новое отношение к человеку как венцу творения – образу и подобию Божию. В христианской идее Богочеловека человечество находит своё полное определение: человек проявляется в личном единстве с Божеством, а Божество – в Своем Личном единстве с человеком. В таком единстве необходимость не есть неволя, а свобода – не произвол. Однако трудность ре-

шения антиномии свободы воли и необходимости остаётся: абсолютность воли Бога и нравственное самоопределение человека. При решении этой проблемы возникают и новые понятия – *Божественное предопределение* и *Божественная благодать*. Здесь христианский детерминизм сталкивается с прежним принципом свободы воли. Для христианской мысли по-прежнему основной является задача сохранения положений: *всё зависит от Бога и нечто зависит от человека* [1, с. 256].

Одним из главных разделов патристического учения в целом и философской традиции Каппадокийской школы в частности, была антропология. Антропология патристики, построенная с широким применением диалектики, заложила основы христианского идеала человечности, без которого невозможна европейская культура в историко-философском контексте. Труды каппадокийцев – Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского – несомненно, принадлежат к классике греческой патристической мысли. В настоящее время, когда многие аспекты философии патристики остаются в России малоизученными, представляется актуальным их историко-философское исследование. Одним из главных разделов патристического учения была антропология. Тема *человека* интегральна для христианства, являющегося «религией спасения» – именно *человека*, в его целостном, духовно-телесном составе – и антроподичеей, охватывающей три состояния человека и, соответственно, три представленных в Библии метафизических измерения времени: доисторическое время сотворения, историческое время, посвящённое искуплению, и время «будущего века», или вечности, характеризующееся уже сверхвременной устойчивостью («Времени больше не будет»). Как часть космоса и одновременно образ Божий, человек в учении Отцов Церкви представляет собой средоточие богословских и философских вопросов.

Представители Каппадокийской школы соединили в своих трудах различные аспекты антично-христианской мысли: и богословской, и философской. Причина тесного взаимодействия раннего христианства и философии, по нашему мнению, состоит в конвергентном характере философских проблем. Патристическая мысль развивалась в условиях острой дискуссии о сущностной природе Богочеловека и путях человека к Богу. Этим объясняется её религиозно-философский характер даже в разделах, где предполагается чистая проповедь, а не научная полемика. Историко-философские исследования обычно рассматривают период патристики в рамках истории античной и средневековой философии. В середине IV в. н. э. сложилась уникальная ситуация в античном мире, когда интеллектуальные силы общества всё больше вставали на сторону нового мировоззрения, а в то же время вся система образования и воспитания в целом оставалась традиционной, языческой. Этим новым мировоззрением было христианское, которое уже вскоре после своего появления в Средиземноморье вошло во взаимодействие с философией [13, с. 14]. Ритор Либаний, сподвижник императора Юлиана Отступника и сторонник реставрации язычества, говорил о св. Иоанне Златоусте: «христиане похитили моего лучшего ученика». В школе Либания учились и такие мыслители «золотого века патристики», как Василий Великий и Григорий Богослов, прославившиеся теоретической глубиной своих богословских трудов. Они хорошо понимали двусмысленность ситуации, в которой оказалось христианство, по исторической необходимости войдя в ткань эллино-римской культуры. Старые ценности могли перевесить собой дух новой веры и совершить в уме образованного человека тот переворот, который произошёл в уме их соученика Юлиана, готовившегося к церковному служению и ставшего им-

ператором-гонителем христиан. Другими словами, отточенные за века учения «эллинов» могли бы подменить собой библейские догматы Откровения, как случилось в системах Филона Александрийского и Оригена, как произошло в тринитарно-христологической ереси Ария и Евномия. В связи с этим актуальной становилась задача такого освоения потенциала языческой культуры, которое поставило бы то новое, что несло христианство, во главу угла, а не в подчинённое положение. Именно так понимал задачу своей литературной деятельности Григорий Назианзин (Богослов): «Посвятить себя философии было для меня прекраснейшим делом... Я выше всего поставил для себя ту философию, чтобы и всё прочее, и учёные труды свои повергнуть перед Богом, как иные... собрав своё золото, кидали в морскую глубину» [5, с. 4].

Патристика явилась посредницей между античностью и средневековьем. Введение Библии как руководящего начала в науку имело далеко идущие последствия для гуманитарного образования. Утверждение библейской доктрины божественного происхождения языка привело к преобразованию античного гимназия в систему преподавания «тривиума», в состав которого теперь фактически входили грамматика, риторика и богословие, а диалектика и науки «квадривиума» становились служебными [9, с. 17]. Библия должна была теперь стать главным основанием всего понятийного аппарата философской мысли. Христианские мыслители критически оценивали античную культуру, выделяя в ней совместимое со словом Откровения и отделяя несовместимое. В связи с этим возникла проблема философского толкования Библии. Вполне определённо эта проблема была поставлена в Александрийской школе, где утвердился метод аллегорического толкования Священного Писания. На Востоке александрийскому методу толкования Библии противостояла антиохийская

традиция с её историцизмом [2, с. 18], а в Малой Азии – влиятельное на Западе богословие св. Ириния Лионского, в котором отрицалась характерная для философии того времени тенденция к спиритуализации в трактовке человека и космоса. Вместе с тем, по глубине теоретической разработки насущных философских проблем Александрии уступали все другие центры распространения христианского учения [10, с. 15]. Александрия стала главной ареной борьбы между православными и арианами, и это ещё более возвеличило её значение, особенно когда местные архиепископы Александр и, позднее, Афанасий Великий в своей полемике с еретиками представили триадологию и христологию в том виде, в каком их принял I Вселенский Собор 325 г. в Никее. Отсюда же ещё в III в. вышел св. Григорий Чудотворец – миссионер в провинциальной Каппадокии, который также отстаивал ортодоксальные триадологические воззрения, сделавшиеся содержанием «никейского» богословия. Эта «Каппадокия, которая всегда была на окраине культурной жизни Церкви, достигла своего славного времени при Василии Кесарийском, Григории Назианзине и Григории Нисском» [15, с. 64] и дала своё скромное имя наиболее влиятельной школе «золотого века» патристики.

Каппадокийцы соединили в своих трудах различные аспекты антично-христианской мысли, равно богословской и философской. Как ученики (хотя и косвенные) Ириния Лионского [12, с. 40], они восприняли существенные черты его мирозерцания, во многом отличные от александрийских. Воспитанные с детства в правилах ортодоксии, они «не предоставляли права философскому гносису перерабатывать положения веры, а только обосновывать их, связывать и выяснять» [14, с. 809]. Но, несмотря на это, каппадокийцы «с отрицанием оригенизма как такового соединили защиту александрийской духовности»

[5, с. 5], а их мировоззрение «явило собой первую форму неоплатоническо-христианского синтеза» [4, с. 150]. Неоплатонизм был завершением античной философии, попыткой объединить все её достижения во всеобъемлющей системе. Он продолжал развиваться с III по VI вв. н. э. Каппадокийская школа дала христианскую интерпретацию многих вопросов, поставленных в рамках этого движения мысли. Так, Шелдон-Уильямс полагает, что понятие «христианский платоник» включает в себя два значения: платоник, укрепляющий и трансцендирующий с помощью веры свои умозрения, и христианин, мыслящий и выражающий свою веру «в терминах, понятных платоникам». К первому типу относятся, например, блаж. Августин и Иоанн Филопон, а ко второму – александрийцы, каппадокийцы и преп. Максим Исповедник [5, с. 6]. Антропология каппадокийцев может быть рассмотрена как наглядный пример их библейско-философского синтеза, поскольку человек в понимании христиан, как и философов, был существом, объединяющим в себе два мира – небесный и земной, идеальный и материальный; был божественным образом среди видимого и представителем вещественной вселенной среди невидимого. Если божественное начало стояло во главе миропонимания античного идеализма [7], то человек находился в его центре, образуемом призывом «познай самого себя» (γνῶθι σεαυτόν) [8]. Человек – единственное существо на земле, которое не только создано с определённой целью, но и сознательно стремится к высшей цели. Платон напрямую увязывал наличие такого стремления со способностью к социальной организации; он полагал, что лишь человек возвышенного образа мыслей способен и обладает правом управлять людьми [6]. Христианские мыслители всегда уделяли антропологии почётное место, особенно в связи с учением о Воплощении Христа. Причина тесного взаимодействия

раннего христианства и философии, по нашему мнению, берёт свои истоки в конвергентном характере философских проблем. Задачей патристики была христианизация античности, постановка классического образования на службу церковного просвещения. Теология рассматривалась как цель, философия – как средство. Но «средство» было столь могущественным, что уже апологеты нередко называли христианское учение в целом «нашей философией» или «философией по Христу». По мнению Дж.Ф. Кэллахана, традиционные философские и научные теории применялись Василием Великим и Григорием Нисским к обсуждаемым ими проблемам «не механически, так как «мудрость мира» была ассимилирована ими как органическая часть их собственной интеллектуальной жизни» [5, с. 7]. Поэтому мы считаем, что рассматривать антропологию каппадокийских мыслителей как пример библейско-философского синтеза – достаточно плодотворно.

Подход к раскрытию учения о человеке у каждого из Отцов имел свою специфику: Василий Великий предпочитал этическую и догматическую проблематику, Григорий Богослов основывался на личном мистическом опыте, а Григорий Нисский – на философских обобщениях. «Активная роль мысли, размышления, приложимая к Богопознанию, способность различения – вот что можно привести в качестве общей черты в богомыслии трёх каппадокийцев. Свт. Василий Великий, занятый прежде всего вопросами догматическими, пользуется ею, чтобы закрепить чёткие понятия, как бы вехи для мысли; свт. Григорий Богослов преобразовывает её в восхищённое созерцание неизречённых Божественных соотношений; свт. Григорию Нисскому она даёт возможность трансцендировать умопостижимое и затем найти более возвышенный путь к соединению с Богом» [3, с. 188-189]. Можно ли рассматривать их антропологические идеи как единое целое?

С нашей точки зрения, именно благодаря имеющимся различиям, великие каппадокийцы органично дополняют друг друга, будучи единомышленными в главных вопросах. Как отмечает Б. Альтанер, великие каппадокийцы «принадлежат к начатому св. Афанасием новоалександрийскому движению в теологии» [5, с. 11]. В трудах каппадокийских мыслителей христианская антропология впервые составила такое универсальное раскрытие, которое можно выявить лишь при комплексном изучении. По мнению Б. Отиса, которое мы разделяем, именно антропология является одним из ключевых пунктов, с точки зрения которых можно говорить о каппадокийской мысли как о единой системе [5, с. 11]. Дж. Престиж говорил о «каппадокийском согласии» (*the cappadocian settlement*), которое стало самым сильным выражением догматов Никейского собора [14, с. 233]. Прецедент рассмотрения идей каппадокийцев как симфонически взаимосвязанных представлен в книге Ярослава Пеликана «Христианство и классическая культура». Однако все эти достижения в исследовании Каппадокийской школы не снимают вопроса о необходимости целостного представления её антропологии.

Наиболее общей чертой христианской антропологии первых веков можно признать различие трёх состояний в жизни всего человечества: **первобытного** – первозданного, до грехопадения, **настоящего**, или повреждённого – после грехопадения, и **будущего**, или возрождённого – после воскресения. Однако мыслители ранней патристики (II – нач. IV вв.) не раскрывали в своих трудах отличительные черты каждого из этих состояний и соответствующие им изменения человеческой природы. С нашей точки зрения, именно Каппадокийская школа внесла значительный вклад в раскрытие этих основных черт. Таким образом, в исследовании антропологии каппадокийских мыслителей следует признать

методологически целесообразным следование трёхчастному принципу описания природы человека.

Существенным, если не ключевым, вопросом для исследования антропологической проблематики учения каппадокийцев является связь их богословия с античной философией, особенно с неоплатонизмом. «Неоплатонически-христианский синтез», представленный в антропологии каппадокийских мыслителей, при определённой зависимости от неоплатонизма в наибольшей мере ориентирован на библейское рассмотрение человека в соединении с диалектикой неоплатонического типа. Природа и предназначение человека рассматриваются ими с точки зрения присутствия в человеке трёх состояний: *Божественного замысла, наличного греховного состояния и будущего спасения или осуждения*. Центральный мотив формирования каппадокийской антропологии составляет идея Богочеловека Христа. Сквозь призму этой идеи преломляются традиционные античные представления каппадокийцев о добродетелях и высшем человеческом Благе. Различение каппадокийцами трёх видов добродетели наделяет философским содержанием догматы первородного греха и спасающей благодати. Более подробно и в уникальной интерпретации положения о спасающей благодати были разработаны и изложены в творениях блаж. Августина. Выступая против пелагиан, абсолютизовавших индивидуальный момент и умалявших значение Божественного начала в актуализации человеческой судьбы, что привело «к отрицанию других основ христианской веры, а именно таинственной солидарности человека с грехопадением в Адаме и с искуплением во Христе», Августин отстаивал неотъемлемую естественную свободу человеческой воли, без чего невозможно было бы вменить человеку никакого поступка и произносить никакого нравственного суждения. В определении воли появляет-

ся признак свободы, как движение духа, никем не принуждаемое и направленное к сохранению чего-либо. Все единичные и частные предметы воли могут быть сведены к одному всеобщему – благополучию или блаженству. Всякой человеческой воле принадлежит свобода, проявляющаяся в самостоятельности самого акта «хотения», и единство общей окончательной цели; эта естественная свобода составляет общую форму воли [1, с. 257-258]. Учение о «возвращении в первоначальное достоинство» как цели человеческой жизни послужило основанием для христианской идеи естественности нравственного человека.

В своём изначальном устройстве человек, по мысли каппадокийцев, вполне отвечает замыслу Бога. Отношения нематериальной и материальной сторон человеческой сущности строятся по принципу синергии. Тело есть обнаружение души в мире, а человек «един в своём составе души и тела» [5, с. 27]. Вместе с тем отношение души и тела есть отношение строгой субординации. Душа призвана заботиться о теле, тело же – подчиняться душе и служить ей. Отсутствие жёсткой оппозиции духовного и материального начал при правильном устройстве человека позволяет говорить о человеке как о существе по преимуществу духовном, а именно осуществляющем образ Божий в мире. Но искажение образа делает человека по преимуществу «плотским», что и вызывает необходимость аскетической борьбы с плотью, являющейся важной частью антропологии каппадокийцев.

Антропология Каппадокийской школы являет исторический опыт переосмысления идей, разнородных по происхождению и гносеологическому обоснованию, положений христианской догматики и философских идей античности, главным образом – неоплатоников. И в настоящее время связь философской традиции и современности очевидна и актуальна как в научно-исторической перспективе, так и в современном

практическом контексте. В философском наследии каппадокийцев христианская антропология впервые составила универсальное раскрытие, которое можно выявить только при комплексном изучении. Одна из центральных тем в философской традиции Каппадокийской школы – исследование сущностной природы Богочеловека и путей человека к Богу, при этом центральным мотивом формирования каппадокийской антропологии является Богочеловек Христос, в Котором традиционные античные представления о добродетелях и высшем человеческом Благе обретают истинный смысл. Тема человека интегральна и для антропологии, которая является одним из главных разделов патристического учения, и для христианства, являющегося религией спасения. Философская мысль каппадокийцев была основана на вере и в своих конечных выводах требовала веры. Но строй аргументации там, где аргументация вообще могла применяться, и формы интерпретации в тех вопросах, которые признавались в принципе подлежащими интерпретации, были философскими. Эта связь философии и религии коррелирует с теорией двойственного – космического и Божественного – антропогенеза. Ценность антропологии Каппадокийской школы заключается уже в том, что её идеал человечности и обоснование нравственности остаются современными, востребованными и актуальными в наше время.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Байдакова М.Ю. Проблема воли в западной философии и христианской Западной традиции. – М., 2009. – 302 с.
2. Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – М.: МАРТИС, 1996. – 220 с.
3. Лосский В.Н. Богословие и Боговидение / Общ. ред. Владимира Пислякова. (Православная богословская библиотека. – Вып. 2) – М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2000. – 631 с. – .
4. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. – М.: Мысль, 1979. – 431 с.

5. Неганов В.В. Антропология Каппадокийской школы: дис. ... канд. филос. наук. – М., 2006. – 124 с.
6. Платон Афинский. Федр // В кн.: Собрание сочинений: в 4-х т. Т. 2. // Перевод А.Н. Егупова / Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1993. – С. 135-192.
7. Платон Афинский. Пир // В кн.: Собрание сочинений: в 4-х т. Т. 2. // Перевод С.К. Апта. / Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1993. – С. 81-135.
8. Платон Афинский. Тимей // В кн.: Собрание сочинений: в 4-х т. Т. 3. // Перевод С.С. Аверинцева. / Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – С. 421-501.
9. Рождественский Ю.В. Философия языка. Культуроведение и дидактика. – М.: Грантъ, 2003. – 240 с.
10. Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. – М.: УРСС, 2006. – 1008 с.
11. Сагарда Н.И., Сагарда А.И. Патрология. – СПб.: ВОСКРЕСЕНИЕ, 2004. – 1216 с.
12. Скурат К.Е. Золотой век святоотеческой письменности (IV–V вв.). – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003. – 320 с.
13. Соколов В.В. Средневековая философия. – М.: Едиториал УРСС, 2001. – 352 с.
14. Prestige G.L. God in Patristic Thought. – London, 1952. – P. 352.
15. Simonetti M. Biblical Interpretation in the Early Church. – Edinburgh, 1994. – P. 168.

УДК 7.01

Юрьева А.И.

Литературный институт им. А.М. Горького (г. Москва)

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ПАРАДОКСЫ ЦВЕТА В АНТИЧНОСТИ

A. Yurieva

The Maxim Gorky Literature Institute (Moscow)

AESTHETIC PARADOXES OF COLOUR IN ANTIQUITY

Аннотация. В статье раскрыты и обоснованы следующие положения. Античность представляла стихии как ту или иную степень напряжения материи, эфира, идеи, и из этого следовал вывод, что цвета должны находиться в зависимости от типа элементов. Эмпедокл, Демокрит, Платон, Аристотель воспринимали цвет как тело, как вещество. Они не могли воспринимать цвет в его изолированной абстрактности, но всегда ощущала в нём то или иное трёхмерное тело. Красоту цвета античность выводила из своего понимания сущности красоты. Понятие цвета у философов античности и цвет в искусстве не соприкасались настолько близко, как в дальнейшей истории искусств.

Ключевые слова: Платон, Аристотель, стихия, свет, философия античности, понятие цвета.

Abstract. Antiquity represented elements as a matter, ether or idea tensed to a certain degree, which led to a conclusion that colours should depend on the type of elements. Empedocles, Democritus, Plato and Aristotle perceived colour as a body or substance deriving the beauty of colour from their general understanding of beauty. Thus the concept of colour accepted by antique philosophers and the one used in art did not coincide as it was in the subsequent history of art.

Key words: Plato, Aristotle, element, light, ancient philosophy, the concept of colour.

Существенная часть эстетических теорий восприятия в любом объекте различает прежде всего форму и цвет. Роль цвета менялась на протяжении истории человечества. Плотин (III в.) в своих «Эннеадах» рассуждал, что такое Красота, и удивлялся, почему считают, что красота – это симметрия: «В самом деле, почти все утверждают, что красота производит симметрия частей друг относительно друга и целого...» [10, с. 226-230]. (Симметрия была неотъемлемой частью прекрасного в греческом сознании, признанная и Платоном, и Аристотелем.) Но в процессе рассуждения античный философ приходил к выводу, что «и прекрасные цвета, скажем, и солнечный свет – то, что существует просто и не из симметрии имеет свою красоту... И ночные молнии, и видимая красота звёзд... Простая же красота цвета осуществляется формой и властвует во тьме материи присутствием бестелесного света...» [10, с. 226-230]. Плотин соглашался с греческой традицией, которая утверждала, что красота – это прежде всего пропорциональность и симметрия, но он считал, что и цвет является неотъемлемой частью прекрасного. Но, может быть, отношение к цвету у античных философов было совершенно иным, они воспринимали цвет как тело, как вещество.

Эмпедокл (ок. 490 – ок. 430 гг. до н. э.) считал, что мир состоит из четырёх элементов: огня, земли, воды и воздуха [2, с. 51]. Четыре цвета – белый, чёрный, красный и жёлтый –

соответствуют этим четырём элементам. У Эмпедокла цвет огня – белый, цвет воды – чёрный, вернее, тёмный. Философ подробно описывал, что вода в верхней части белая, но, чем глубже, тем она становится темнее. Он отмечал, что верхняя часть воды взаимодействует со светом, на дне же вода чёрная, солнечный свет туда не проникает. Цвет Эмпедокл рассматривал не сам по себе, а вместе с телами, для которых характерен тот или иной цвет: «Цвета несутся к зрению истечениями» (цит. по: [8, с. 415]). Если огонь у Эмпедокла белый, а вода тёмная, чёрная, то земля – жёлто-коричневая, а воздух тогда – красный, но именно об этом и нет записей у философа. А.Ф. Лосев считал, что если учесть, что в природе существуют атмосферные явления, которые окрашивают небо, то можно согласиться с такой характеристикой.

Демокрит (ок. 470 или 460 г. до н. э.) обращался к вопросу цвета с атомистических позиций, для него цвет осязаемого предмета состоял из атомов, которые бесцветны. Важно то, что Демокрит характеризовал цвета с эмоционально-эстетических позиций: белый цвет – это гладкий цвет, белое не является шероховатым, не создаёт тени, прозрачно. «Ещё со времён античности белый цвет имел символическое значение «чистоты», отрешённости от мирского, устремлённости к духовной простоте» [3, с. 104]. Демокрит придавал большое значение твёрдости и мягкости белых предметов. Белые твёрдые предметы имеют одни атомы, белые мягкие – другие. Чёрное же противоположно белому и состоит из шероховатых, неровных и неодинаковых фигур. Красное – тёплое, более красные тела содержат меньше тепла. Жёлто-зелёное (chloron) состоит из смеси плотного и пустого. Под этим цветом греки подразумевали цвет созревающей нивы, когда она из зелёной становится жёлтой. «У Гомера это цвет мёда. Прочие цвета получаются из смешения простых. Теория смешения цве-

тов Демокрита вызывает сомнение. Античность задаёт задачи, которые вызывают неоднозначные решения. Например, золотистый, медный состоит из белого и красного. Блеск – от белого цвета, а красноватость – от красного. Пурпурный цвет – из белого, чёрного и красного. Наибольшая доля красного, небольшая часть – чёрного. Тёмно-синий у Демокрита состоит из «лазоревого и огневидного» [8, с. 491]. Демокрит мыслил тёмно-синий цвет состоящим из атомов круглых и «похожих на иголку, «чтобы чёрному тут было присуще сияние» [8, с. 491]. Философ утверждал, что благодаря смешению существует большое количество цветов и разных вкусовых качеств [8, с. 483]. Демокрит не просто всматривался в цвета, он прежде всего осязал их руками. А.Ф. Лосев отмечал, что античная теория цветов являлась важной частью античной эстетики. Белое и светлое есть гладкое и спокойное. Чёрное и тёмное – холодное и неровное. Красное содержит различные оттенки теплоты. Античная эстетика занималась больше всего не столько самим эстетическим принципом, сколько художественной действительностью, то есть той областью, где эстетический принцип уже осуществлён. Эстетический принцип Платона существовал в области действительности. Красота у философа являлась и умом, и душой, и телом, т. е. всем тем, что Платон как раз и считал действительностью [7, с. 570]. Цвета у Платона «являются самостоятельным идеальным, будучи вполне безотносительными в сравнении с окружающими предметами... поскольку причиной зрения, света и цветности является всемогущее и всезидательное солнце» [7, с. 583].

Для Платона естественные цвета реальных предметов являлись «идеальным предметом»: «... и они тоже находятся на небе и тоже обладают космическим характером» [7, с. 584]. Цвет для Платона проявляется в окружающих предметах, а следовательно,

обладает формой. Красоту цвета Платон выводил из своего понимания сущности красоты, а наивысшая красота заключалась в идее. Красивые цвета прекрасны сами по себе. Белый цвет – самый прекрасный, потому что наивысшим проявлением прекрасного в бытии является яркое и ясное. Таким образом, прекрасный цвет – это некое идеальное.

Свет в эстетике Платона являлся одним из самых центральных понятий. Свет – тончайшее вещество, в этом определении видны античные корни платонизма. Блеск и свет для Платона – одно и то же. Зрение он называл излучением света. Искусства существовали у него благодаря «светлейшему огню» Прометея. Платоновское учение о свете имеет мало общего с нашим представлением об этом предмете. Свет – это не обыкновенный физический свет, потому что солнце – это источник знания и бытия; это своеобразная символическая теория и символическое мышление, которое можно найти и в других античных представлениях, в представлении о хаосе, эфире, Эросе, дне и ночи и других космических образах.

Для Платона цвет – не просто окрашенность предмета, цвет несёт с собой дыхание жизни, настроение и выражает душевное состояние. Платон прибегал к цветовой характеристике комического переживания, он говорил, что удовольствия и страдания в комедии – темнее других удовольствий. Философ считал, что цвет является не бесформенным и обладает определенной фигурой. В идеальном государстве Платона не нужны никакие искусственно производимые цвета и краски. Зрение являлось совпадением *светоносности* глаз и объективного света, но Платон отмечал также и то, что у цвета есть своя собственная сущность, краски сами по себе ещё не есть прекрасное. Зрение – это чистое и ясное ощущение, поскольку причиной зрения, света и цветности является солнце. Целая гамма

цветов указана в характеристике платоновского учения в «Федоне» о небесной земле. Разными цветами обладают и все космические сферы – блестящий цвет для Солнца, отражённый для Луны и Земли, желтоватый для Сатурна и Меркурия, белый для Юпитера и красный для Марса. Самый красивый цвет – белый. Богам следует приносить белые ткани, так как им вообще подобает белый цвет. Таким образом, Платон в своих представлениях о цвете являлся сторонником античной идеалистической эстетики. Даже и в материальной области он признавал красивыми те цвета, которые являются естественными качествами тех или других предметов. Неопределённые, неяркие, ненасыщенные, легко смываемые и некрепко нанесённые на вещь цвета он считал безобразными. Однажды установив какой-нибудь естественный и насыщенный цвет, Платон начинал внимательно в него всматриваться, искал его сущность или смысл и любовался тонкостью игры цветов. Такие цвета для него оказывались тоже идеальным предметом, они тоже находились на небе и тоже обладали космическим характером. Эту причудливую смесь идеализма и материализма в оценке цветовых качеств вещей обязательно надо иметь в виду в отношении Платона к цветам.

Один из феноменов платоновского цветовидения – “стягивание” и “разрешение” в цветах (учение о белом и чёрном цвете как разрешении и стягивании цветности). Белый цвет представлялся Платону как наиболее растянутый, разрежённый; все же другие цвета мыслились в той или иной степени стянутыми или уплотнёнными. Белый цвет разрежён до того, что даже перестал быть цветом и превратился в нечто бесцветное. Эстетический факт разной светлоты или светлости цветов говорит сам за себя. Чёрный цвет, конечно, наиболее стянут, так что тоже перестал быть цветом.

Античные мыслители, в том числе Платон, не могли воспринимать цвет в его

изолированной абстрактности, но всегда ощущали в нём то или иное трёхмерное тело. Загадочным является учение Платона о воде. Для получения хроматического цвета то, что он называет «огнём», должно пройти не через «белое» или «чёрное» и не через какую-нибудь вообще среду, но через «воду». Платон чувствовал специфичность среды, необходимой для прохождения единого светового луча в случае хроматических цветов.

Платон дал описание отдельных хроматических цветов. Огонь, возникающий наподобие молнии, но не гаснущий в воде, смешивающийся с нею, даёт цвет крови, багровое, красное. Тут Платон не описывал только того важнейшего обстоятельства, что красное видится нами со стороны прозрачной среды, через которую идёт белое (огонь) в обратном направлении, в то время как по линии луча, уходящего в эту среду, мы получили бы уже не красное, но голубое. Итог учения Платона – в «Тимее»: «... уместнее и нужнее всего надлежащим образом сказать о цветах. Те частицы, которые несутся от других тел и сталкиваются со зрительным лучом, бывают либо меньше, чем частицы последнего, либо крупнее, либо такой же величины. Те, что имеют такую же величину, неощутимы, и мы называем их прозрачными. Напротив, те, что больше, сжимают зрительный луч, а те, что меньше, расширяют его, и действие их можно сравнить с действием холодного и горячего на нашу плоть, а также с действием терпкого и обжигающего... Это – белое и чёрное, то есть впечатления, рождённые в иной области чувств, чем только что перечисленные, и потому кажутся иными, но на самом деле тождественные им. Так мы и назовём их: «белое» – то, что расширяет зрительный луч, «чёрное» – то, что его сужает. Когда же огонь иного рода, несущийся более порывисто, ударяет в зрительный луч, проникает его до самых глаз, насильственно разверзает глазные проходы

и разжижает их вещество, он заставляет излиться оттуда весь тот огонь и воду, что мы называем слезами. Поскольку же с двух сторон встречаются два огня, причём один с молниеносной силой бьёт из глаз, а другой входит в глаза и там угасает от влаги, из их смешения рождаются всевозможные цвета; это называют переливами, а тому, чем вызвано такое состояние, дали имена блестящего и сверкающего» [9, с. 512-513].

Понимание всех этих соединений значительно облегчается, если принять во внимание, что цвет для древних был той или иной цветной вещью, цветным трёхмерным телом. «Кровь», «порей», «сталь», «море», «небо» и т. д. – вот что мы забываем при обсуждении античного, и в частности платоновского, восприятия света и цвета. Античное цветоведение несомненно связано с мировоззрением античного человека» [7, с. 588-590]. Если вернуться к античному цветоведению, как оно дано у Демокрита и в платоновском «Тимее», то можно сказать, что понимание цветности в античности – это понимание всякого цвета как прежде всего трёхмерного тела, и не только как трёхмерного тела, но и как всех его телесных же функций.

Платон сам занимался живописью, и, по его мнению, живописцы должны изображать предметы настолько буквально, «чтобы на картине появлялись изображаемые вещи в подлинных размерах и в их подлинных физических соотношениях» [6, с. 170]. Здесь видно, что Платон принцип искусства сводил к механическому изображению. Он не учитывал, что в зависимости от субъективного взгляда живописца изображение вещей тоже оказывается субъективным. Но именно Платон делал акцент на эстетическом отношении к цвету, цвет у него – прежде всего элемент гармонии и красоты.

Аристотель (384–322 гг. до н. э.) писал: «Все люди от природы стремятся к знанию. Свидетельством тому – (наша) привязан-

ность к чувственным восприятиям: помимо их пользы, восприятия эти ценятся ради них самих, и больше всех то из них, которое происходит с помощью глаз: ибо мы ставим зрение, можно сказать, выше всего остального, не только ради деятельности, но и тогда, когда не собираемся делать что-либо. Объясняется это тем, что чувство зрения в наибольшей мере содействует нашему познанию и обнаруживает много различий (в вещах)» [1, с. 19]. Свои представления о цвете Аристотель связывал с «метафизикой» света и считал, что свет – это нематериальное, идеальное, невидимое, абсолютно невидимая материя, прозрачная. Для Аристотеля прозрачность в бесконечной степени – это свет, прозрачность в конечной степени – цвет. Представление Аристотеля о цвете основано на диалектике идеального и материального, а основные цвета неотделимы от свойства стихий, земли, воздуха, воды, огня. Земле, воздуху и воде соответствует белый, огню – жёлтый; чёрный цвет возникает при переходе одной стихии в другую. Остальные цвета происходят от смешения этих основных цветов и света.

«У способности зрения – процесс видения, и помимо этого процесса от способности зрения не получается никакого другого результата; а в некоторых других случаях что-нибудь подобное получается, например, в результате строительного искусства – дом [1, с. 159] <...> Олово подобно серебру, поскольку оно – белое, а золото подобно огню, поскольку оно жёлтое и красноватое» [1, с. 169]. **Прекрасные цвета** у Аристотеля – красный и фиолетовый (пурпурный).

В трактате «О цветах» Аристотель выяснял причины образования той или иной окраски в предметах живой и неживой природы. В связи с этим труд Аристотеля представляет интерес для истории эстетики. Здесь представлена одна из ранних попыток отыскания закономерностей в од-

ной из главных областей чувственного восприятия.

Гёте считал, что «под именем Аристотеля мы можем собрать всё, что было известно древним по этому предмету» [4, с. 146].

Из трактата «О цветах» можно получить картину взглядов автора на цвет и установить принципы античного цветоведения. Античный способ мышления заставлял автора не отделять рассмотрение вопроса о цвете от описания тех физических тел, которые служат носителями цвета. Телесные и осязательные аналогии свойственны для античности.

И Аристотель также связывает цвета со свойствами стихий: земли, воздуха, воды и огня. Что такое стихии, с которыми у философа связаны основные цвета? Стихии есть степень напряжения материи. Досократики говорили о сгущении и разрежении. Платон видел в них пример числовых отношений. Вся античность представляла стихии как ту или иную степень напряжения материи, эфира, идеи. И отсюда видно, что цвета должны находиться в зависимости от типа элементов, цвет есть известного рода напряжённость. В цвете два главных плана: свет и тьма. Они находятся в состоянии активного противоречия или борьбы. «В жёлтом или красном свет, напряжённо преодолевая тьму, является наступающим началом; в синем он уходит вдаль, в зелёном оба противоречивые начала находятся в состоянии мира, покоя, равновесия» [5, с. 302].

Аристотель начинал с установления различия между цветами простыми и составными, или смешанными. Простыми цветами он признавал три цвета: белый, чёрный и жёлтый. Эти цвета присущи стихиям. За исключением огня, все стихии белые. В трактатах Аристотеля «О душе» и «О чувственном восприятии» вода и воздух прозрачны, то есть бесцветны, а в трактате «О цветах» вода и воздух являются носителя цвета. «Земля хотя по природе и бела, но

вследствие проникновения в неё окрашивающих веществ бывает многоцветной» [5, с. 309]. Четвёртая стихия – огонь – имеет жёлтый цвет. «Золотистый цвет получается, когда сильно сияет сгущённый жёлтый и солнечный» [5, с. 310].

Возникает вопрос: откуда же берётся третий простой цвет – чёрный? Чёрный цвет есть цвет, и не должен быть принимаем за темноту. *Чёрный цвет именуется цветом, в отличие от темноты, которая не имеет цвет.* А.Ф. Лосев отмечал, что ни Демокрит, ни Платон не дали теорию цветов в такой форме.

У Аристотеля цвет есть система двух борющихся сил: света и тьмы. «Победа света над его инобытием – в той или иной степени внутренней пронизанности им этого инобытия. Это и есть цвет» [5, с. 304].

В трактате «О душе» философ рассуждал: «Итак, видимое есть цвет. Он находится на поверхности того, что видимо само по себе. Слова «само по себе видимо» нужно брать не в логическом смысле, а поскольку по себе видимое в себе самом заключает причину, почему оно видимо». Следовательно, свет видим сам по себе, цвет же виден через свет; свет наличен в цвете, но не в смысле своего непосредственного содержания (тогда ведь и был бы просто свет, а не цвет), но в смысле принципа, впервые делающего возможным существование цвета. Аристотель здесь же продолжал: «Подобно тому, как слух и любой орган чувств может быть направлен на слышимое и неслышимое, зрение – на видимое и невидимое» [5, с. 304].

Тема энергии цвета Аристотеля сходна с платоновским учением о стягивании и разрежении среды проходящим по ней белым цветом. Но у Платона эта теория не столько теория, а лишь случайное наблюдение. Воздействие на органы чувств – в частности на глаза – возможно, по Аристотелю, только через соприкосновение. Прозрачной средой, служащей для передачи цвета от пред-

мета к глазу человека, является воздух. Как и Демокрит, Аристотель – во власти физических представлений.

О зелёном цвете Аристотель писал, что он присущ всему, рождаемому землёй. Застоявшаяся вода всегда бывает сначала жёлто-зелёной, смешиваясь с солнечными лучами. Озеленение влаги под действием лучей солнца объясняется смешением жёлтого и чёрного, которое и даёт зелёный цвет [5, с. 317-318]. Здесь играют роль условия, при которых происходит смешивание чёрного с жёлтым. В жёлтом цвете есть две возможности: в направлении красного, через оранжевое, и в направлении к зелёному – через бледное жёлто-зелёное. Пурпуровым становится воздух, когда солнце приближается к закату или восходу. Этот же цвет, отмечал Аристотель, мы видим в море, когда поднимающиеся волны затеваются собственным изгибом. Когда в эти изгибы попадают слабые лучи солнца, появляется фиолетовый цвет.

У Аристотеля нет разницы между хроматическими и ахроматическими цветами. Серое есть результат смешения белого и чёрного, но и фиолетовое получается в результате смеси белого и жёлтого, так в первом случае белое освещает и затемняет извне, а во втором свет входит во внутреннюю конституцию цвета. Случайные физические явления переносятся на смешение их цветов и на самые тела – это обычный метод древних.

А.Ф. Лосев отмечает, что в аристотелевских сочинениях о цвете постоянно чувствуется мысль о художественной, или эстетической значимости цветовых сочетаний. Значение пропорциональности цветов подчёркивается по аналогии с музыкальными созвучиями. В трактате «О душе» читаем: «Если какие-нибудь звуки создают созвучие, звук же и слышание звука – отчасти одно, а отчасти не одно и то же, созвучие же есть некоторая соразмерность звуков, то необходимо, чтобы и слы-

шимое было соразмерностью. В области цвета происходит то же: зрение подавляется слишком ярким или слишком тёмным. Поэтому и приятны бывают вообще предметы чувствования, когда, будучи чисты и беспримесны, сохраняют свои соразмерности... Вообще же смешанное является в большей мере созвучным, чем высокое или низкое. Выходящие за пределы соразмерности или причиняют боль, или действуют разрушительно» [5, с. 323]. Все эти суждения Аристотеля присоединяются к общегреческой эстетической традиции.

Эстетика Аристотеля основана на учении о присутствии идеального в самом же материальном. Идеально чистый цвет только и присутствует в тех материальных цветах, которые мы чувственно воспринимаем.

Философию и эстетику Аристотеля можно назвать символической. Каждая вещь у него имеет свою идею. И всякая такая идея не может находиться вне самой вещи, но только – в ней самой. У Аристотеля получается, что вещь не существует вне осмысливающей её идеи, а идея вещи нигде не существует вне самой же этой вещи, которая данную идею осуществляет. Аристотель создал цветовую систему, включающую семь цветов: линейная последовательность изменения цветов в течение суток от белого до чёрного, между которыми располагается пять цветов от бело-жёлтого, алого, пурпурного до зелёного и тёмно-синего. Эта система оставалась основополагающей до 1666 года, до открытия Ньютона.

А.Ф. Лосев подчёркивал эстетический характер цветовых учений античности, но отмечал, что в эпоху античности цвета извлекались из общей картины мира и овеществлялись. Античные представления о цвете были по большей части материалистичными. Свет и его производная – цвет – играли важную роль в античной философии, но эстетическое значение цвета было мало заметно за такими понятиями, как гармония, мера, соразмерность.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Аристотель. Метафизика / Пер. с древнегреч. А.В. Кубицкого. – М.–Л.: Соцэкгиз, 1934. – 348 с.
2. Боров Ю.Б. Эстетика / Юрий Боров. – М.: Русь-Олимп: АСТ: Астрель, 2005. – 829 с.
3. Бычков В.В. Византийская эстетика. Теоретические проблемы. – М.: Искусство, 1977. – 199 с.
4. Гете И.-В. Избранные философские произведения. – М.: Наука, 1964. – 520 с.
5. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. – М.: Искусство, 1975. – 776 с.
6. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика. – М.: Искусство, 1974. – 598 с.
7. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. – М.: Искусство, 1969. – 715 с.
8. Лосев А.Ф. История античной эстетики. – М.: Высшая школа, 1963. – 583 с.
9. Платон. Тимей / Пер. с древнегреч. С.С. Аверинцева/ общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса: в 3-х т. – Т. 3. – Ч. 1 / Ред. В.Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1971. – 687 с.
10. Плотин. Первая Эннеада / Пер. с древнегреч. Т.Г. Сидаша, Р.В. Светлова. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. – 320 с.

РАЗДЕЛ IV. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ, НАУКИ И ТЕХНИКИ

УДК 130.2

Лобков К.С.

Московская Академия образования Натальи Нестеровой

СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ ОСНОВАНИЯ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ДЗЕН В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

K. Lobkov

Moscow Natalia Nesterova Academy of Education

SOCIAL AND CULTURAL CAUSES OF THE SPREAD OF ZEN IN MODERN RUSSIA

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению следующих социально-культурных оснований распространения дзен в России: 1) процесс глобализации мировой культуры, и в результате – приход в Россию с Запада общекультурных течений “глобализированного” дзен; 2) в России, в отличие от западных стран, существенным основанием дзен послужил культурный опыт поколения «шестидесятников» эпохи «оттепели», когда дзен впервые появился в СССР; 3) важнейшей подосновой современного дзен в России являются многовековые традиции существования религии буддизма маяхаяны.

Ключевые слова: дзен, “глобализированный” дзен, дзен и советская «оттепель», дзен и тибетский буддизм.

Abstract. The article is devoted to the problem of some social and cultural grounds for Zen introduction in Russia including: globalization in cultural space resulted in the “globalized” Zen coming from the West; the so-called “Thaw” experience (1960-s) of the Soviet generation when Zen initially penetrated into Russia and long-termed traditions of Mahayana Buddhism on the territory of Russia.

Key words: Zen, “globalized” Zen, Zen and the Soviet “Thaw”, Zen and Tibetan Buddhism.

В последние годы среди множества духовных и неорелигиозных течений и направлений, распространённых в России, всё более заметным становится увлечение дзен. Молодёжные группы, практикующие дзен-медитацию; смешанные по возрасту группы, изучающие теорию и разнообразные практики дзен; большое количество дзен-порталов в Интернете... Почему именно сейчас в России дзен получил такую широкую популярность?

Современный дзен – это плод состоявшегося синтеза Запада и Востока, так долго противостоявших друг другу. Это – “глобализированный” дзен, в существовании и развитии которого традиции восточных учителей важны не менее, чем агрессивный западный

“пиар” и мощный “промоушн”. Современный дзен – это результат произошедшей переоценки ценностей в экономической, технологической, информационной сферах, а главное – в духовной, религиозной, культурной, социальной...

Дзен как международное и массовое (т. е. ориентированное, в первую очередь, на массовое обыденное сознание) течение, имеет не столько религиозный, сколько общекультурный и социально-организующий смысл. Это модное увлечение, которое легко сочетается с азами любой эзотерики, с современной йогой, облегчёнными формами классического даосизма и синтоизма, с популярным «фэншуй», боевыми искусствами и многими другими “духовно-развлекательными” явлениями, ставшими привычными и необходимыми атрибутами досуга россиян.

Если религиозный смысл дзен максимально приглушён, то его философский смысл активно развивается и варьируется. Как заявлено на одном из русских сайтов, «Дзен – особая форма передачи истины, не связанная с какими-либо трактатами». Для практичного и технологичного “интернет-поколения” такая форма современного свободного философствования и подача философских «вечных вопросов» представляется едва ли не единственно возможной.

Скорее всего, члены разнообразных обществ «сото-дзен», «Кван Ум» и множества других видят разницу между китайским «чань», корейским «сон», вьетнамским «тхиен» и, наконец, японским «дзен» – буддизмом. И они признают общий индийский корень и буддийской религии, и практики «дхьяна» («созерцание», медитация). Но основным и главным термином в России является «дзен», поскольку он является поздним отголоском влиятельного западного увлечения дальневосточным буддизмом, пик которого пришёлся на 50-60-е годы прошлого столетия. В своей дав-

ней статье «Дзен и Запад» Умберто Эко, выдающийся современный итальянский философ и писатель, точно описал причины появления дзен в Европе. «Прерывность, дискретность – вот то слово, которое характеризует наше время как в науке, так и в повседневных отношениях: современная западная культура... отказалась от стремления найти какие-то общие формулы, с помощью которых можно было бы просто и однозначно определить мир в его неисчерпаемой сложности» [4, с. 241]. И в то время как наука и обыденное сознание на Западе переживают кризис, появилось учение дзен, смысл которого, по мнению У. Эко, состоит в том, чтобы «... принять всё сущее, чтобы увидеть в каждой вещи безмерность целого, чтобы проникнуться счастьем мира, который живёт и изобилует событиями. Западный человек увидел в философии дзен призыв совершить это принятие, отказавшись от логических моделей и стремясь только к непосредственному соприкосновению с жизнью» [4, с. 243].

Японский профессор Дэйтаро Судзуки осуществил так называемую «дзенскую революцию» на Западе, доступно изложив европейцам и американцам основы теории и практики дзен [2].

Широкое увлечение дзен на Западе фактически уже близилось к закату, когда на волне политической «оттепели» дзен получил первые отклики в СССР. В нашей стране ещё живо и творчески активно поколение «оттепели», непосредственно испытывавшее приход западного дзен в советскую Россию и воспринявшее его как очередную возможность новой духовной свободы. В качестве модернистского достояния советской интеллектуальной среды западный дзен стал во многом проводником идей «битников» (разновидность «Beat Zen») и хиппи и, конечно, бытовой практики советских “стиляг”. Они читали полупереводы книг Джека Керуака и

Аллена Гинсберга, пытались подражать их свободному образу жизни и творчества.

Другое же западное направление – «Square Zen» («квадратный» дзен), – с порывом в новую религиозность, к обретению заветного «сатори» (просветления), также нашло последователей в СССР. Поколение «оттепели» прекрасно знало теоретические источники дзен-буддизма, как западные, новаторские, так и классические восточные. В общении сокращая по-западному «дзен-буддизм» до модного «дзен», советские интеллигенты и интеллектуалы с одинаковым рвением «штудировали» Д.Т. Судзуки и Алана Уоттса, Л. Витгенштейна и К.Г. Юнга, но они также знали «Дхаммападу» и «Алмазную сутру», Патанджали и Лао цзы, отдавая дань традиционному буддизму, йоге и даосизму. Нужно отметить, что одновременное с дзен увлечение йогой уже в «оттепельные» времена создало тот естественный «синтез» буддийской и йогической медитации и практики, который характерен и для новейшего дзен в России.

В социокультурном пространстве нынешней России трудно охарактеризовать в деталях все оттенки взаимодействия разных поколений, по-своему увлечённых дзен. Понятно, что современный «глобализированный» дзен отличается от дзен 50-60-х гг. и на Западе, и в России. Однако успех недавней выставки Михаила Шемякина «Рисунки в стиле дзен» (в Государственном музее народов Востока) свидетельствует о том, что ностальгическое дзен-настроение вернувшегося с Запада на родину русского художника вполне созвучно нынешнему дзен-увлечению «поколения пепси и Интернета».

Проблема «глобализированного» дзен и его отличие от традиционного буддизма формулировалась многими исследователями уже к концу XX в. И в России это было более чем актуально, поскольку в нашей стране никуда не исчезала и никогда не прерывалась историческая традиция религии буддизма.

Если приход дзен-буддизма на Запад явился экзотическим и новым духовным явлением, то в социокультурном пространстве России, которое исторически формировалось как поликонфессиональное, полиэтническое и поликультурное образование, буддизм махаяны издавна занимал своё общепризнанное место. В России буддизм появился с XVI-XVII вв. и уже в правление Елизаветы получил официальное признание. К началу XX в. сложилось три основных и независимых друг от друга центра «этнической» буддийской культуры: калмыцкий – в Нижнем Поволжье, бурятский (агинский) – в Забайкалье и тувинский – в Саянах. Все российские буддийские центры традиционно ориентировались на тибетский буддизм [1, с. 48-49].

Научный, сравнительно-религиоведческий, философский и культурологический интерес к буддизму в России формировался с XIX в., а в начале XX в. приобрёл особую остроту на фоне русского духовного возрождения. Ставшее традиционным мирное сосуществование буддизма с русским православием позволило некоторым исследователям выявлять духовные параллели между ними как на внешнем (институционально-культовом), так и на внутреннем (религиозно-философском и эзотерическом) уровнях [3].

Стоит ли удивляться, что западные искатели истины от современного дзен устремляются к истокам буддизма в Индию и на Тибет. Весьма показательна прошедшая в 2004 г. выставка чёрно-белых фотографий «Паломник» известного американского актёра Ричарда Гира (в «Галерее Елены Врублевской»). Гир – давний и личный друг Далай-ламы XIV, часто посещающий и Дхармсалу (резиденцию главы тибетских буддистов в Индии), и Тибет. Вместе с рядом актёров Голливуда Гир исповедует тибетский буддизм, а не западный дзен, с которым, видимо, был знаком в пору своей юности и учёбы в Массачусетсе.

Пришедшие к буддизму современные русские духовные искатели начинают с увлечения западно-восточными вариациями дзен, а затем совершают паломничества в дацаны Забайкалья и Калмыкии, к буддийским учителям и общинам на территории России, возвращаясь к собственным поликультурным корням.

Придя на русскую почву, со сложившимися традициями приятия буддизма, дзен и воспринимался, и трактовался более легко и органично, даже в среде людей, далёких от традиционной религиозности и научно-философских исследований. Сама социокультурная российская среда уже со времён социально-политических и духовных исканий XIX в. **была постоянно открыта** новым веяниям и с Запада, и с Востока.

Таким образом, социокультурные основания распространения современного дзен в России можно обнаружить и в традиционном присутствии буддизма в историческом русском социокультурном пространстве, и в накопленном научно-философском и религиоведческом багаже русской философской мысли, и в духовном и художественно-литературном опыте поколения «оттепели», и в естественном приобщении

к глобальной культуре нынешнего поколения – как духовных искателей, так и представителей культуры массового потребления. Конечно, новое поколение русского дзен, как правило, не осознаёт и не знает по-настоящему истинных причин столь быстрого и естественного вхождения дзенских идей и практик в нынешнюю русскую духовную культуру. Однако объективные закономерности преемственности и взаимодействия всех пластов отечественной культуры проявляются вне зависимости от уровня знания большей части нынешних последователей дзен.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Буддизм в России // Религии народов современной России: Словарь / Мchedлов М.П. (отв. ред.), Аверьянов Ю.И. и др. – М.: Республика, 1999. – 624 с.
2. Судзуки Д.Т. Антология дзен-буддийских текстов. – СПб.: Наука, 2005. – 275 с.
3. Уланов М.С. Диалог религий: православие и буддизм (буддизм в трудах представителей Русской Православной Церкви)// Научная мысль Кавказа. Приложение. – 2006. – Вып. 7. – С. 68-73.
4. Эко У. Открытое произведение: Форма и неопределённость в современной поэтике. – СПб.: Академический проект, 2004. – 384 с.

УДК 141.8

Михайленко С.Б.

Московский государственный областной университет

«СПЕКТАКЛЬ» И «МЕДИАСПЕКТАКЛЬ»: ФИЛОСОФСКИЕ МОДЕЛИ АНАЛИЗА СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

S. Mikhaylenko

Moscow State Regional University

“SPECTACLE” AND “MEDIASPECTACLE”: PHILOSOPHICAL MODELS OF ANALYSIS OF MODERN SOCIETY

Аннотация. Статья посвящена сравнительному анализу двух концепций: «Общества спектакля» французского философа Ги Дебора и «Общества инфотеймента» («Медiasпектакля») американского философа Дугласа Келлнера. Рассматриваются новые теоретические подходы к обществу потребления, к постиндустриальному информационному этапу современного социального развития. Продемонстрирована необходимость изменения методологии социального анализа в аспекте неомарксистского подхода в современных условиях развития процессов демократизации России.

Ключевые слова: спектакль, медиаспектакль, Дуглас Келлнер, Ги Дебор, социальная философия.

Abstract. The article deals with comparative analysis of two conceptions: “Society of Spectacle” by French philosopher Guy Debord and “Society of Infotainment” (“Mediaspectacle”) by American philosopher Douglas Kellner.

New approaches are considered to the consumer society and post-industrial information stage in modern social development. The urgency of changing the methodology of social analysis is substantiated by sticking to neo-marxist treatment of democratic processes in modern Russia.

Key words: spectacle, mediaspectacle, Douglas Kellner, Guy Debord, social philosophy.

Концепция «общества спектакля», описывающая особую природу общественных и экономических отношений в индустриальном и постиндустриальном обществе, была наиболее полно отражена в работе французского философа и кинорежиссёра Ги Дебора «Общество спектакля», опубликованной в 1967 г. [1]. Её краеугольным камнем было понятие *спектакля* – процесса глобального подчинения экономике всех сфер общественной жизни, включая пространство и время. В 2003 г. американский исследователь, заведующий кафедрой философии образования в Калифорнийском университете Дуглас Келлнер в книге «Медiasпектакль» предпринял попытку развить оригинальную идею Дебора, первым в академической науке применив его концепцию как основу для изучения современного американского общества [4]. Ключевой элемент своего исследования Келлнер называет «инфотеймент»: слияние информации и развлечения, конкретная реализация спектакля. В данной статье производится анализ моделей, созданных французским и американским философами.

Книга Ги Дебора «Общество спектакля» написана на основе опыта послевоенной Западной Европы. Дебор использует для реализации целей своего исследования элементы марксизма (теория смены общественных формаций и концепция классовой борьбы). Но, в отличие от Маркса, Дебор видит двигатель зрелого капитализма не в производстве, а

в потреблении. Дебор считает, что с переходом к позднему капитализму требования экономики определили образ нового человека – потребителя. Благодаря торжеству потребления появляется феномен спектакля – «неограниченного правления рыночной экономики, достигшего статуса никому не подотчётного суверенитета, и системы новых технологий управления, сопутствующих такому правлению» [1, с. 121]. Спектакль – это новый уровень развития капиталистических отношений, по сути, новая формация. «Спектакль есть капитал на той стадии накопления, когда он становится образом» [1, с. 31], – говорит об этом Дебор.

Спектакль – та стадия, на которой товару уже удалось добиться полного “захвата” общественной жизни: некогда реальный потребитель становится в современном обществе потребителем иллюзий. Если раньше потребитель выбирал товар исходя из его качеств, то в «Обществе спектакля» потребитель всё чаще руководствуется тем образом товара, который создаёт реклама. Спектакль плотно связан с существующим способом производства, являясь одновременно и его результатом, и содержанием. Во всех своих проявлениях спектакль являет собой модель преобладающего в обществе образа жизни. Потребление определённых товаров становится решающим фактором при идентификации личности. В обществе, фабрикующем всё большее количество образов и объектов, спектакль является основным производством.

В работе «Комментарии к «Обществу спектакля»» Дебор рассматривал слияние спектакля и государственной власти, произошедшее в странах Западной Европы в 1980-х гг., и с распадом Советского блока распространившееся по всему миру [2, с. 7]. В интегрированной форме власть уже не имеет однозначного олицетворения – ни в виде какой-то обожествляемой личности, ни в виде какой-либо идеологии. Благодаря

этому интегрированная шоу-власть смогла практически полностью побороть любое недовольство доминированием спектакля, столь часто распространённое при концентрированной форме – общество перестало замечать спектакль, а потому перестало воспринимать его как нечто чуждое. Но значение спектакля при этом ничуть не снизилось, а лишь возросло, спектаклю удалось внедриться в жизнь общества как никогда ранее и полностью подчинить себе все продукты общественного развития, от товаров на рынке до идеологий, «ибо конечный смысл включённой театрализации состоит в том, что она включается в саму реальность по мере того, как о ней говорит, и в том, что она перестраивает её, пока о ней говорит» [1, с. 24]. Спектакль сам становится идеологией [3, с. 69]. Как резюмирует Дебор, «спектакль отныне пронизывает всё общество» [2, с. 8].

Келлнер написал «Медиаспектакль» на примере американского общества начала XXI в., адаптируя ключевые концепты идеи, изложенные в книге «Общество спектакля», к современным реалиям. Автор «Медиаспектакля» считает, что современный мир входит в новую фазу развития – формацию технокapитализма. В терминах политической экономики эта формация может быть охарактеризована снижением роли государства и увеличением власти рынка, что сопровождается ростом мощи транснациональных корпораций и правительственных органов и снижением силы традиционного национального государства и его учреждений. Основой технокapитализма является синтез капитала, технологии, информации и индустрии развлечений, который производит новую форму общества спектакля – «общество инфотеимента». Основываясь на традиции спектакля, современные формы развлечения – от телевидения до театральной сцены – включают культуру общества спектакля в свои произведения, преобразовывая фильмы,

телевидение, музыку, драму и другие области культуры и производя новые формы культуры, такие, как киберпространство, мультимедиа и виртуальный мир. Предыдущие формы бытования культуры быстро поглощаются Интернетом, компьютер становится источником развлечения, информации, игр, деловой коммуникации и связи с внешним миром.

В современном обществе коммерческие предприятия, чтобы процветать, должны быть интересными и привлекательными. Развлечение становится основой экономики. Через «энтертейментизацию» экономики телевидение, индустрия кино и музыки, видеоигры, казино и прочие виды развлечений становятся главными секторами хозяйства в Америке. В США индустрия развлечений стала особым видом промышленности с ежегодным бюджетом в 480 миллиардов долларов: в современном американском обществе потребители тратят на развлечения больше, чем на одежду или здравоохранение.

Логика товарного спектакля проникает в профессиональные спортивные состязания, которые уже не могут проводиться без рекламы различных спонсоров. Спортивные состязания, по мнению Дугласа Келлнера, – особые культурные ритуалы, которые выражают главные ценности общества потребления (конкуренция, победа, успех, деньги), и потому корпорации не жалеют денег, чтобы связать их продукты с подобными событиями.

Телевидение с момента своего появления было покровителем общества спектакля, продавая предметы потребления наряду с потребительским образом жизни и жизненными ценностями. В «обществе инфотеймента» телевидение упрочивает своё влияние, которое становится глобальным. Телевидение – «дом» для всех областей культуры, затронутых и трансформированных экономикой: от спортив-

ных игр до парламентских выборов, от развлекательных шоу до последних новостей. Телевидение формирует костяк «общества инфотеймента», оно демонстрирует потребителю всё, что может потребителя заинтересовать и развлечь.

Главное различие между работами Келлнера и Дебора заключается в том, что американский философ не простирает понятие «инфотеймента» до обозначения новой формации (для названия которой вводит отдельный термин – «технокапитализм»). Если Дебор писал о глобальных вещах, о трансформации всего мира под воздействием спектакля, то Келлнер пишет о вещах куда более конкретных – о доле рекламы в спортивных трансляциях, например. В отличие от «спектакля», неконтролируемого мирового процесса, которым нельзя управлять, «инфотеймент» в конечном счёте имеет конкретных создателей и является лишь методом.

Дебор, кинорежиссёр по профессии, сделал на основе книги «Общество спектакля» фильм, однако, работа Келлнера служит куда более конкретной иллюстрацией: она превращает строгую схему «Общества спектакля» в живую, объёмную картину. Если труд Дебора – это философский трактат о доминирующем направлении развития современного общества, то труд Келлнера – это кропотливое социологическое исследование того, как это направление реально проявляется в жизни современного американского общества.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Дебор Г. Общество спектакля. – М.: Логос, 2000. – 184 с.
2. Дебор Г. Предисловие к 3-му французскому изданию // Дебор Г. Общество спектакля. – М.: Логос, 2000. – С. 7-9.
3. Gilman-Opalsky R. Spectacular Capitalism. Guy Debord and the practice of radical philosophy. – NY: Minor Compositions, 2011. – 134 p.
4. Kellner D. Mediaspectacle. – NY: Routledge, 2003. – 208 p.

НАШИ АВТОРЫ

Бахтин Максим Вячеславович – кандидат философских наук, докторант кафедры философии Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена г. Москвы; e-mail: maxbakhtin@yandex.ru.

Бондарева Яна Васильевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: bondareva.iana@yandex.ru.

Бузук Геннадий Леонидович – доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: kaf-filosof@mgou.ru.

Егорычев Илья Эдуардович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры культурологии Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: ricci_flow@inbox.ru.

Кравченко Виктория Владимировна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: kravvic@mail.ru.

Курабцев Василий Леонидович – доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: kurabtsev@mail.ru.

Лобков Кирилл Сергеевич – аспирант кафедры истории и культуры Московской академии образования Натальи Нестеровой; e-mail: jahlom@mail.ru/

Михайленко Степан Борисович – соискатель кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: ingram1917@gmail.com.

Неганов Владимир Владимирович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Московского университета Министерства внутренних дел России; e-mail: vladimir.neganov@gmail.com.

Семаева Ирина Ивановна – доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: kaf-filosof@mgou.ru.

Сычужов Сергей Сергеевич – аспирант кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: sirens-s@yandex.ru.

Юрьева Алла Ивановна – аспирант кафедры общественных наук Литературного института им. А.М. Горького г. Москвы; e-mail: alla_ur@list.ru.