

ВЕСТНИК

**МОСКОВСКОГО ГОРОДСКОГО
ПЕДАГОГИЧЕСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА**

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

**СЕРИЯ
«ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ»**

№ 2 (6)

**Издается с 2009 года
Выходит 2 раза в год**

**Москва
2012**

VESTNIK

**MOSCOW CITY
TEACHER TRAINING
UNIVERSITY**

SCIENTIFIC JOURNAL

**SERIES
PHILOSOPHICAL SCIENCES**

№ 2 (6)

**Published since 2009
Appears Twice a Year**

**Moscow
2012**

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Кутузов А.Г.

председатель

Рябов В.В.

заместитель председателя

Геворкян Е.Н.

заместитель председателя

Иванова Т.С.

Радченко О.А.

ректор ГБОУ ВПО МГПУ,
доктор педагогических наук, профессор
президент ГБОУ ВПО МГПУ,
доктор исторических наук, профессор,
член-корреспондент РАО
первый проректор ГБОУ ВПО МГПУ,
доктор экономических наук, профессор,
член-корреспондент РАО
первый проректор ГБОУ ВПО МГПУ,
кандидат педагогических наук, доцент,
заслуженный учитель РФ
проректор по международным связям ГБОУ ВПО МГПУ,
доктор филологических наук, профессор

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Бессонов Б.Н.

главный редактор

Бирич И.А.

заместитель главного редактора

Никитин В.А.

Кожеурова Н.С.

Черненко С.В.

ответственный секретарь

Черезов А.Е.

заведующий общеуниверситетской кафедрой философии
ГБОУ ВПО МГПУ, доктор философских наук, профессор
профессор общеуниверситетской кафедры философии
ГБОУ ВПО МГПУ, доктор философских наук, профессор
профессор общеуниверситетской кафедры философии
ГБОУ ВПО МГПУ, доктор философских наук, профессор
профессор общеуниверситетской кафедры философии
ГБОУ ВПО МГПУ, доктор философских наук, профессор
доцент общеуниверситетской кафедры философии
ГБОУ ВПО МГПУ, кандидат философских наук, доцент
профессор общеуниверситетской кафедры философии
ГБОУ ВПО МГПУ, доктор философских наук, профессор

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук» ВАК Министерства образования и науки Российской Федерации.

ISSN 2074-7829

© ГБОУ ВПО МГПУ, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

Слово главного редактора

| | |
|---------------------|---|
| Задачи номера | 8 |
|---------------------|---|

Общество: ценности и смыслы

| | |
|--|----|
| <i>Чёрненко С.В.</i> Этика как методология исследования нравственности | 10 |
| <i>Туйцын Ю.В.</i> Становление идеи интеллектуального труда | 18 |
| <i>Шкудунова Ю.В.</i> Солидарность: социальное состояние, идеология, мировоззрение | 32 |
| <i>Исаичева Е.И.</i> Становление социальной работы как социального института | 40 |

Философия образования

| | |
|--|----|
| <i>Кондратьев В.М.</i> Философские основания Федерального государственного образовательного стандарта (ФГОС) | 46 |
| <i>Петрова Г.Н.</i> Формирование этнокультурного сознания как задача российского образования | 57 |

Философия культуры

| | |
|--|----|
| <i>Сахроков В.А.</i> Динамика взаимодействия культуры и религии от древности и до наших дней в контексте философии религии | 63 |
| <i>Черткова Н.Е.</i> Роль символа в формировании художественного мышления | 71 |
| <i>Волобуев В.А., Моругина Т.П.</i> Процесс формирования эстетико-педагогических представлений в генезисе древнерусской культуры | 79 |

Философия и музыка

- Бессонов Б.Н.* Онтологические основания философии и музыки 88
- Францева-Дозорова Е.Н.* Музыка в жизни Пифагора и других странствующих музыкантов-мудрецов Древней Эллады 101
- Иванюшкин А.Я.* Альберт Швейцер: философ, музыкант и врач (три ипостаси гения) 110
- Маковецкая М.В.* Феноменология музыкального восприятия 122

История идей и современность

- Побединская О.Н.* Взгляд Э.В. Ильенкова на учение Б. Спинозы как на предмет отдельного исследования в философской науке 131
- Шлемова Н.А.* Философия как самопознание. Плотин 143

Авторы «Вестника МГПУ», серия «Философские науки», 2012, № 2 (6).....

149

Требования к оформлению статей.....

151

CONTENTS

The Word of Editor-in-Chief

| | |
|---------------------------------|---|
| The Issues of the Journal | 8 |
|---------------------------------|---|

Society: Values and Meaning

| | |
|---|----|
| <i>Chernenkaya S.V.</i> Ethics as the Methodology of the Study of Morality | 10 |
| <i>Tuytsyn Y.V.</i> The Formation of the Idea of Intellectual Labor | 18 |
| <i>Shkudunova Y.V.</i> Solidarity: Social Status, Ideology, Worldview | 32 |
| <i>Isaicheva E.I.</i> The Formation of Social Work as a Social Institution..... | 40 |

Philosophy of Education

| | |
|---|----|
| <i>Kondratiev V.M.</i> Philosophical Foundations of Federal Government Educational Standards | 46 |
| <i>Petrova G.N.</i> The Formation of Ethnic and Cultural Consciousness as an Issue of Russian Education..... | 57 |

Philosophy of Culture

| | |
|---|----|
| <i>Sahrokov V.A.</i> The Dynamics of the Interaction of Culture and Religion from Antiquity to the Present Day in the Context of the Philosophy of Religion | 63 |
| <i>Chertkova N.E.</i> The Role of Symbol in the Formation of Artistic Thinking..... | 71 |
| <i>Volobuev V.A., Morugina T.P.</i> The Process of Formation of the Aesthetic and Pedagogical Ideas in the Genesis of Old Russian Culture | 79 |

Philosophy and Music

| | |
|---|-----|
| <i>Bessonov B.N.</i> Ontological Foundations of Philosophy and Music | 88 |
| <i>Frantseva-Dozorova E.N.</i> Music in Life Pythagorean and Other Itinerant Musicians-Sages of Ancient Hellas..... | 101 |
| <i>Ivanyushkin A.J.</i> Albert Schweitzer: a Philosopher, a Musician and a Doctor (Three Hypostasis of Genius) | 110 |
| <i>Makovetskaya M.V.</i> Phenomenology of Musical Perception..... | 122 |

The History of Ideas and Contemporaneity

| | |
|--|-----|
| <i>Frantseva-Dozorova E.N.</i> Music in Life Pythagorean and Other Itinerant Musicians-Sages of Ancient Hellas..... | 131 |
| <i>Shlemova N.A.</i> Philosophy As Self-Knowledge. Plotinus | 143 |

| | |
|--|-----|
| «MCTTU Vestnik» / Authors, series «Philosophical Sciences», 2012, № 2 (6) | 149 |
|--|-----|

| | |
|--------------------------|-----|
| Style Sheet | 151 |
|--------------------------|-----|

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

ЗАДАЧИ НОМЕРА

Данный номер журнала открывается серией статей, объединенных общей темой: «Общество: ценности и смыслы». Авторы исследуют принципы, выражающие мировоззренческие установки человека как разумного и нравственного существа. Подчеркивается, что нравственность выступает как естественный, обязательный, необходимый каркас человеческого бытия, не зависящий от времени, социальных условий, особенностей культуры и т. п.

Анализируя состояние современного общества, авторы статей особое внимание акцентируют на проблеме социальной справедливости, являющейся с их точки зрения главной нравственной силой, цементирующей и сплачивающей общество, создающей стабильное, устойчивое общественное целое.

В разделе «Философия образования» анализируются условия, при которых наше образование действительно может превратиться в фактор самосозидания человека как человека. В этой связи подчеркивается важность достижения гармонии природ-

ных и социально-духовных качеств человека, и — особенно — развития совокупности тех свойств человека, которые направлены на творческое освоение окружающей природной и социальной среды.

В.М. Кондратьев в статье «Философские основания Федерального государственного образовательного стандарта», помещенной в данном разделе, специально анализирует параметры образовательного эталона в образовательном процессе. Ученый считает, что определение эталона выпускника каждой ступени образования должно основываться как минимум на следующих критериях: гармонии природных и приобретенных качеств человека, гармонии личных и общественных потребностей и интересов; степени самостоятельности учащегося как субъекта деятельности, его способности самостоятельно осваивать жизненное пространство и тем самым создавать свой жизненный мир и т. д. и т. п.

В разделе «Философия культуры» анализируются проблемы взаимодействия культуры и религии, причем В.А. Сахроков, один из авторов данного раздела, считает, что

в любой культуре существует «удивительный симбиоз» национальных и конфессиональных элементов. Другой автор, Н.Е. Черткова, рассматривает роль символов в формировании художественного мышления; функции символов она видит в том, чтобы на основе восприятия отдельных частных явлений дать представление о целостном образе мира. В этом разделе раскрывается также процесс формирования эстетико-педагогических представлений в генезисе древнерусской культуры.

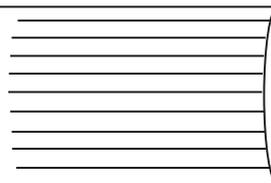
В данном номере журнала рассматривается также интереснейшая проблема взаимодействия философии и музыки (в контексте состоявшегося в текущем году в Университете обсуждения данной темы). Как и философия, музыка стремится постичь вечные тайны человеческого бытия — жизнь и смерть человека, ос-

мыслить глубокие противоречия его души. Отличие музыки от философии состоит лишь в том, что музыка наиболее ярко из всех видов искусства отражает эмоциональное состояние человека, его радости и скорби, победы и поражения его духа. И в то же время она очищает, облагораживает его душу.

Н.А. Шлемова в своей историко-философской статье, вошедшей в раздел «История идей и современность», обращается к философии великого античного метафизика и мистика Плотина. В мистицизме Плотина, подчеркивает Н.А. Шлемова, нет ничего мрачного или враждебного Красоте. «Все боги блаженны и прекрасны красотой, не выразимой словами. Что делает их таковыми? Разум, и особенно разум, проявляющийся у них (божественное солнце и звезды для видимого)».

Б.Н. Бессонов

ОБЩЕСТВО: ЦЕННОСТИ И СМЫСЛЫ



С.В. Чёрненькая

Этика как методология исследования нравственности

В статье рассматривается этика как методология исследования нравственности; отмечается, что к методологическим принципам следует относить не только принципы научного анализа, но и принципы, выражающие мировоззренческие установки человека как нравственного существа.

Ключевые слова: этика; методология; концептуальные идеи; нравственность.

Методология в исследовании составляет, как правило, его вводную часть. В широком смысле под методологией понимают теорию организации познавательного процесса в целом. Понятая таким образом методология оказывается практически не зависимой от специфики предмета исследования, отражая познание с точки зрения его общих форм. Иными словами, методология выступает как общая логика познания.

Узкий смысл понятия методологии связан с указанием на систему познавательных установок и механизмов, способствующих постижению конкретного предмета познания, выявляющих специфику исследуемого предмета. Определение методологии в данном случае не предстает исключительно в формальном, структурообразующем смысле, содержательный аспект необходимо включается в данное понимание методологии. Таким образом, наряду с формально-логическими процедурами, этика как методология опирается на знание специфической логики, «ситуативной» (по определению И. Лакатоса) [6], позволяющей выделить природу и сущность исследуемого предмета. Проблему методологии познания невозможно отделить от самого процесса исследования, от стиля мышления и характера мировоззрения исследователя, сложившихся в рамках определенной культуры.

Исходными суждениями о предмете в конкретном процессе познания выступают концептуальные идеи. Они становятся узловыми, задают смысловые ориентиры исследованию, определяют его содержание. Таким образом, методология оказывается первичной по отношению к предмету исследования,

определяет его. Так, в рамках античной философии (в классификации наук Аристотеля) этика — одна из философских наук. В средневековой философии этика — центральная философская дисциплина. Формами выражения концептуальных идей являются методологические принципы и понятия. Выделяя их в статье, мы отмечаем, что к ним следует относить как принципы, выражающие потребности научного, «объективного», анализа, так и принципы, определяющие мировоззренческие установки человека как нравственного существа.

Вопрос о статусе этики как философской дисциплины был поставлен софистами. Выделив основной вопрос этики: можно ли добродетели научить, приобретается она благодаря упражнениям или она «врожденна» человеку «от природы», софисты отрицали этику как философское учение. Если добродетели можно научить, то нравственные принципы не являются исконной собственностью нашего сознания, и, следовательно, они установлены человеком, а значит, не являются всеобщими и необходимыми. Если добродетель — это нечто врожденное от природы, то научить ей нельзя, ибо ее нельзя ввести в сознание извне. И этика есть не практическая философия, а созерцательная, не влияющая на сознание человека.

Платон покажет ложность дилеммы на примере математического знания. Раскрывая природу познания, в диалоге «Менон» Платон представит неграмотного мальчика, которому показали нарисованный квадрат, объяснили особенность этой геометрической фигуры и спросили о стороне квадрата с удвоенной площадью. Мальчик дал сначала неправильный ответ, но затем сам признал его ошибочность. В итоге он выделил диагональ квадрата как искомую сторону. Никто не говорил ему об этом, знание пришло внезапно. Стало быть, заключает Платон, мальчик имел это знание как нечто исконное, вопросы только навели его на знание, помогли осознать. Усмотреть, убедиться в своем знании мальчик должен был сам.

Платон определял познание, прежде всего нравственное, как анамнез, припоминание, извлечение знания из глубин собственной души. Этика учит тому, что является нравственным, но навязать сознанию она ничего не может. Она способна лишь направлять сознание на определенное содержание и принципы. Этика, по Платону, позволяет человеку «самому достичь нравственного знания в самом себе», выступая майевтикой нравственного сознания. Открытие майевтического характера этики — главный итог античной философии. В дальнейшем все философы практикуют майевтику в рамках своих этических систем как эвристический прием. Нравственные принципы всеобщие и необходимы, — делает вывод Платон, — но врожденными они не являются, им обучают, их прививают воспитанием. В диалоге «Протагор» Сократ говорит: «Стать хорошим человеком поистине трудно, однако все же возможно, хотя бы на некоторое время, но, ставши таким, пребывать в этом состоянии, то есть быть хорошим человеком, — это уже невозможно и не свойственно человеку, и разве лишь Бог один владеет таким преимуществом» [2: с. 456]. Нравственное сознание можно исследовать, только отыскивая его в себе, пробуждая его, становясь сознательно нравственным существом. Эту идею, четко сформулированную Сократом, можно определить как концептуальную в рам-

ках этики. Этика представляет собой направленность нравственного сознания на самое себя.

Следует отметить, что ответ на вопрос об абсолютности или относительности нравственных принципов мы найдем и в древнегреческой мифологии, в частности, в мифе о Прометее и Эпиметее, который привел Платон в диалоге «Протагор». Люди, получившие огонь от Прометея, впадали в постоянные распри и бедствия, не имея гражданской мудрости. Тогда Зевс приказал Гермесу дать им прекрасный стыд (естественное послушание, благоговение, уважение детей к родителям, людей — к высшим, лучшим личностям) и закон. Гермес спросил, как мне распределить их? Раздать ли их немногим людям, как частные искусства? ...Зевс ответил: «Надели ими всех, ибо никакой общественный союз (полис) не может существовать, если только немногие будут причастны этим качествам, и постанови закон, что того, кто не может быть причастным стыду и закону, того должно истребить как язву государства» [2: с. 432].

Представление этики как майевтики обусловлено определенным пониманием человеческой сущности. Начиная с Сократа, философы выделяют нравственность как универсальную характеристику индивидуального и социального бытия. Это принципиальная позиция философов, более или менее полно раскрываемая в конкретных этических системах. Можно определить эту идею также как концептуальную в рамках этики. Нравственность выступает условием, делающим возможной социальную жизнь людей, и только бытие в сетке нравственных координат является для человека полноценным. Неслучайно уже в античной философии Аристотель выделил этику в самостоятельную дисциплину, а требование Сократа «Познай самого себя!» будет воспроизводиться во всех этических системах.

Следующей концептуальной идеей этики является утверждение, что нравственное бытие индивида выступает следствием сложных процессов объективации глубинного содержания его нравственного сознания. Почему Сократ считал знание добродетелей необходимым и достаточным условием добродетельного бытия человека? Этика виделась им как такая совокупность интеллектуально-духовных принципов, при которых возможно актуализировать нравственное сознание, пробудить его рефлексирующие способности и тем самым определить нравственное видение действительности и нравственное бытие человека. Философствование Сократа — это не отвлеченные спекулятивные построения, а принципы, включенные им в повседневную практику. Позже Аристотель в своей классификации наук определил этику как практическую философию.

Отвечая на вопрос софистов, Аристотель писал, что ни одна нравственная добродетель не врожденна нам по природе, но приобрести их для нас естественно [1: с. 64]. Добродетель, определял Аристотель — это сознательно выбираемый склад души, состоящий в обладании серединой по отношению к нам, причем определенной таким суждением, каким определит ее рассудительный человек [1: с. 73]. Выделяя в духе древнегреческого этоса счастье как цель человеческой жизни [1: с. 29], Аристотель указывал, что добродетель позволяет человеку быть счастливым, действовать и чувствовать наилучшим образом.

Добродетельный человек способен увидеть ситуацию в целом, избыток и недостаток, и выбрать, что делать внутри этой ситуации. Таким образом, нашим естественным стремлениям и склонностям не позволено искажать наши утверждения или решения. По Аристотелю, быть добродетельным означает находить удовольствие в том, что является наиболее достойным из искомого. Это, в свою очередь, требует от человека обдумывания, выбора, действия. В целом, этика как философское учение есть не система категорических утверждений, а процесс размышления о социальном и духовном мире человека, опирающийся на индивидуальный и общественный опыт человека.

В рамках учебного курса по философии студенты знакомятся как минимум с тремя культурами и ценностными системами, в рамках которых осуществлялась и осуществляется философская мысль. Это культура Древней Индии и Древнего Китая, древнегреческая культура и на ее основе сложившаяся западноевропейская и русская культура. В рамках этических систем наглядно выступает общее и особенное в культурах (ценностных системах). Культуры самодостаточны, но во всех ценностных системах нравственность выделяется как условие и норма социального бытия. Добродетели: долг, взаимность, справедливость, выделены Конфуцием, у Платона справедливость завершает пирамиду добродетелей, Аристотель называет справедливость добродетелью в целом, в христианской этике «любовь к ближнему», т. е. смещение центра тяжести с «Я» на «Ты» — центральная категория. Таким образом, можно выделить в культурах сопряженные нравственные ценности, наличие которых является одним из условий взаимопонимания между представителями данных культур.

В западноевропейской философии этика, за исключением периода Средневековья, не являлась основополагающей дисциплиной. В то же время, начиная с Античности, она — в центре философских споров, поскольку именно в рамках этики оформляется и реализуется философский интерес к личности человека. В целом в истории философии интерес к этике возростал или падал в связи с признанием ценности человека как нравственного существа. В современной европейской философии можно констатировать в последние два десятилетия наметившийся интерес к этике.

В русской религиозной философии этика выступала основанием философских систем, что было обусловлено сложившимися традициями в рамках древнерусской культуры. В Древней Руси одно из самых распространенных определений философии принадлежало Константину (Кириллу) Философу. В его житии говорится: «Кирилл словенский вопросим бысть от Логофета, что есть философия, рече: Божиам и человеческим вешем разум, и елико может человек приблизитися Бозе, яко детелию учить человека по образу и по подобию быти сътворшому его» [4: с. 256]. Основными категориями этики (эффики), как следует из дефиниции, выступают «разум», «детелие», «образ», «подобие».

Определяющим принципом этики станет ветхозаветное «по образу и подобию» [2: с. 6] (Быт. 1; 26). Для христианской этики (как и для христианской антропологии в целом) характерна холистская концепция человека. В определении Константина говорится, зачем и как человек может заниматься философией: «при-

ближиться Боге», «детелию учить по образу и по подобию быти сътворшому его». Принцип «детелию учить» выявляет неразделимость мысли и дела. «Детелие» — деяние, свершение — перевод на славянский греческого *praxis* (деяние, дело). Без деяния, направленного к Богу, мысль, слово обесмысливаются. Философия как размышление о Боге и человеке смыкается с философией как образом жизни.

Тезис о философии как способе приближения человека к Богу, сформулированный уже Платоном (Тезетет 6 а в), широко используется в перепатетической литературе. В средневековой (и древнерусской) философии это представление становится основой этики. В определении Иоанна Дамаскина, оказавшего наибольшее влияние на становление древнерусской мысли, философия определяется как «разум сущих» (познание сущего), «разум божественных же и человеческих», «поучение смерти», «уподобление Богу», «хитрость хитростем и художество художеством» [3].

Дамаскин вводит в определение философии центральные для средневекового мировосприятия понятия «хитрость» («ремесло», «еже руками делаемое») и «художество» («словесная хитрость, теоретическое знание»), обусловленные христианской концепцией мира как творения. Творение неразрывно связано с понятием блага — центральной категории в системе моральных понятий. Земной ипостасью блага выступает добро как главный закон человеческой жизни. «Добро творить» — таков моральный смысл человеческой деятельности. «В злохытру душу не видеть премудрость». Мудрость, по определению отцов церкви, это не знание жизни, а умение добродетельно жить («философия учит благо жити»).

В рамках древнерусской (христианской) культуры благо и добро обладают онтологическим статусом. Такой подход определит своеобразие постановки моральной проблематики в русской религиозной философии XIX–XX веков. Проблема добра и зла рассматривалась в русской философии не только в этическом, но и в историософском контексте. В текстах XIII–XIV вв. древнерусские мыслители, осмысляя период монгольского нашествия на Русь, связывают нашествие с наказанием за «беззаконие». Серапион Владимирский (XIII в.) писал в «Слове»: «Ныне землю трясеть и колеблеть, беззаконья грехи многия от земли отрясти хочеть, яко лествие от древа... Кто же ны сего доведе? Наше беззаконье и наши греси, наше неслушанье, наше непокоянье».

Рассуждая о природе зла, средневековые мыслители рассматривали его как недостаток добра, отсутствие добра, они не видели в нем онтологической основы. Зло коренится в свободной воле человека: «...от сердца исходят помышления зла и сквернят человека» (Нил Сорский). Препятствием на пути зла может быть добродетельная воля. Для средневекового мирозерцания характерно то, что зло акцентируется значимостью не поступка, а состояния души, поскольку грех есть внутренняя готовность совершить зло. Таким образом, в рамках древнерусской мысли выделяются проблемы, в контексте которых намечается дальнейшее развитие русской философии: соотношение свободы и смирения, проблема онтологизма зла, морального выбора и ответственности человека.

Вл. Соловьев, выделив этику в своей системе как основополагающее знание, писал: «Добро само по себе ничем не обусловлено, оно все собою обуславливает и через все осуществляется. То, что оно ничем не обусловлено, составляет его *чистоту* (курсив Соловьева); то, что оно все собою обуславливает, есть его *полнота*, а что оно через все осуществляется есть его *сила*, или действительность» [9: с. 97].

Три признака Добра, выделенные Соловьевым, — чистота, полнота, сила, можно отметить как методологические принципы этики. Принцип чистоты, независимости от эмпирической мотивации, или принцип предзаданности, рассмотрен в этике Канта. Идея Добра присуща сознанию человека, выступает как наличная, очевидная, хотя и не развернутая. Она не вызывается внешними причинами. Нравственные принципы есть принципы *a priori*, они не выводятся из практики, а определяют ее. Сам Соловьев разрабатывает полноту (всеединство) Добра, которую можно выделить как методологический принцип универсальности. Нравственность выступает фундаментальным принципом индивидуальной и социальной жизни человека. Этот принцип может быть неясен для человека, неосознан им, не признан им, «не открыт» в культуре, что не отменяет места и роли нравственности в жизни человека. Нравственность определяется Соловьевым как «нормальное» состояние и отношение человека ко всему, «как норма деятельности, превратившаяся во вторую природу» [9: с. 184].

Человеческое достоинство, или свойство быть нравственным, пишет Соловьев, не зависит ни от природных качеств человека, ни от его полезности. Но, делает он важную поправку, это не отвлеченный принцип, он необходимо реализуется в «ощутительных личных отношениях». И полем такой реализации выступают религия, семья, собственность. Сами по себе, отмечает философ, одним фактическим своим существованием религия, семья и собственность не являются нормальными нравственными основами общества и приобретают такой статус постольку, поскольку признают право человека на самостоятельность, нравственный выбор, свободу и ответственность. Вслед за Кантом он видит основание нравственности внутри самого действующего субъекта. «Формально, как постулат, эта идея добра или блага присуща человеческому разуму, но лишь сложной работой мысли определяется и развивается действительное содержание этой идеи» [9: с. 134]. Этика обращается к самому человеку, к его ценностям, к его знаниям, она как бы пробуждает человека, заставляет его вмешиваться в жизнь, осуществляя себя. Нравственный критерий, — отмечает Соловьев, — применим в качестве оценочного основания ко всем областям человеческой деятельности. Сам философ в «Оправдании Добра» рассмотрит право, экономику и политику «с нравственной точки зрения». В рамках учебного курса «Этика», прочитанного на 4 курсе Англ-ОД и 5 курсе Фран-ОД (искренне благодарна студентам этих факультетов за совместную работу. — С.Ч.) после выделения и обсуждения нравственного критерия как универсального, в рамках самостоятельной работы, на вопрос о соотношении морали и других сфер духовной жизни некоторые студенты посчитали возможным отделить политику и науку от нравственных принципов. Следует отметить, что другие сферы (религия, искусство, право, образование), как правило, рассматривались сту-

дентами в соотнесении с нравственными принципами. Более удручающая картина наблюдалась на семинарском занятии (тема «Научное познание») с аспирантами в рамках курса «Философия науки». Ряд аспирантов «освобождает» научное познание, науку в целом от нравственных принципов, выделяя как определяющие в научном познании экономические и политические моменты; в рамках научного познания истина и мышление как ценности ими не выделяются, а положение Г.П. Федотова «Политика — это реализованная нравственность», характерное для русской религиозной философии, показалось многим абсурдным. Следует отметить, что духовность власти как принцип выделялся не только в русской философии, но и в философии Древнего Китая и в других философских традициях.

Принцип силы, действенность Добра можно определить как методологический *принцип безусловности*. Нравственность выступает как естественный и обязательный, незыблемый каркас человеческого бытия, не зависящий от времени, социальных условий, особенностей культуры и т. д. Но для того, чтобы, — возвращаемся к Вл. Соловьеву, — идея добра в форме должного получила силу достаточного основания или мотива, нужно соединение двух факторов: «... достаточной ясности и полноты самой этой идеи в сознании и достаточной нравственной восприимчивости в натуре субъекта...» [9: с. 117].

В рамках русской философии вырабатывается особая этическая терминология, уходящая своими корнями в тексты русских книжников допетровского периода. Такие термины, как «совесть», «сознание», «добродетель», являются словообразовательными кальками с греческого языка. В философский оборот были введены исконно славянские слова: благо, вина (причина), дух, душа, закон, нрав, смысл. Благодаря прямому заимствованию из греческого в древнерусских книгах появились слова: эфика (этика), философия. В древнерусской мысли наряду с центральными категориями «благо», «добро» выделяют «любовь» (чаще всего связывается с образом Софии) и «смирение».

При сопоставлении работ по этике русских философов конца XIX – начала XX в. (С. и Е. Трубецких, С. Булгакова, И. Ильина, С. Франка, Н. Лосского и других) с этическими трактатами их западноевропейских современников (М. Шелера, Н. Гартмана) выявляется, что концепция человека и общества, лежащая в основе всякой этической системы, и, следовательно, терминология, используемые первыми, определены именно традициями древнерусской (христианской) культуры. Так, Н. Лосский, выделяя проблему свободы как одну из основных проблем этики, исходил из софийности человека [7]. В контексте христианской культуры анализировал нравственные понятия И. Ильин. Допустим, понятие «терпение» он определял так: «Терпение есть своего рода доверие к себе и к своим силам. Оно есть душевная неустранимость, спокойствие, равновесие, присутствие духа. Оно есть способность достойно и спокойно предвидеть возможное зло жизни и, не преувеличивая его, крепить свою собственную силу...» [5: с. 274].

Выделенные методологические принципы и категории не только выражают природу философского анализа нравственности, но и характеризуют само нравственное сознание, его установки. Результатом применения их должно стать как получение теоретической картины нравственного бытия человека, так и развитие

рефлексирующей способности нравственного сознания, критерием развитости которого является степень его активности, включенности в повседневную практику.

Литература

1. *Аристотель*. Никомахова этика // Аристотель. Этика. М.: АСТ, 2006. 39–280 с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета (в русском переводе с параллельными местами). М.: Российское Библейское общество, 1993. 1346 с.
3. *Дамаскин И.* Дialeктика // Антология мировой философии: В 4-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1969. 621–626 с.
4. Житие святого Кирилла // А.Э.Н. Тахиаос. Святые братья Кирилл и Мефодий — просветители славян. Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергеевой Лавры, 2005. 256–297 с.
5. *Ильин И.* Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. М.: Дарь, 2006. 320 с.
6. *Лакатос И.* Доказательства и опровержения. Как доказываются теоремы. М.: Наука, 1967. 151 с.
7. *Лосский Н.* Свобода воли // Н.О. Лосский. Избранное. М.: Правда, 1991. 494–597 с.
8. *Платон*. Протагор // Платон. Собр. соч.: В 4-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1994. 418–476 с.
9. *Соловьёв Вл.С.* Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв Вл.С. Соч.: В 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1990. 47–548 с.

Literatura

1. *Aristotel'.* Nikomaxova e'tika // Aristotel'. E'tika. M.: AST, 2006. 39–280 s.
2. Bibliya. Knigi Svyashhennogo Pisaniya Vexogo i Novogo Zaveta (v russskom perevode s parallel'ny'mi mestami). M.: Rossijskoe Biblejskoe obshhestvo, 1993. 1346 s.
3. *Damaskin I.* Dialektika // Antologiya mirovoj filosofii: V 4-x tt. T. 1. M.: My'sl', 1969. 621–626 s.
4. Zhitie svyatogo Kirilla // A.E'.N. Taxiaos. Svyaty'e brat'ya Kirill i Mefodij — prosvetiteli slavyan. Sergiev Posad: Izd-vo Svyato-Troiczkoj Sergeevoj Lavry', 2005. 256–297 s.
5. *Il'in I.* Poyushhee serdce. Kniga tixix sozercanij. M.: Dar'', 2006. 320 s.
6. *Lakatos I.* Dokazatel'stva i oproverzheniya. Kak dokazy'vayutsya teoremy'. M.: Nauka, 1967. 151 s.
7. *Losskij N.* Svoboda voli // N.O. Losskij. Izbrannoe. M.: Pravda, 1991. 494–597 s.
8. *Platon.* Protagor // Platon. Sobr. soch.: V 4-x tt. T. 1. M.: My'sl', 1994. 418–476 s.
9. *Solov'yov Vl.S.* Opravdanie dobra. Nrvstvonnaya filosofiya // Solov'yov Vl.S. Soch.: V 2-x tt. T. 1. M.: My'sl', 1990. 47–548 s.

S.V. Chernenkaya

Ethics as the Methodology of the Study of Morality

The article deals with ethics as a research methodology of morality. It is also noted that the methodological principles should include not only the principles of scientific analysis, but also the principles that express the worldview attitudes of man as a moral being.

Key words: ethics; methodology; conceptual ideas; morality.

Ю.В. Туйцын

Становление идеи интеллектуального труда

В статье предложен историко-философский анализ формирования идеи интеллектуального труда, приведены наиболее важные, на взгляд автора, высказывания мыслителей прошлого в контексте возникновения необходимых условий для формирования подобной концепции.

Ключевые слова: труд; интеллектуальный труд; духовные товары; научная деятельность; интеллигенция.

Представление о том, что умственная деятельность людей имеет большое влияние на жизнь человека существовало со времен появления первых письменных источников, и, надо полагать, значение и силу умственной деятельности человек осознал еще задолго до изобретения письменности. Письменная история сохранила много описаний различных жизненных эпизодов, фраз и высказываний знаменитых мыслителей прошлого, подчеркивающих большое значение умственной деятельности, разума и мудрости в жизни людей. Однако в нашей статье мы ставим другую задачу — показать генезис представлений не об уме, разуме или мудрости, а об интеллектуальном труде. Мы представляем дело таким образом, что в интеллектуальном труде мыслительные (или шире — психические) операции, производимые человеком, занимают фундаментальное положение, но в то же время интеллектуальный труд не исчерпывается данными психическими операциями. В отличие от мышления или разума, представляющих собой индивидуальные способности человека, интеллектуальный труд представляет собой необходимую общественную деятельность, создающую нематериальные предметы потребления. Интеллектуальный труд является социальным образованием и не сводится к психофизиологическим процессам, ограничивающимся пределами человеческой головы, поэтому он включает в себя определенную совокупность общественных отношений и ценностей, объективно существующих в каждом конкретном обществе.

Во времена первых цивилизаций, когда господствовало религиозное мировоззрение, разум и его функциональные способности рассматривались дуалистично, как проявления космического начала и как проявление человеческой природы. В представлениях людей той эпохи действие космического разума определяло все формы и свойства этого мира, в том числе и человеческие спо-

способности, поэтому его истинность не подвергалась сомнению, а принималась как необходимая и правильно устроенная данность. Человеческий разум считался частицей или отголоском мирового разума, поэтому он не только точно и слаженно управлял действиями человека, но в то же время в виду своей эфемерности совершал ошибки, проявлял слабость в принятии решений и мог поддаваться искушению чувств. Несмотря на знание этих недостатков, «человеческий разум», если он действовал верно, почти всегда восхвалялся в философских теориях Атичности как самое важное качество человека. Наиболее точно эту мысль высказал **Сенека** в 76-м письме к Луцилию: «А что лучшее в человеке? Разум, который его выделяет среди животных и приближает к Богам. Значит, совершенный разум есть благо, присущее именно человеку, ибо все прочие чувства он делит с животными» [9: с. 146].

Кстати, соотношение божественного разума и разума человека аналогично трактовалось древними авторами Библии. В тексте Писания все время встречаются положительные оценки человеческого ума: «Блажен человек, который снискал мудрость, и человек, который приобрел разум! Потому что приобретение ее лучше приобретения серебра, и прибыли от нее больше, нежели от золота» [1; 3: с. 13–14]. В Книге притчей в литературно-эпической форме произнесена настоящая ода мудрости, повествующая о космических масштабах ее деятельности. Утверждение, что мудрость существовала до создания земли и «начальных пылинок вселенной», показывает, что библейские писатели не пренебрегали философско-онтологическими идеями и всегда использовали их, когда хотели подчеркнуть первичность идеального по отношению к сущему природному миру.

Однако все размышления мудрецов Древнего мира и, позднее, Средних веков касались умственной деятельности вообще, а не интеллектуального (умственного) труда. Они не связывали понятия «разум» и «мудрость» с категорией «труд», не рассматривали мыслительную деятельность как труд. Для них труд был только физическим действием, поэтому философы тех эпох скорее противопоставляли деятельность разума и материальную деятельность друг другу. Мудрость и разум понимались как особые трансцендентные способности духовной субстанции — Логоса, Нооса, Творца, Бога, а в конкретном человеке — души или ума. Разумная деятельность, проявлявшаяся в талантах и способностях, считалась божественной наградой человека. Труд же, напротив, всегда казался приземленным действием, более простым и понятным, ибо был наглядным и наблюдаемым, к тому же утомительным и тяжелым. На этапе наивысшей точки развития древнегреческого рабовладения физический труд в глазах верхушки привилегированного класса стал восприниматься как изматывающее, отупляющее и позорное занятие.

В Древней Греции, наиболее динамичной и деятельной культуре Древнего мира, труд вообще, не говоря уже об интеллектуальном труде, редко подвергался исследованию философов, предпочитавших писать о природе, о душе

и познании или об обществе, и если анализировался, то скорее как некое отдельное ремесло, как конкретное профессиональное «искусство». Он чаще оказывался в поле зрения писателей и поэтов, таких как **Гесиод** или **Вергилий**, нежели философов. Впрочем, в те времена разделение между данными категориями людей — поэтами и философами — было не таким разграничительным, как в наше время. Однако суть дела не меняется — в Античности общественного запроса на исследование интеллектуального труда не было, поэтому не было и соответствующих философских работ.

Исходя из вышеизложенных соображений, мы считаем, что философия труда мыслителями Античности не создавалась. И тем не менее греческая мысль не осталась в стороне от абстрактного для того периода феномена, каким является интеллектуальный труд, благодаря гению **Платона**. В диалоге «Софист» Платон обсуждает человеческую деятельность и затрагивает те ее виды, которые не создают телесное благо. Разбирая торговлю, философ сделал заключение, что в процесс купли-продажи вовлечено также искусство в современном смысле этого слова, т. е. музыка, живопись, «фокусничество». В отношении самой идеи умственного труда заслуга Платона состоит в том, во-первых, что он правильно определил назначение такой деятельности — она создает «нужные для души вещи», т. е. удовлетворяет духовные потребности человека. При этом Платон называл платные представления артистов торговлей духовными товарами [7: с. 285]. Во-вторых, он указал, что созданные бестелесные объекты реальны в своем взаимодействии с природными объектами, что они имеют фиксированную и строго определенную меру бытия, поэтому их надо осознавать не как нечто ускользающее из скопления природных вещей, а как нечто «осязаемое» вещами. У Платона материальные вещи не отделены от их идеального содержания непреодолимой границей. Ввиду того что идеальные объекты обладают определенной мерой бытия, считал Платон, ими можно торговать. Нематериальная деятельность людей денежно оправдывается, замечал философ, а ее продажа может приносить такой же доход, как торговля пищевыми продуктами или иными видами материальных предметов. Надо признать, что Платону стало понятно наличие двух видов товаров, созданных физическим и умственным трудом.

В-третьих, он указал, что в торговле идеальными (бестелесными) товарами могут участвовать не только деятели искусства, но и люди, продающие знания. Платон имел в виду софистов, платных «учителей мудрости», которых в IV столетии до н. э. в Греции было довольно много и которые занимались платным обучением людей, переезжая из города в город. Сегодня этих людей назвали бы платными учителями (репетиторами), поскольку софисты выполняли те же профессиональные преподавательские функции. Платон осуждал софистов за коммерциализацию образования и уничижительно называл их торговцами знаниями: «Софистика оказалась искусством приобретать, менять, продавать, торговать вообще, торговать духовными товарами, а именно

рассуждениями и знаниями, касающимися добродетели» [7: с. 285]. Поскольку «духовные товары» участвуют в процессе купли-продажи, то естественно, что до этого их кто-то должен был производить.

Вторично Платон обратился к теме интеллектуального труда в работе «Государство». В этой работе он настаивал на том, чтобы умственным трудом в справедливом государстве занимались ученые-философы, которые сами не производят никаких благ и живут за счет производительного труда остальных слоев населения. Они должны постоянно заниматься законотворческой работой, улучшая нормы, законы и правила совместной жизни людей в государстве. Этот труд был необходимым, полезным и важным для государства, однако он должен был существовать вне рыночной стихии, сферы торговли и личного интереса. Сословие философов у Платона — это элитарный круг умственно одаренных людей, в который другим людям путь просто-напросто закрыт ввиду их несовершенной психической и биологической организации. Поэтому мы вправе считать Платона сторонником идеи умственного неравенства людей, определяющей режим интеллектуальной аристократии.

Если принимать во внимание идеи, высказанные в диалоге «Софист», то следует сделать вывод, что Платон разглядел товарные свойства интеллектуального труда в художественном творчестве (искусстве) и в деятельности античных учителей, ибо и теми и другими, по его мнению, создаются и продаются духовные товары. Платон стоял у истоков понимания интеллектуального труда, однако он стал изучать это явление более обстоятельно и не создал его полноценной концепции.

Чтобы мыслители вновь обратились к проблеме интеллектуального труда, человечеству после Платона пришлось ждать более тысячелетия: к ней обратились только в эпоху Возрождения. Для появления соответствующих идей должны были сложиться объективные общественные условия. Как известно, в начале эпохи Возрождения в городах стало концентрироваться и развиваться ремесленное и мануфактурное производство, складывались буржуазные производственные отношения. Город считался спасительным местом для беглого крестьянина, где он мог найти защиту или скрыться от феодала, поэтому городские низы часто поддерживали богатых горожан в их экономической и политической борьбе с феодалами. Однако уже в XV–XVI веках настроения городских жителей изменились. Городское население в экономическом аспекте стало более многослойным, углубились социальные противоречия, стало очевидным недовольство эксплуатируемых наемных работников сложившимися производственными отношениями. Возникла необходимость осмыслить организацию труда в условиях городской жизни.

Одним из первых критиков капитализма был английский философ-гуманист **Томас Мор**, издавший в 1516 г. свою книгу «Утопия». Наверное, не случайно именно в ней мы находим некоторые идеи, касающиеся интеллектуального труда, ввиду того, что автор писал ее под влиянием платоновского «Государства».

Прежде всего Т. Мор выразил возмущение сложившимся положением наемного рабочего, вынужденного работать по 12–15 часов в сутки. Как известно, рабочий день человека в ремесленном производстве в Англии в XV–XVI веках продолжался с раннего утра до поздней ночи. Работник трудился «подобно выючному скоту», замечал Т. Мор, добавляя, что такова доля ремесленников повсюду, и в других европейских странах. Сравнение работника с животным использовано Мором потому, что «это хуже участи рабов» [б: с. 184]. Коротко говоря, в целом Мор отрицательно характеризовал сложившуюся систему эксплуатации трудящихся, практиковавшуюся в то время в сфере ремесленного труда.

В качестве альтернативной модели для существовавшей тогда системы общественного устройства Т. Мор предложил концепцию крестьянско-ремесленного коммунизма. В этой модели научному труду он отвел самое почетное место. Одновременно с признанием почетного положения науки, логика наделения граждан коммунистического государства равным количеством получаемых материальных и духовных благ обязывала писателя уравнивать всех жителей в исполнении одинаковых обязанностей. Наряду с равным распределением между всеми взрослыми жителями рабочего и свободного времени, ремесленного и сельского труда, жилищных условий, предметов быта надо было обеспечить равный доступ к образованию, науке, управлению. Философ понимал, что умственным трудом способны заниматься далеко не все, поэтому он должен был описать организацию образования и науки. Умственный труд у него выступает в основном в форме научного труда и труда управляющих (сифогрантов).

Т. Мор произвольно ограничил число освобожденных от физического труда людей всего пятью сотнями на один город [б: с. 187]. В это число входили не только ученые, но и управляющие, которые, ввиду имеющейся у них нравственной сознательности и ответственности, продолжали физически работать вместе с остальными жителями города, чтобы показать пример трудолюбия. Если кто-либо из сифогрантов не оправдывал надежд в области науки, то его вновь переводили в сферу физического труда. Вопрос о стоимости интеллектуального труда в Утопии терял смысл ввиду того, что в коммунистическом государстве Мора денег вообще не существовало — ученые не получали заработной платы, а пользовались одинаковым с другими жителями набором распределяемых благ. Поэтому для наделения умственного труда ценностным содержанием ему пришлось использовать другие критерии. В коммунистическом обществе Мора наградой за профессиональный научный труд были почет и уважение сограждан. Т. Мор наивно полагал, что в подобном идеальном государстве, руководствуясь вспомогательной мотивацией труда — уважением окружающих и моральным удовлетворением от проделанной работы, — ученые будут по-настоящему ответственно заниматься наукой.

Несомненно, безосновательными были убеждения философа во всеобщем увлечении науками взрослых жителей страны. Представляется необоснован-

ной убежденность Мора в том, что все без исключения жители такой страны будут заниматься в свободное время науками. Граждане Утопии чрезмерно добропорядочны, поэтому сами стремятся к наукам и просвещению, «ибо в этом, полагают они, заключается счастье жизни» [6: с. 190]. Английский мыслитель полагал, что научная деятельность определяется способностями человека, и не считал, что наука сопряжена с интеллектуальными и физическими затратами, с отдачей умственной энергии человека, то есть не осознавал, что занятие наукой представляет собой тяжелый труд.

В обществе Мора интеллектуальный труд, хотя и являлся профессиональной обязанностью, все же рассматривался философом как привилегия небольшой группы талантливых мыслителей, отмеченных и выдвинутых на почетные должности коллективом. Как верно отметил В.В. Соколов: «Умственный труд в качестве профессионального отнюдь не играет в Утопии той роли, какую он играл в платоновском государстве, где первое сословие, философы, исполняли и олицетворяли только интеллектуальную деятельность» [11: с. 97]. То есть В.В. Соколов отмечает, что в концепции Мора интеллектуальный труд не ограничивался узким кругом лиц, как в философии Платона, а оказывался доступным для всех желающих и даже в той или иной степени вменялся каждому человеку в обязанность при прослушивании лекций. Он справедливо оценивает книгу Мора как более прогрессивную работу по сравнению с «Государством» Платона в развитии социально-философских и демократических идей.

Попытка Т. Мора придать жизни людей абсолютно регламентированный характер говорит о непонимании им того, что такой образ жизни не был бы воспринят обычными людьми как счастливый и благополучный. Кроме того, Мор не понимал, что ремесленнический и крестьянский труд обязательно повлиял бы на формирование соответствующих интересов и вкусов людей, поэтому жители страны не стали бы посвящать свое время настоящим научным изысканиям. Несмотря на то, что идеи Мора, относящиеся к вопросу об организации науки и интеллектуального труда, имели ряд существенных недостатков, важно, что он вообще затронул проблему организации научного труда. Мор был убежден, что с помощью воспитания и образования молодежи, а также через участие людей в коллективном труде на производстве, с помощью организации коллективных форм социальной жизни в свободное время и при посредстве общественного контроля можно вырастить таких людей, у которых сформируются схожие материальные и духовные потребности. По мысли Мора, такое равенство представляет собой социальное благо, ибо устраняет общественные противоречия и конфликты: это хорошо, когда у всех схожие потребности и одинаковый уровень потребления. На самом деле такие люди оказываются «духовно бедными», поскольку их интересы и запросы уже не сильно отличаются от интересов стадных инстинктивных существ, желающих всем сообществом одинаковых благ.

Более реалистичной разработке тема труда подверглась в Новое время в философии **Фрэнсиса Бэкона**. Он тоже предложил рассматривать науч-

ную деятельность как особый вид труда, который он иногда, вслед за греками, называет искусством, причем он ставит науку с искусством в один познавательный ряд. Бэкон сумел добиться предельной четкости формулировки, превратившей многочисленные высказывания о пользе знаний в широком смысле в короткую формулу: «Знание – сила». Это высказывание английского мыслителя содержало требование к ученым преследовать в научной работе получение общественно полезного и продуктивного результата. Вместе с другими высказываниями Ф. Бэкона оно было направлено против схоластической и абстрактной науки. Поэтому у нас есть все основания считать, что Ф. Бэкон одним из первых стал рассматривать научную деятельность в качестве труда, а не в качестве свободного творчества привилегированной группы людей: «Можно с полным основанием утверждать, что из всех людей только ученые любят труд ради него самого» [2: с. 93].

Важной частью научной деятельности Ф. Бэкон считал новизну изобретения или открытия. В наше время это называют инновацией. Он полагал, что сознание человека склонно к тенденциозности, а тенденции всегда догматизируют и схематизируют сознание. Человек привыкает думать схематично, считал философ. Ценность изобретения и открытия, кроме своей прагматичной функции, заключается, по его мнению, еще в том, что оно всегда меняет тенденцию мышления людей, делает сознание более разнообразным и многоплановым. Одновременно Бэкон осуждал в науке псевдоновизну, которая встречается в тех случаях, когда отсутствие открытия прикрывают с помощью использования непривычных и искусственных терминов.

Любопытно, что Ф. Бэкон, пропагандируя науку, предостерегал от чрезмерных амбиций и излишней самонадеянности людей в их преобразовательной деятельности, когда писал: «Искусство и труд человека не повелевают природой и судьбой, а прислуживают им» [2: с. 251]. Искусство в данном случае понимается им в широком смысле, как мастерство и деятельность. Иначе говоря, в труде любой человек, в том числе ученый, должен руководствоваться законами природы и жизни, считал философ, поэтому его задача заключается не в том, чтобы возвыситься над природным миром, а только в том, чтобы использовать знания для своих нужд. Использование законов природы в практической деятельности не должно переходить грань, за которой начинается самовозвеличивание человека и где он принимает на себя божественную функцию. Эта идея особенно актуально звучит сегодня, когда наука вторгается в естественный порядок жизни и подвергает видоизменению ход природных процессов, руководствуясь утилитарными целями.

Подводя краткий итог идеям Ф. Бэкона, надо сказать, что этот выдающийся мыслитель первым заговорил о научной деятельности как о необходимом труде, как о постоянной востребованной деятельности людей, а не как о «служанке богословия» или о деятельности, удовлетворяющей субъективный интерес. В отличие от Т. Мора Бэкон реалистично оценивал действия людей,

отмечал прагматический аспект научной работы, которая способна приносить реальную пользу обществу и облегчать труд в самых различных сферах. Не вызывает сомнения, что идеи Ф. Бэкона дали толчок развитию науки, экспериментаторской и изобретательской деятельности и повлияли на развитие социально-экономических идей тем, что поставили вопрос о роли интеллектуального труда в развитии общества.

Связь интеллекта и труда исследовали французские философы периода Просвещения. Подобные идеи есть в сочинениях **Ж.Ж. Руссо**, **К.А. Гельвеция**, **П.А. Гольбаха**, **Ж.О. Ламетри**. В данной статье нет возможности внимательно рассматривать идеи каждого из них, поэтому ограничимся наиболее примечательными. Одним из наиболее заметных в этом вопросе был **Клод Адриан Гельвеций** (1715–1771), написавший объемные работы «Об уме» и «О человеке». Чтобы разобраться в сущности труда, Гельвеций рассматривал его в этическом аспекте с помощью категорий добра и зла. «Если труд вообще считают злом, то это потому, что в большинстве государств можно удовлетворять необходимые потребности лишь путем чрезмерного труда», — пишет философ [3: с. 380]. Он проявлял наивный утопизм в вопросе о стимулах к труду, полагая, что все люди испытывают удовольствие от своей работы, избавляясь с помощью труда от скуки. «Занятый человек — это счастливый человек» [3: с. 380].

К.А. Гельвеций критиковал идеи о врожденном интеллектуальном неравенстве людей и доказывал, что результаты умственной деятельности определяются условиями общественной среды. Он писал: «Если все люди способны, как я говорил, выучиться читать и говорить на родном языке, то они все способны не только к напряженному вниманию, но и к непрерывному вниманию, требуемому для открытия истины» [4: с. 348]. На возражения сторонников природной обусловленности интеллекта, указывающих на то, что выдающихся деятелей науки во все времена мало, Гельвеций отвечал, что «учение представляет некоторую трудность» и для достижения научных успехов требуется преодолеть отвращение к науке [4: с. 352]. А для этого человек должен быть проникнут страстью к познанию.

В своей выдающейся работе «Об уме», вышедшей в свет в 1758 г., французский просветитель одним из первых стал использовать понятие «практический ум», что знаменательно для приближения к пониманию интеллектуального труда. Он определил практический ум как такой род сознания человека, который настроен на поиск пользы, проявляющейся во всевозможных благах. Раньше практическим умом называли такой род ума, который обеспечивал достижение благ, отмечал философ. Он считал, что практический ум человека реализуется не в любом обществе, поэтому его раскрытие зависит от социального устройства. В тех государствах, где действует демократия, «практический ум есть не что иное, как гений или большой талант» [4: с. 561].

Гельвеций показал, что интеллектуальная деятельность — это тяжелый труд, который проявляется как в управлении обществом, так и в научной дея-

тельности. Он совершил попытку определить практическую сторону интеллектуальной работы человека, но ограничился только постановкой некоторых проблем, которые стал решать в этическом плане. Заслугой Гельвеция следует считать то, что его идеи о практическом уме могли повлиять на философско-научное творчество современников, способных развивать эту тему в гносеологическом аспекте, как это проявилось в творчестве И. Канта, и в экономическом аспекте, как это проявилось в творчестве А. Смита и Ж.Б. Сея.

Важным этапом в разработке праксиологического понимания труда является творчество английского, точнее, шотландского экономиста и философа **Адама Смита** (1723–1790). Поиск причин опережения тех или иных стран в техническом и экономическом процветании убеждал А. Смита в том, что экономическое лидерство страны объясняется успехами в промышленном производстве, а оно целиком определяется количеством использованного труда. Поскольку труд является определяющим фактором в экономическом усилении стран, в область внимания А. Смита попали важнейшие характеристики труда. Он назвал три основных фактора — «мастерство, ловкость и сообразительность работающих людей» [10: с. 114]. В русле нашего исследования стоит обратить внимание на интеллектуальную составляющую, которую заметил в труде английский мыслитель — «сообразительность» работающих людей. Но на то, отметив это свойство, мыслитель не употребил всю силу своего таланта, чтобы показать его в соотношении с другими характеристиками труда. Сообразительность людей в учении А. Смита не становится отдельной категорией, и это говорит нам о том, что ученый использовал данное свойство не в экономическом контексте, а абстрактно, как общую характеристику сознания.

Смит отмечал влияние технических приспособлений и механизмов на снижение затрат труда. Наблюдая облегчение трудовых операций после внедрения технических приспособлений и механизмов на производстве, он посчитал, что труд даже сокращается. Под сокращением труда А. Смит подразумевал уменьшение затрат физической энергии и времени на производство одного изделия, а не сокращение рабочего времени работающего человека. Иначе говоря, сокращению подвергается физический труд, а «производительная сила труда» (термин А. Смита. — *Ю.Т.*) все равно постепенно увеличивается. А. Смицу оставалось сделать лишь шаг для того, чтобы осознать наличие интеллектуального труда в области производства. Но, увы, он его не сделал.

Впервые непосредственный экономический анализ умственного труда предпринял французский мыслитель **Жан Батист Сей** (1767–1832). Этот мыслитель первым стал рассматривать умственный труд как профессиональную деятельность, создающую полезные услуги. В русском переводе книг Ж.-Б. Сея в начале XIX века многие термины использованы не в строгом соответствии с экономической терминологией наших дней. Ж.-Б. Сей использовал термин, переведенный на русский язык как «невещественное произведение». В контексте книги понятие «невещественное произведение» подразумевает создание не-

материальных благ, различных услуг, в том числе продуктов интеллектуального труда. При переводе, на наш взгляд, точнее было бы использовать понятие «невещественное изделие», или «невещественный продукт», что лучше соотносится с идеями автора об интеллектуальном труде.

Ж.-Б. Сей привел примеры нематериального продукта труда: рецепт врача — это сведения о лекарстве, за которые пациент готов платить деньги. Рецепт или наставление врача — это, по его мнению, полезное знание для потребителя. Нет сомнения, что французский экономист имеет в виду профессиональный интеллектуальный труд, а не активность сознания или мышления вообще, потому что люди, не производящие материальные вещи, тем не менее что-то создают и получают за это денежное вознаграждение. Поскольку люди готовы расплачиваться за результат «невещественного» труда врача, музыканта, учителя и т. п. всеобщим эквивалентом (деньгами), то это значит, что врач произвел нечто вступающее в товарный обмен.

Ж.-Б. Сей задавал себе вопрос, какие же сферы общественной деятельности следует отнести к нематериальным? Отвечая на данный вопрос, он относил к ним государственную службу, юриспруденцию, медицинскую, художественную и даже церковную деятельность. Все они создают идеальную (невещественную) полезность. Не понятно, правда, почему в списке «невещественных» производств не оказалось образования и науки? Вероятно, экономист не посчитал для себя обязательным строго очерчивать круг «невещественного» производства полезных услуг либо упустил из виду науку и образование, в которых нематериальная деятельность была замечена еще Платоном.

Ж.-Б. Сей попытался найти критерии оценки труда тех людей, кто не производит ничего вещественного, и сам отметил, что это очень трудно сделать. Он указал, что стоимость их труда «редко бывает точно соразмерна производимой полезности» [8: с. 67]. Сохраняя язык работы Ж.-Б. Сея, постараемся понять его логику. Действительно, «невещественное произведение» для своей реализации не использует природные ресурсы, следовательно, мы не знаем, сколько стоит «субстрат» услуги. Точнее сказать, в качестве субстрата выступает деятельность человека, не оставляющая после себя ничего конкретно-вещественного. Это первое обстоятельство, затрудняющее определение стоимости подобных услуг. Второе обстоятельство заключается в том, что стоимость невещественной услуги не может измеряться временем, ибо в одних случаях одну и ту же услугу одному человеку надо оказывать несколько минут, а другому — несколько часов. Например, музыкант может развлекать людей музыкальными произведениями разное время, поскольку одним нравится слушать его музыку долго, другим она надоест раньше. Или юрист может объяснять разным людям суть одного и того же закона разное время. Результат интеллектуального труда часто оценивается субъективным мнением потребителя, считал мыслитель, а вкусы и настроения у всех людей различаются. «Неве-

щественный» труд не может быть измерен объективными мерами. Поэтому Ж.-Б. Сей делает вывод, что «адвокат, актер, музыкант, воин, слуга оказывают различные услуги обществу, коих цену можно измерять ценой полученной ими платы» [8: с. 67].

К сожалению, Ж.-Б. Сей свел результат интеллектуального труда к услуге, которую понимали абстрактно, как некое действие, приносящее удобство или полезность ее потребителю. Понятие «полезность» в дальнейшем стали использовать представители теории предельной полезности, понимая его как потребляемое свойство предметов или действий людей.

К. Маркс хорошо понимал значение науки в общественном производстве и в первоначальном варианте «Капитала» писал о ней как о «непосредственной производительной силе» [5: с. 215], но он не вычленил умственный труд как особую категорию, а в определении стоимости рассматривал умственную работу как компонент физического труда. Он считал, что умственное действие совершается всеми участниками производственного процесса в равной степени — и рабочим, и капиталистом, и инженером, и служащим. Маркс не акцентировал внимание на том, что процесс специализации труда затронул производственный процесс именно в этой части, в отделении интеллектуального труда от физического. А это повлекло за собой формирование нового слоя работников, участвующих в производстве благ на стадии его идеального формирования, в то время как операции материального характера, относящиеся к области физического труда, были сохранены за рабочим. Ввиду того что мы уже рассматривали категорию труда и интеллектуального труда в марксизме, отсылаем заинтересованного читателя к статье, непосредственно посвященной этой теме в философии Маркса [12: с. 132–143].

Итак, у нас есть основание считать, что идея интеллектуального труда не сразу нашла своих сторонников в среде философов и ученых и до сих пор не всегда верно понимается специалистами. Долгое время в социально-философской и экономической литературе господствовало убеждение, что представители интеллигенции, в том числе инженерно-технической, ничего не производят, поскольку из рук представителей умственного труда не появляется ничего такого, что можно было бы употребить в качестве материального блага. Философы были убеждены, что представители интеллигенции только способствуют труду рабочих и крестьян в их производительном труде. Поэтому в отечественной научной и философской литературе интеллигенцию со времен К. Маркса определяли как вспомогательный слой, который при капитализме занимает позицию буржуазии и способствует эксплуатации угнетенных классов, а при социализме он обретает новое содержание и является своеобразной «прослойкой» между классом рабочих и классом крестьян и в социальной жизни выполняет волю рабочего класса.

Некоторые авторы продолжают отождествлять интеллектуальный труд с обычной способностью человека мыслить или с интеллектуальной деятель-

ностью в самом широком смысле. Сторонники такого подхода часто приходят к ошибочному выводу, что интеллектуального труда вообще не существует, поскольку интеллектуальная деятельность присутствует в действиях любого здравомыслящего человека. Любой человек во время работы использует в своем действии как физическую силу, так и свое мышление. Правда, сторонников такого взгляда становится все меньше, поскольку еще в период осмысления социальных последствий научно-технической революции (НТР) стало заметно кардинальное отличие труда инженера и ученого, с одной стороны, от физического труда крестьянина и рабочего, — с другой. Поэтому появилось немало авторов, объяснявших роль и значение умственного труда в общественном производстве.

Правда, при определении умственного (интеллектуального) труда философы почти всегда «держали в уме» используемую В.И. Лениным для определения общественного класса категорию «характер труда», поэтому ошибочно считали, что он определяется этим «характером», т. е. некоторым набором действий, которые производит человек во время работы. Это свойство труда — характер труда — долгое время рассматривалось как основополагающее, когда речь шла о том, куда отнести тот или иной вид труда, к физическому или к умственному. В философской и социологической литературе долгое время велись споры по поводу основных факторов, определяющих интеллектуальный труд, и по поводу места интеллигенции в общественном разделении труда. Некоторые экономисты и философы считали, что для определения труда надо учитывать «прошлый труд» специалиста, под которым в этом контексте понимали обучение и получение высшего образования. В этом случае границы между физическим и интеллектуальным трудом получались не всегда понятными и четкими, поскольку люди рабочих профессий в индустриальном обществе тоже вынуждены долго учиться. Они, как служащие, инженеры и ученые, в течение нескольких лет получают специальные знания, но в отличие от интеллигенции изучают другие дисциплины и обучаются другим действиям. По нашему мнению, фактор характера труда имеет вспомогательное значение, поскольку он не всегда раскрывает содержание результата труда в той или иной профессии.

Во второй половине XX столетия в связи с ростом сферы услуг в экономике США западные социологи **Д. Белл**, **Д. Гэлбрейт**, **О. Тоффлер** и др. предложили концепцию постиндустриального общества, в которой труд интеллигенции расположился в «секторе услуг», а каждый отдельный вид рассматривался как некий набор услуг — медицинские услуги, образовательные услуги, информационные услуги, развлекательные услуги и т. п. Данное рассмотрение сближало труд учителей, врачей, ученых, журналистов, артистов с трудом многочисленных служащих офисов, контор, министерств и с персоналом службы быта. При использовании термина «услуга» ученый, учитель и врач оказываются в одном ряду с официантом, секретаршей, служащим,

работником ремонта бытовой техники и т. д. Этот подход вызывает протест со стороны представителей издревле уважаемых профессий, не желающих отождествлять свой труд с услугами. Тем не менее надо признать, что концепции постиндустриального и информационного общества оживили интерес обществоведов к проблеме новых движущих сил в развитии общества, к теме новых направлений в развитии производства и к вопросу появления новых слоев общества, определяющих развитие промышленности и экономики. Проблема интеллектуального труда вновь стала актуальной для понимания того, в каком направлении пойдет развитие современного общества.

Литература

1. Библия. Книга притчей Соломоновых. Каноническое изд.
2. *Бэкон Ф.* О достоинстве и приумножении наук // Ф. Бэкон. Соч.: В 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1977. С. 81–524.
3. *Гельвеций.* О человеке // Гельвеций. Соч.: В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1974. С. 5–568.
4. *Гельвеций.* Об уме // Гельвеций. Соч.: В 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 145–647.
5. *Маркс К.* Экономические рукописи 1857–1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. 2. М.: Политиздат, 1969. 496 с.
6. *Мор Т.* Утопия. М.: Наука, 1978. 415 с.
7. *Платон.* Софист. 224. // Платон. Соч.: В 4-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 275–345.
8. *Сей Ж.-Б.* Сокращенное учение о государственном хозяйстве. СПб.: Типография главного штаба Его Императорского Величества, 1816. 204 с.
9. *Сенека Луций Анней.* Нравственные письма к Луцилию. М.: Ладомир – Наука, 1993. 383 с.
10. *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Наука, 1993. 569 с.
11. *Соколов В.В.* Европейская философия XV–XVII веков. М.: Высшая школа, 1984. 448 с.
12. *Туйцын Ю.В.* Труд в философии и экономической теории Карла Маркса // Марксизм и современность: сб. науч. ст. / Под ред. Б.Н. Бессонова, О.А. Сергеевой. Вып. 2. М.: МГПУ, 2009. С. 132–143.

Literatura

1. Bibliya. Kniga pritchej Solomonovy'x. Kanonicheskoe izd.
2. *Be'kon F.* O dostoinstve i priumnozhenii nauk // F. Be'kon. Soch.: V 2-x tt. T. 1. M.: My'sl', 1977. S. 81–524.
3. *Gel'vecij.* O cheloveke // Gel'vecij. Soch.: V 2-x tt. T. 2. M.: My'sl', 1974. S. 5–568.
4. *Gel'vecij.* Ob ume // Gel'vecij. Soch.: V 2-x tt. T. 1. M.: My'sl', 1974. S. 145–647.
5. *Marks K.* E'konomicheskie rukopisi 1857–1859 godov // Marks K., E'ngel's F. Soch. 2-e izd. T. 46. Ch. 2. M.: Politizdat, 1969. 496 s.
6. *Mor T.* Utopiya. M.: Nauka, 1978. 415 s.

7. *Platon*. Sofist. 224. // *Platon*. Soch.: V 4-x tt. T. 2. M.: My'sl', 1993. S. 275–345.
8. *Sej Zh.-B.* Sokrashhennoe uchenie o gosudarstvennom xozyajstve. SPb.: Tipografiya glavnogo shtaba Ego Imperatorskogo Velichestva, 1816. 204 s.
9. *Seneka Lucij Annej*. Nravstvenny'e pis'ma k Luciliyu. M.: Lodomir – Nauka, 1993. 383 s.
10. *Smit A.* Issledovanie o prirode i prichinax bogatstva narodov. M.: Nauka, 1993. 569 s.
11. *Sokolov V.V.* Evropejskaya filosofiya XV–XVII vekov. M.: Vy'sshaya shkola, 1984. 448 s.
12. *Tujczy'n Yu.V.* Trud v filosofii i e'konomicheskoy teorii Karla Marksa // *Marksizm i sovremennost'*: sb. nauch. st. / Pod red. B.N. Bessonova, O.A. Sergeevoy. Vy'p. 2. M.: MGPU, 2009. S. 132–143.

Y.V. Tuytsyn

The Formation of the Idea of Intellectual Labor

The author of the article offers a historical-philosophical analysis of the formation of the idea of intellectual labor. The author quotes the statements of philosophers of the past which he considers the most important in the context of the conditions which are necessary for the formation of this concept.

Key words: labor; intellectual work; spiritual goods; scientific activities; the intelligentsia.

Ю.В. Шкудунова

Солидарность: социальное состояние, идеология, мировоззрение

В данной статье солидарность рассматривается как социальное состояние, как идеология и мировоззрение. Солидаризация раскрывается как направленность общекультурных ориентаций в структуре ценностей человека, группы, общества, целью которой является представление общества как целостного единства.

Ключевые слова: солидаризация; солидарность; единство; общество; человек.

Солидарность — социальное состояние, стремление к которому присуще человечеству на протяжении всей его истории. Солидарность (*фр.* *solidarité*) — общность интересов, единомыслие, взаимосвязанность, совместная ответственность.

Солидаризация — это процесс построения социальной системы, в которой ее члены обладают реальной правовой и социально-политической субъектностью, на основе чего их права, возможности и интересы могут быть консолидированы ради достижения общих целей в рамках различного масштаба — локального, общенационального, глобального. Солидаризацию следует рассматривать как механизм социальной саморегуляции, самосохранения и саморазвития коллективного организма, который позволяет максимально использовать возможности всех членов общества для индивидуального и всеобщего блага. В идеале цель солидаризации состоит в том, чтобы общество представляло собой целостное единство, а люди воспринимали друг друга как сограждан, а не как конкурентов.

Солидарность как социальное явление подвергнуто историческому развитию, акцентируя на каждом этапе внимание на различных сторонах своего проявления. Как политэкономическое учение раскрывалась солидарность Эмилем Дюркгеймом в работе «О разделении общественного труда». Дюркгейм различал механическую и органическую солидарность. Механическая солидарность соответствует доиндустриальному обществу, но она существует и в современном обществе, в группах при непосредственном контакте каждого с каждым, это солидарность по сходным признакам, когда все индивиды выполняют одинаковые функции и не имеют индивидуальных черт, то есть это солидарность однородной группы. В условиях механической солидарности общности характеризуются непосредственным общением в ограниченном пространстве и времени, общность контролирует свои состояния

непосредственно. У такой общности нет достаточного временного ресурса для введения опосредованных механизмов контроля коллективных представлений, что выходит за актуальное пространство и время.

К органической солидарности относится часть доиндустриального и все индустриальное общество, когда люди все больше имеют отличительные черты и начинают взаимодополнять друг друга. Общество органической солидарности, напротив, способно контролировать свои состояния, в том числе и в условиях пространственно-временной опосредованности живого общения. Общение закрепляется в алгоритмах, в нормах поведения, получающих письменную фиксацию в силу невозможности регулировать его непосредственным воздействием в рамках общего пространства-времени.

От степени солидарности зависит состояние общества. Чем больше склонны солидаризованные общности к автономии и функциональной взаимозависимости и чем более они независимы от коллективного сознания общества в целом, присущего религии и тоталитарному обществу, тем органичнее общество и тем выше его склонность к демократии, потому что последняя основана на свободе выбора, на уважении к личности, на защите прав человека. И, напротив, чем более механистичным является общество, чем более оно основано на подобии, тем более оно склоняется к репрессиям, нарушением порядка. Механическая солидарность, таким образом, становится сегментарной, репрессивной. Трансформация сегментарной репрессивной механической солидарности, нарушающей порядок и нормы, в дифференцированную органическую реститутивную солидарность — восстанавливающую порядок взаимодействия элементов общества, по мнению Дюркгейма и является процессом солидаризации, процессом сплачивания индивидов, ранее отдаленных друг от друга [2]. Чем сплоченней общество, чем выше степень социальной интеграции индивидов, тем меньше отклонений от принятых норм. И в результате возникновения движения между частями социальных масс, которые раньше не могли оказывать взаимовлияющих эффектов друг на друга, процесс солидаризации переходит на новый пространственно-временной уровень (например, солидарность в годы Второй мировой войны). Общность демонстрирует свою реальную жизнеспособность в пространственной локализации, а «дух» общности, тесно связанный с территорией, формирует ее «жизненное пространство». Эффект самоограничения по целям и интересам, несомненно, берет свое начало в социальной изоляции, где совместно живущие группы посредством «поля своей близости» создают некий внутренний климат, некую экологическую нишу: поэтому люди являются в этом смысле не столько искателями ниш, сколько их строителями [4: с. 221].

Солидарность как специфическую правовую теорию позитивистской направленности рассматривал выдающийся французский юрист Морис Ориу. Он характеризовал политическую систему как особое состояние солидарности, отмечая в ней в качестве существенного признака именно состояние разделенности, в ко-

тором силы политического характера отделены от экономической и гражданской власти [3]. Государство в данном случае выражает территориальное различие, оказывается ориентиром для политических коммуникаций, поскольку указывает «место» обязательности решений, а тем самым на некий пространственно-определенный источник обязательности решений политических институтов. Как условие формирования солидарности, единство пространства и территории — государство — является основой целедостижения состояния солидарности. Земля является истинной или первичной основой социальной солидарности. Стены сообщества, создающие внутреннее пространство, остаются живыми величинами, даже будучи воплощенными в мертвом материале. Осознание своих и чужих стен становится элементарной функцией социального разума [4: с. 260]. Пространство персонифицировано и связано с населяющим его сообществом, оно получает и его имя: общность отождествляется с пространством, народ — с территорией. Так, социальная солидарность трактуется как соединение понятия нации с понятием большого пространства — государства, постоянный рост которого объясняется жизненными потребностями и «духом» нации.

В зависимости от сущности, назначения, места в обществе, солидаризованная общность может находиться на разных уровнях социальных систем. Самый широкий и сложный уровень — все конкретно-историческое общество (российское, американское, китайское и др.), совокупность членов этого общества и весь комплекс общественных отношений — экономических, политических, собственно социальных, духовных и экономических. В этом самом широком понимании социального конкретное общество выступает как динамическая социальная система. Второй уровень социальных систем — сообщества, объединения людей меньшего порядка (нации, сословия, социальные и этнические группы, элиты).

Третий уровень социальных систем — группы в рамках конкретных организаций. Их отличительная особенность состоит в непосредственных контактах каждого с каждым — проявление механической солидарности.

Но солидаризация может происходить и по принципу других системных образований, например административно-территориальных, имеющих несколько уровней: федерация, субъекты федерации (республика, край, область, национальный округ, автономная область), муниципальных объединений (город, поселок, село, деревня, хутор). Каждый из уровней в свою очередь представляет собой сложную систему с множеством различных компонентов, специфической структурой, функциями, органами управления. Процесс солидаризации также может происходить по сферам общественной жизни: экономической, политической, социальной и духовной. Таким образом, солидарность по типу может быть следующей: социальной, политической, экономической, культурной, профессиональной, этнической, цивилизационной, гендерной.

Солидарность как идеология впервые проявляется в философии немецкого романтизма, как реакция на разочарование в либерализме и ценностях Французской революции 1789 г. В начале XX в. солидарность во Франции

некоторое время даже считалась официальной идеологией Третьей республики (1870–1940), призывая нейтрализовать социальный антагонизм и угрожавшую существованию государства разгоравшуюся классовую борьбу. Рассматривая солидарность как идеологию, можно сказать, что идея солидарности, находящая свое выражение в добровольных объединениях лиц с общими интересами и координации расходящихся интересов с государством, действующим в строгом соответствии с демократическими принципами, является этической основой учения о государстве и обществе. Так понимал это российский идеолог солидаризма Г.К. Гинс [1]. В общественно-политической мысли и философии более позднего времени представления о солидарности развивались в двух направлениях — социально-экзистенциальном, в котором солидарность воспринимается как соборность, и социально-утилитарном, как социальная технология и как и взаимопомощь.

В современное время солидарность часто трактуют как «эkleктичную», «фрагментарную», «гибридную» идеологию, не имеющую ни собственной политической философии, ни фиксированной системы онтологических представлений, ни собственного социально-политического проекта, ни понятийного аппарата, в сравнении с идеологиями, системность которых не вызывает сомнений, — либерализм, консерватизм, социализм. Конечно, уровень теоретической проработки солидарности ниже, чем классических идеологий, и каждое из направлений солидаризации на различных этапах ее развития пыталось абсолютизировать себя как единственно верное, размывая общие идеологические очертания, например, концепция «органического мировоззрения» С.А. Левицкого, в которой солидарность понимается как двигатель социального развития, возвращающий общество к онтологической целостности, либо как концепция «классократии» В. Липинского, где общество солидаризируется на основах «сродности» и согласования классовых интересов. В частности, солидарность воспринимается либо как французская экономическая доктрина, либо как итальянская философия тоталитарной направленности, либо как российские «соборность» и «всеединство». Также эта задача усложняется наличием множества разновидностей, течений, национальных вариантов современных идеологий, попыткой современных идеологов создать универсальную идеологическую модель, в которой сочеталось бы несколько идеологий, например либеральный консерватизм, христианская демократия. Поэтому задача концептуализации солидарности посредством выявления отличительного, особенного содержания в наше время представляется весьма важной.

Социальная солидарность в своем проявлении созвучна вызовам новой постиндустриальной эпохи, эффективно вписывающимся в социокультурные параметры восточнохристианской цивилизации, среди которых выделяются: социальные феномены централизованного авторитарного патерналистского государства, социальная этика «смирения» и «послушания», славянский коллективизм и славянский индивидуализм, социальный опыт самоорганизации и т. д.

В настоящее время в России негативные общественные процессы очевидны: ориентация социальных институтов на воспроизводство классового общества; переход от общенародной культуры к массово-элитарной. Православно-коммунистический архетип коллективного спасения души, спасения всем миром все более уступает место экспансии экономикоцентричных моделей личного успеха, предопределенности, избранности, оправдывающих ценностный приоритет конкурентных моделей человека над солидарными. Происходит постепенное превращение элит, «служащих» народу, государству, идее в специалистов, «обслуживающих» далекие от всеобщности интересы. И сегодня социальная солидарность особенно актуальна в виде интерпретации «общества политического» в контексте традиционного российского общества. Примером тому является Всемирный Русский Народный Собор, в 2006 году принявший «Декларацию о правах и достоинстве человека», в которой справедливо указывается: ничто не превосходит индивида, но все ему соразмерно.

Идея солидарности в современной России очень важна, она способна восстановить связь и снизить антагонизм между различными участниками экономических и общественных процессов. Если мы желаем понять, почему общество разделяется, как связано это с его структурой, необходимо осознавать степень солидарности, которая существует между структурными элементами, и то, на каких уровнях и на основе каких ценностных ориентаций происходит процесс солидаризации. Существует тенденция в идеях, коллективное стремление к самоорганизации, в котором солидаризация играет объединяющую роль, накладывает на индивидов требование концентрироваться. Если в какой-то кризисной ситуации возникает потребность в сильной власти, то это еще не означает, что само собой возникает желание ее сформировать, поскольку таковая власть функционально значима для решения проблемы несоординированного поведения отдельных подсистем общества. Но социальная система способна интегрировать и обеспечивать внутреннюю согласованность. Правило поведения, порожденное социальной солидарностью, приобретает черты, свойственные самой этой солидарности: она точно также одновременно и индивидуальна, и социальна. *Социальная солидарность, основанная на социальной справедливости*, — главная сила, цементирующая и сплачивающая общество, создающая общественное целое. Э. Дюркгейм связывал социальную солидарность с общественным разделением труда, социализацией и распределением людей по профессиям.

Солидарность воссоздается реальными средствами: идеалы «общества» достигаются с помощью технико-организационного инструментария «общностей»: коммуникаций, целевых ориентаций, количественных ресурсов. Чтобы выжить, общество должно продемонстрировать доступную ему организованность, используя для этого и защищая в итоге свою целостность, поддерживая при этом внутреннее единство каждого составляющего общество элемента. Нарушение социального равновесия непременно порождает реак-

ционные силы, направленные на его восстановление и вызванные чувством утраты уверенности, поскольку любое серьезное изменение затрагивает ожидания людей по поводу собственного будущего; сопротивление возникает как в случае негативного восприятия идеи перемен, так и позитивного по причине трудности переориентации мышления из-за сложившихся социальных норм.

Солидарность — это идеология единых решительных действий, совместной творческой эволюции. Это угроза сложившемуся в обществе порядку вещей и отношений, это шанс на развитие, шанс на гармоничное будущее. Процесс солидаризации способен стать эффективным направлением инновационной модернизации, в частности в экономической сфере, например, развитие транснациональных корпораций, сосредоточенных в США, странах ЕС и Японии, которые контролируют до 40 % промышленного производства в мире, половину международной торговли. Но транснациональные корпорации встречают и сопротивление, в частности со стороны антиглобалистов, основным поводом протеста которых является то, что, по их мнению, транснациональные корпорации монополизируют национальный рынок и уничтожают государственный суверенитет, называя это экономической войной против граждан. На данную критику можно возразить тем, что эта «война» обеспечивает рабочие места — в транснациональных корпорациях работают 73 млн сотрудников, то есть каждый десятый занятый в мире, исключая сельское хозяйство. Также они имеют очень весомую роль в мировых научно-исследовательских и опытно-конструкторских разработках, оказывают большое влияние на регионы, так как имеют обширные финансовые средства, связи с общественностью, политическое лобби. Концептуальные предпосылки и основы солидаризации способны на теоретическом уровне подойти к решению вопросов социальной справедливости. Солидаризация позволит снизить уровень противоречий общностей путем сближения, компромиссов и стабилизации интересов. Социальная солидарность — состояние, достигнутое бесконфликтным типом отношений между властью, активной частью общества и народом, при условии, что процессы солидаризации не затронут положения действующей власти, не вызвав тем самым негативной реакции и подавления процесса солидаризации. В зависимости от различных обстоятельств речь может идти и о широкой общегражданской солидарности, и о балансе либо компромиссе групповых интересов. Солидаризация — это принципиально отличная идеологическая стратегия, заключающаяся в социальной справедливости, согласовании интересов и ценностей, изначально ориентированная на создание оптимальных условий для развития страны и общества.

Солидарность имеет духовно-нравственный мировоззренческий фундамент. Процесс солидаризации раскрывается в характере и направленности общекультурных ориентаций в структуре ценностей человека, группы, общества. Значение мировоззренческих ориентаций состоит в том, насколько выбор ценностных позиций солидарности зависит от испытываемых им пред-

почтений индивидуальных или коллективных ценностей. История России показывает, что жители нашей страны в своей основе ориентируются на нормы общинного коллективизма, воплощая в себе приоритет интересов семьи, общины, сословия, коллектива, класса, государства, общества перед целями и ценностями индивида. Обобщенный показатель солидарности — равенство, а не свобода. Фундаментальной русской политической идеей всегда была идея социальной справедливости, то есть то, что затрагивает общество в целом и что разрешимо только координированными силами всего общества. Свобода, напротив, осуществима для отдельно взятого человека даже тогда, когда общество в целом или большинство его членов несвободны. Человек свободен лишь в своем выборе — на основе каких ценностей и с какой солидаризирующейся общностью ему быть несвободным.

Солидарность — высокий мобилизационный потенциал, который может стать мировоззрением так называемой креативной общности, элиты — основного субъекта инновационной модернизации. Элита в процессе солидаризации должна выполнять функцию двигателя социального развития, в противном случае процессы солидаризации будут тормозить или останавливать перемены, ведущие к достижению состояния солидарности. Но, к сожалению, элита, как наиболее склонная к солидаризации социального слоя, на сегодняшний день дезинтегрирована, у нее недостаточно условий и предпосылок для консолидации.

Объединение солидарных общностей — это сложный процесс, включающий в себя не просто солидаризацию населения, а единение государственных институтов, институтов бизнеса, профсоюзов. Таким образом, достижение состояния солидарности возможно лишь в том случае, если процесс солидаризации будет двусторонним, то есть будет протекать и со стороны инициации общностей и со стороны обладающего исключительными правами и ресурсами государства, предполагая согласие и взаимоприспособление.

Литература

1. Гинс К. Современный капитализм и предстоящая эпоха (Философия солидаризма) // Портрет солидаризма. Идеи и люди. М.: Посев, 2007. 320 с.
2. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. 576 с.
3. Ориу М. Основы публичного права / Пер. с фр.; под ред. Н. Челябинова. М.: Изд-во Ком. Акад., 1929. 783 с.
4. Слотердайк П. Сферы П. Глобусы / Пер. с англ. К.В. Лощевского. М.: Наука, 2007. 1024 с.

Literatura

1. Gins K. Sovremennyj kapitalizm i predstoyashhaya e'poxa (Filosofiya solidarizma) // Portret solidarizma. Idei i lyudi. M.: Posev, 2007. 320 s.

2. *Dyurkgejm E'*. O razdelenii obshhestvennogo truda. Metod sociologii. M.: Nauka, 1991. 576 s.
3. *Oriu M.* Osnovy' publichnogo prava / Per. s fr.; pod red. N. Chelyapova. M.: Izd-vo Kom. Akad., 1929. 783 s.
4. *Sloterdajk P.* Sfery' II. Globusy' / Per. s angl. K.V. Loshhevskogo. M.: Nauka, 2007. 1024 s.

Y.V. Shkudunova

**Solidarity:
Social Status, Ideology, Worldview**

Solidarity is considered as a social status, as an ideology and worldview in the article. Solidarizatsiya is revealed as the direction of common cultural orientations in the of the structure of human values, group, society. The purpose of which is the representation of society as a coherent unity.

Key words: solidarizatsiya; solidarity; unity; community; human.

Е.И. Исаичева

Становление социальной работы как социального института

В данной работе рассматриваются функции социальной работы и социального института, что дает возможность определить, является ли социальная работа социальным институтом.

Ключевые слова: социальный институт; социальная работа; социальные учреждения; общество.

Социальные институты являются важным структурным элементом общества. Они помогают решать жизненно важные проблемы большому количеству индивидов и одновременно выступают как инструмент социального контроля, так как благодаря своему нормативному характеру заставляют индивидов подчиняться принятым нормам и соблюдать соответствующую дисциплину.

Современная ситуация в России характеризуется изменениями в структуре и деятельности основных социальных институтов. Радикальные перемены в мире и российском обществе с неизбежностью меняют характер отношений между обществом и его социальными институтами, наполняют их новым содержанием, выдвигают на передний план проблемы реорганизации существующих социальных институтов и создания новых институтов и структур, призванных решать определенные проблемы общества.

Одной из таких инноваций в обществе является система профессиональной социальной работы. Профессиональная социальная работа приобретает в нашем обществе в настоящее время все большую значимость. Эта значимость не только в действительности имеет место, т. е. объективна, но и, что очень важно, все более и более признается и осознается субъектами и объектами социальной работы как способ создания условий для нормальной индивидуальной и социальной жизнедеятельности и всестороннего развития человека, а значит, она может рассматриваться как важный способ формирования настоящего и будущего как отдельного человека, так и всего общества.

Социальная работа заявляет о себе как о социальном институте, однако необходимо выяснить, действительно ли система социальной работы может быть признана как социальный институт.

Понятие «институт» в переводе с латинского — это установление, организация, учреждение [6: с. 494, 1129, 1231, 1239]. Это особая форма организации

совместной деятельности общества и людей, а также определенные взаимоотношения между людьми. Известно, что социальный институт определяется, во-первых, набором специфических социальных норм и предписаний, регулирующих соответствующие типы поведения; во-вторых, интеграцией его в социально-политическую, идеологическую и ценностную структуры общества, что позволяет узаконить формально-правовую основу деятельности того или иного института, осуществлять социальный контроль над институциональными типами действий; в-третьих, наличием материальных средств и условий, обеспечивающих успешное выполнение нормативных предписаний и осуществление социального контроля.

Вместе с тем социальный институт представляет собой:

- ролевую систему, в которую включаются также нормы и статусы;
- совокупность обычаев, традиций и правил поведения;
- формальную и неформальную организацию;
- совокупность норм и учреждений, регулирующих определенную сферу общественных отношений;
- обособленный комплекс социальных действий.

В целом можно сказать, что социальный институт — это устойчивые, организованные, общепризнанные формы взаимоотношений людей, устанавливаемые для выполнения одной из функций общества. Он имеет свои цели, функции, системы наработанных практик, методов, процедур. Поэтому чаще всего употребляемое значение термина «социальный институт» связано с характеристикой всякого рода упорядочения, формализации и стандартизации общественных связей и отношений. В целом современное научное понимание социального института близко к предложенному Г. Спенсером [5: с. 17].

К числу общих признаков социального института можно отнести:

- выделение определенного круга субъектов, вступающих в процессе деятельности в отношения, приобретающие устойчивый характер;
- определенную (более или менее формализованную) организацию;
- наличие специфических социальных норм и предписаний, регулирующих поведение людей в рамках социального института;
- наличие социально значимых функций института, интегрирующих его в социальную систему и обеспечивающих его участие в процессе интеграции последней.

Данный подход фиксирует особое внимание на социальных функциях института и его нормативной структуре. Первой и важнейшей функцией социальных институтов является удовлетворение основных жизненных потребностей общества, т. е. того, без чего общество не может существовать как таковое. Оно не может существовать, если не будет постоянно пополняться новыми поколениями людей, приобретать средства проживания, жить в мире и порядке, добывать новые знания и передавать их следующим поколениям, заниматься решением вопросов, возникающих в духовно-культурной области. Поэтому реализа-

ция институтом социально значимых функций обеспечивается наличием в рамках социального института целостной системы стандартизированных образцов поведения, т. е. ценностно-нормативной структуры [2: с. 194].

Не менее важной является функция социализации индивидов, осуществляемая практически всеми социальными институтами (усвоение культурных норм и освоение социальных ролей). Также универсальными функциями институтов являются: закрепление и воспроизводство общественных отношений; регулятивная; интегративная; транслирующая; коммуникативная [1: с. 115].

Все эти функции представляют собой не только характеристики социальной структуры общества, но и индикаторы его общей стабильности.

Итак, деятельность института считается функциональной, если она способствует сохранению общества. Если какой-либо институт своей деятельностью нарушает нормативного взаимодействия с социальной средой, наносит обществу вред, то имеет место дисфункция института.

При идентификации социальной работы как социального института необходимо исходить из того, что речь в данном случае идет о необходимости осуществлять деятельность, направленную на предупреждение, регулирование и разрешение возникающих в жизнедеятельности людей проблем с минимальными негативными последствиями.

Необходимо выявить главные структурные элементы, признаки социальной работы и ее функции и соотнести их с признаками и функциями социального института.

Основными структурными элементами системы профессиональной социальной работы в России являются:

– наличие ролевой системы, норм и статусов. Так, например, специалист в системе социальной работы выполняет роли адвоката, наставника, фасилитатора, организатора и др. Его статус отражен в нормативно-правовых актах: законах, положениях и др. Основой является принятый в 1995 году Закон «Об основах социального обслуживания в Российской Федерации»[3];

– имея длительную историю развития, социальная работа обладает собственными обычаями и традициями оказания помощи человеку, попавшему в трудную жизненную ситуацию. Правила поведения специалистов нашли свое отражение как в должностных инструкциях, так и в профессионально-этическом кодексе, принятом в 2004 г.¹;

– в современной России система профессиональной социальной работы имеет четкую организационную структуру, объединенную горизонтальными и вертикальными связями. В нее входят как государственные, так и негосударственные структуры, объединенные общими целями и функциями. Цель социальной работы как социального института — обеспечение нормальных, достойных человеческого существования условий жизни;

¹ Профессионально-этический кодекс международной организации социальных работников и школ социальных работников (2004 г.).

– на сегодняшний день разработана нормативно-правовая база, позволяющая функционировать разнообразным учреждениям, осуществляющим социальную работу с населением. В своей работе она руководствуется действующим законодательством;

– система социальной работы осуществляет комплексную помощь человеку (группе), попавшему в трудную жизненную ситуацию, в ее преодолении. На сегодняшний день ни один социальный институт, будучи специализированным, не решает проблем человека комплексно.

Можно заключить, что главные структурные элементы социальной работы позволяют говорить об их соответствии таковым же социального института.

Среди признаков социальной работы главными являются:

– наличие определенного круга субъектов, вступающих в процессе деятельности в отношения, имеющие устойчивый характер. Среди субъектов социальной работы необходимо выделить государство, общественные, благотворительные и политические организации, религиозные конфессии, юридические и физические лица;

– к настоящему времени определена структура системы социальной работы, включающая в себя разнообразные учреждения: комплексные центры социального обслуживания, центры помощи семье и детям, реабилитационные центры и мн. др. В основе работы этих учреждений лежит реализация функций, способствующих решению проблем населения;

– имеется весь необходимый комплекс нормативно-правовых актов, от Законов до частных нормативных актов и профессионально-этического кодекса, регулирующих поведение людей в рамках системы социальной работы. Таким образом, наличие правового поля позволяет выполнять свои функции структурам социальной работы в целях решения ими задач по социальной поддержке различных слоев и категорий населения, попавших в трудную жизненную ситуацию.

Достижение главной цели социальной работы цели обеспечивается выполнением ее функций. Среди социально значимых функций социальной работы можно выделить: диагностическую, воспитательную, прогностическую, предупредительно-профилактическую (или социально-терапевтическую), правозащитную, нравственно-гуманистическую и другие [4: с. 14]. Эти функции способствуют интеграции системы социальной работы в систему социальных институтов и систему общества.

Таким образом, можно выделить следующие институциональные признаки социальной работы: наличие потребности общества в ее функционировании и развитии, особая история развития (эволюции), существование социальных норм и правил, регулирующих социальную работу, четкое распределение функций, прав и обязанностей ее участников — объектов и субъектов, регулирование общественным взаимоотношений в рамках и за рамками этого института, наличие опреде-

ленных социальных эталонов организации социальной работы для ее будущих и настоящих участников, функционирование учреждений, других социальных институтов, в рамках которых организуется сам институт социальной работы либо осуществляется контроль за его деятельностью, наличие необходимых средств и ресурсов, с помощью которых институт социальной работы функционирует, установленный устный и письменный кодекс социальной работы: негласные правила, общественные и семейные запреты, традиции и обычаи, Конституция РФ, законы. В настоящее время сложилась также система подготовки профессиональных кадров для системы социальной работы. Таким образом, современная профессиональная социальная работа в России обладает всеми признаками социального института.

Социальная работа как социальный институт сложилась на основе регулярной и долговременной социальной практики, санкционируемой и поддерживаемой с помощью социальных норм, имеющих важное значение в структуре общества. Как социальный институт, она представляет собой устойчивый, организованный комплекс правил, принципов, социальных норм и связей, установок, регулирующих различные модели социальной работы и систему в целом. Институт социальной работы объединяет значимые общественные ценности и процедуры, удовлетворяющие основным потребностям общества.

С учетом сказанного можно предложить следующее определение института социальной работы. Институт социальной работы представляет собой особый вид социального института, создание и функционирование которого непосредственно связано с удовлетворением общественно значимой потребности в профилактике, предупреждении, урегулировании и разрешении многообразных социальных проблем во всех сферах жизнедеятельности общества. Таким образом, речь идет об особом виде социального института, деятельность которого направлена на обеспечение стабильного, устойчивого и безопасного существования индивидов, социальных групп и общества в целом.

Литература

1. *Грицанов А.А.* и др. (сост.) Социология: энциклопедия. Мн.: Книжный Дом, 2003. 1312 с.
2. *Комаров М.С.* О понятии социального института // Введение в социологию. М.: Наука, 1994. 317 с.
3. Об основах социального обслуживания населения в Российской Федерации от 10 декабря 1995 года. № 195-ФЗ // Консультант Плюс.
4. Основы социальной работы: учебник / Отв. ред.: П.Д. Павленок. М.: Инфра-М, 2007. 368 с.
5. *Спенсер Г.* Развитие политических учреждений. СПб.: Мысль, 1882. 330 с.
6. Советский энциклопедический словарь / Гл. ред. А.М. Прохоров. 4-е изд. М.: Сов. Энциклопедия, 1988. 1600 с.

Literatura

1. *Griczanov A.A.* i dr. (sost.). *Sociologiya: e'nciklopediya*. Mn.: Knizhny'j Dom, 2003. 1312 s.
2. *Komarov M.S.* O ponyatii social'nogo instituta // *Vvedenie v sociologiyu*. M.: Nauka, 1994. 317 s.
3. Ob osnovax social'nogo obsluzhivaniya naseleniya v Rossijskoj Federacii ot 10 dekabrya 1995 goda. № 195-FZ // *Konsul'tant Plyus*.
4. *Osnovy' social'noj raboty'*: uchebnik / *Otv. red.: P.D. Pavlenok*. M.: Infra-M, 2007. 368 s.
5. *Spenser G.* *Razvitie politicheskix uchrezhdenij*. SPb.: My'sl', 1882. 330 s.
6. *Sovetskij e'nciklopedicheskij slovar'* / *Gl. red. A.M. Proxorov*. 4-e izd. M.: Sov. E'nciklopediya, 1988. 1600 s.

E.I. Isaicheva

The Formation of Social Work as a Social Institution

The functions of social work and social institution are considered in the article. It gives an opportunity to summarize whether social work is a social institution.

Key words: social institute; social work; social institutions; society.

В.М. Кондратьев

Философские основания Федерального государственного образовательного стандарта (ФГОС)

В статье характеризуются параметры образовательного эталона и образовательного процесса. Достижение гармонии в развитии природных и приобретенных качеств человека рассматривается как ключевая задача образования. Анализируется логика разработки ФГОС общего образования.

Ключевые слова: стандарт; качество; природные и приобретенные качества человека; параметр; критерий; образование.

В словаре иностранных слов говорится о двух значениях слова *стандарт* (от *англ.* standard). Согласно первому, под стандартом понимается «образец, эталон, модель, принимаемые за исходные для сопоставления с ними других подобных объектов» [1: с. 470]. Согласно второму, стандарт — это нормативно-технический документ, устанавливающий единицы величин, термины и их определения, требования к продукции и производственным процессам, требования, обеспечивающие безопасность людей и сохранность материальных ценностей и т. д.» [1: с. 470]. Очевидно, **требование к продукции**, выраженное словесно или на языке математики, позволяет устанавливать соответствие продукта образцу. Так как соответствие всегда относительно, а не абсолютно, то оно должно иметь какой-то диапазон значений (допуск на отклонение от параметров эталона), в пределах которого соответствие считается достигнутым, соответствующим установленной норме.

Аналогично можно рассуждать и о **требованиях к производственному процессу**, хотя создание образца или эталона процесса, подобного эталону продукта, весьма проблематично: процесс зависит от значительно большего числа факторов, всю совокупность которых учесть вряд ли возможно. Все же среди требований к изготовлению материальных продуктов имеются требования достаточно жесткие. Например, коэффициент использования материала

для авиационной промышленности приближается к 0,5, т. е. в отход может идти не более 50 % материала заготовки, что технологически, как правило, трудновыполнимо.

Наиболее универсальным требованием к производственному процессу является требование *обеспечения безопасности* людей. Однако выполнение его, как и других требований к производственному процессу, не всегда удается осуществить. Итак, следует различать стандарты как требования к готовой продукции и как требования к производственному (технологическому) процессу. Соблюдение первых всегда можно обеспечить путем отклонения продукции, не соответствующей параметрам образца, а вторых — далеко не всегда. Например, нередко сварка металлов осуществляется при температуре внешней среды, не соответствующей нормативной, или режим резания металлов не соответствует заданному технологией. Отклонения от технических требований к условиям процесса на производстве фиксируются не всегда, и учесть их влияние на качество продукции далеко не просто. Итак, зависимость качества продукции от условий и хода производственного процесса очевидна, но характер этой зависимости не всегда возможно установить.

Сказанное о стандартах на материальную продукцию и производство ее в принципе справедливо и для *продукции социальной*: выпускников школы, колледжа или вуза. Различие же заключается в том, что материальный продукт всегда имеет определенное назначение: подшипники, например, изготавливаются для соединения вращающихся и невращающихся деталей какого-либо узла, шестеренки — для передачи вращения от одного вала к другому, положение осей которых в пространстве не совпадает, и т. п. Назначение же выпускника школы, колледжа или вуза однозначно определить нельзя. Конечно, по мере взросления человека пространство реализации его способностей становится все более определенным. Однако нельзя сказать, что оно не может быть изменено в последующей его жизни. Лишь великие таланты с ранних пор знают о своем призвании. Большинство же людей ищет свое призвание долгие годы, если не всю жизнь. Итак, отмеченная неопределенность назначения выпускника образовательного учреждения является *исходным* препятствием к определению его эталона. Преодолению его способствует диверсификация стандартов на образовательные ступени: начальной, основной и старшей (полной) школы, среднего специального, высшего профессионального и послевузовского образования.

Отметим еще одно отличие социального продукта от материального. Материальный продукт изготавливают из заготовок (сырья) определенного и однородного качества. «Заготовки» социального продукта, как правило, различного качества. В процессе его создания могут изменяться как приобретенные, так и природные его свойства, что служит основанием индивидуализации образовательного процесса, обеспечивающей выполнение требований, предъявляемых к образцу.

Образовательные стандарты соответственно вышесказанному — это *образцы, эталоны выпускников школ, колледжей или вузов*, а также *требования к образовательным процессам*, обеспечивающим соответствие выпускников принятым образцам.

Определение *эталона выпускника* каждой ступени представляется в принципе решаемой задачей, следует лишь выявить *теоретические основания* ее решения. Во-первых, это *знания о человеке*, во-вторых, знания о существовании его *личной, частной и общественной жизни* и, в-третьих, знания *о способах освоения* им пространства и времени человеческой жизни. Поясним сказанное. Основопологающим знанием о человеке является знание его *природных* (естественных) и *приобретенных* (искусственных) качеств. Гармоничное развитие их является залогом здоровья человека. Знание *о трех мирах жизни человека* (внутреннем, мире ближайшего окружения и внешнем мире) служит основанием для познания определенности человека в его *жизненном пространстве*, наличия потребностей и интересов его личной, частной и общественной жизни. *Освоение пространства*, как и все существующее в мире, имеет временное измерение и осуществляется посредством *деятельности и отношений*, необходимой характеристикой субъекта которых является *самостоятельность*. *Освоение времени* как единства прошлого, настоящего и будущего жизни возможно на основе *рефлексии, рационального мышления, воображения* или *фантазии* человека. Очевидно, рефлексия ориентирована на познание прошлого, а воображение и фантазия — будущего.

Итак, определение эталона выпускника каждой ступени образования должно основываться как минимум на следующих параметрах:

- *гармонии природных и приобретенных качеств* человека;
- *гармонии личных, социальных и общественных потребностей и интересов;*
- *степени самостоятельности учащегося как субъекта деятельности и отношений;*
- способности *самостоятельно осваивать жизненное пространство* и тем самым *создавать свой жизненный мир;*
- *осознании значения своих действий и отношений для прошлого, настоящего и будущего.*

Контекстом сказанному может служить характеристика *образования* как *обретения* человеком *осознанной самостоятельности* в освоении пространства и времени его жизни.

Очевидно, для указанных параметров эталона должны быть определены *способы их формирования и критерии*, по которым можно было бы судить об их качестве (соответствии эталону). Однако, задаваясь вопросом о способах формирования параметров, мы переходим к *пониманию стандарта* как *требований к образовательному процессу*. И первое, на что мы здесь укажем, — это необходимость ориентации структуры общих образователь-

ных программ, учебных планов и рабочих программ на параметры эталона. Важнейший из них — гармоничное развитие природных и приобретенных качеств учащихся. Нарушение гармонии — путь к отклонениям в развитии человека, к расстройству психики и другим заболеваниям. Наиболее же эффективное средство достижение гармонии — *игра*. Заметим, что спорт, искусство способствуют прежде всего развитию природных качеств человека, а наука, философия, религия — приобретенных. Таким образом, для достижения гармонии необходимо найти *меру* приобщения человека к спорту и искусству, с одной стороны, к науке, философии, религии, — с другой. Средствами решения этой задачи служат учебно-предметная, профессионально ориентированная созидательная (трудовая) и досуговая деятельности, сопутствующие им отношения.

Достижение *гармонии природных (естественных) и приобретенных (искусственных) качеств* человека должно осуществляться таким образом, чтобы постоянно *повышалась степень его осознанной самостоятельности, расширялось освоенное им пространство, формировался его жизненный мир*. Очевидно, выполнение данных требований зависит от *условий, образовательных ресурсов* и используемых в процессе образования *методов, образовательных технологий*. Именно различие условий и ресурсов образования человека в разных регионах России служит основанием для установления качественно различных стандартов. Условия воспитания человека, живущего, например, в старинном русском городе, будут существенно отличаться от условий воспитания человека, живущего в относительно молодом городе страны, не говоря уже о жителе сельской местности.

Итак, выпускники городских и сельских школ могут одинаково успешно справляться с заданиями ЕГЭ, но освоенное ими пространство, их жизненный мир, степень осознанной самостоятельности, как и иные параметры образовательного эталона, будут весьма различны. Поэтому введение *региональных стандартов* (не в ущерб федеральным) представляется нам делом нужным и даже необходимым, позволяющим осознанно относиться к образованию человека в условиях конкретного региона, используя имеющиеся там достоинства и компенсируя недостатки.

Что же представляет собой ФГОС общего образования второго поколения? Какие, в частности, требования к учащемуся и к образовательному процессу предъявляет ФГОС начального общего образования? Обратимся за ответом к тексту Стандарта.

В «Общих положениях» ФГОС говорится о трех видах требований: к *результатам, структуре и условиям* освоения основной образовательной программы начального общего образования [2: с. 4]. Очевидно, требования к *результатам* — это *требования к образцу учащегося*, иначе говоря, это параметры эталона. Предложенная далее Стандартом классификация требований к результатам освоения основной образовательной программы, к сожалению, выполнена с нарушением

требований формальной логики, что затрудняет понимание не столько содержания требований, сколько понимание их значения для личности и общества. Так, Стандарт выделяет требования к *личностным, метапредметным и предметным* результатам образования, полагая, в данном случае, что предметные и метапредметные результаты не принадлежат личности, не формируют ее. В раскрытии же содержания *личностных результатов* освоения основной образовательной программы указываются качества, приобретаемые именно благодаря освоению предметного знания, т. е. изучения истории, этики, эстетики, социологии, культурологии, религиоведения и других учебных дисциплин. В разделе (19.5), посвященном программам отдельных учебных предметов, курсов, говорится прямо, что эти программы должны содержать «личностные, метапредметные и предметные результаты освоения конкретного учебного предмета, курса» [2: с. 21]. Приведем в качестве примера некоторые «*личностные результаты* освоения основной образовательной программы»: «формирование целостного, социально ориентированного взгляда на мир в его органическом единстве и разнообразии природы, народов, культур и религий; формирование эстетических потребностей, ценностей и чувств; развитие этических чувств...» [2: с. 8]. К личностным результатам Стандарт относит и «развитие навыков сотрудничества со взрослыми и сверстниками в разных социальных ситуациях, умения не создавать конфликтов и находить выходы из спорных ситуаций»; «принятие и освоение социальной роли обучающегося, развитие мотивов учебной деятельности и формирование личностного смысла учения» [2: с. 8]. Стандарт, как видно, не разделяет *лично* и *социально* значимые результаты образования человека, *параметры образца* и образовательного *процесса*. Далеко не все из указанных в Стандарте параметров можно выразить количественно, т. е. измерить. Иначе говоря, задается цель, а ее достижение проконтролировать нельзя. Подобного рода действие трудно считать рациональным. Стандарт же, в нашем понимании, должен удовлетворять требованиям и формальной логики, и рациональности мышления.

Кроме требований к личностным результатам в Стандарте заложены требования к *метапредметным* результатам образования, под которыми понимаются «универсальные учебные действия (познавательные, регулятивные и коммуникативные), обеспечивающие овладение ключевыми компетенциями, составляющими основу умения учиться, и межпредметными понятиями» [2: с. 7–8]. В раскрытии содержания этих требований приведены требования предметные, например: «овладение логическими действиями сравнения, анализа, синтеза, обобщения, классификации по родовидовым признакам...»; «овладение начальными сведениями о сущности и особенностях объектов, процессов и явлений действительности (природных, социальных, культурных, технических и др.) в соответствии с содержанием конкретного учебного предмета»; «овладение базовыми предметными и межпредметными понятиями...» [2: с. 9–10]. Алогичность характеристики содержания метапредметных требований обусловлена, на наш взгляд, во-первых, отсутствием общепринятого определения понятий «предмет» и «ме-

тапредмет», а во-вторых, неопределенностью понятия «универсальные учебные действия», подразделяемые Стандартом на познавательные, коммуникативные и регулятивные. К регулятивным универсальным действиям относятся: «1) овладение способностью принимать и сохранять цели и задачи учебной деятельности, поиск средств для ее осуществления; 2) освоение способов решения проблем творческого и поискового характера; 3) формирование умения планировать, контролировать и оценивать учебные действия в соответствии с поставленной задачей и условиями ее реализации; определять наиболее эффективные способы достижения результата» и т. д. [2: с. 8–9]. Содержание приведенных трех пунктов может быть оценено с позиций существующей теории деятельности, в частности — рациональности действий, разработанной в начале прошлого века В. Парето. Не понятно только, почему развитие навыков учебной *деятельности* нужно именовать *метапредметным знанием* и почему некоторые *общие* приемы выполнения деятельности считать *универсальными*. Является ли структура деятельности (цель – средство – результат) достаточным, для признания ориентации на нее, основанием универсальности учебной деятельности? Идентична ли указанная структура схеме: задача – решение – результат? Является ли она универсальной и для творческой деятельности? Дает ли она ответ на вопрос о необходимости выяснения смысла действий? На наш взгляд, в Стандарте достаточно было бы указать на необходимость изучения теории деятельности, а не представлять ее отдельные положения под новым именем — «метапредметных действий». Аналогично следует высказаться и по поводу освоения «начальных форм познавательной и личностной рефлексии», «создания моделей изучаемых объектов и процессов» и других метапредметных результатов освоения образовательной программы. Можно констатировать: под метапредметными знаниями понимаются знания, не входившие ранее в школьную программу, т. е. *предметные знания вузовских курсов*, в частности — философии, логики, социологии, психологии, информатики, как и других предметов. Возможно, лишь сон следует отнести к метапредметным занятиям.

Наиболее логически непротиворечивыми являются требования к *предметным результатам* освоения основной образовательной программы. Отметим в представленном их содержании лишь существенные упущения. В характеристике требований к результатам освоения «Основ духовно-нравственной культуры народов России» говорится о понимании «значения нравственности, веры и религии в жизни человека и общества», но не упоминается о значении философского знания [2: с. 12]. В описании роли изобразительного искусства и музыки ничего не сказано о влиянии их на развитие природных качеств человека, говорится лишь об их роли в духовно-нравственном развитии человека, то есть качеств приобретенных [2: с. 13]. Даже в характеристике значения труда в жизни человека вновь речь идет о его нравственном значении, не отмечается его способность синтезировать природные и приобретенные способности человека. Практически не отмечается аналогичная в образовании человека функция игры.

В заключении раздела, освещающего требования к результатам освоения основной образовательной программы, говорится о **предмете итоговой оценки** обучающихся (параметрах эталона) как достижений **предметных** и **метапредметных** результатов обучения, **достижения** же в развитии **личностных качеств** (ценностные ориентации, патриотизм, толерантность, гуманизм и др.) **не оцениваются**. При этом дается пояснение, что обобщенная оценка «личностных результатов учебной деятельности обучающихся может осуществляться в ходе различных мониторинговых исследований» [2: с. 15]. Давно известно, что результат обуславливает процесс. Невольно возникает вопрос о цели и смысле оценочной деятельности: нужна ли оценка обучающимся, родителям и учителям? Или она нужна лишь исследователям и заказчикам мониторинга оценок? Для сравнения заметим, что в советское время достижения в развитии личностных качеств оценивались коллективом учащихся, учителями и фиксировались посредством выдачи характеристик, грамот, объявления благодарностей активистам-общественникам.

В то же время важно отметить принципиальное положение Стандарта: выделение в **итоговой оценке** двух составляющих — **результатов промежуточной аттестации** обучающихся и **результатов итоговых работ**, что фактически означает введение **требований к образовательному процессу** независимо от того, как осознается это положение или оно вовсе не осознается.

Заметим также, что диапазон отклонений (допуск на «изготовление») от идеальных параметров образца достаточно велик: от оценки «отлично», до оценки «удовлетворительно». Видимо, такой диапазон устраивает школу, общество и государство. Поступление в вуз не зависит от качества аттестата школьника (исключение составляют медалисты): важно лишь набрать необходимый балл на ЕГЭ. Правда, в процессе обучения в колледже или в вузе происходит селекция вчерашних выпускников школ: некоторая часть их них отчисляется из вуза по результатам сессии. Однако вернемся к анализу качества начального общего образования, к анализу требований Стандарта.

Второй вид требований — **требования к структуре основной образовательной программы**. Функции программы, говорится в Стандарте, заключаются в определении содержания и организации образовательного процесса. Указаны цели и задачи осуществления программы: «формирование общей культуры, духовно-нравственное, социальное, личностное и интеллектуальное развитие обучающихся, создание основы для самостоятельной реализации учебной деятельности, обеспечивающей социальную успешность, развитие творческих способностей, саморазвитие и самосовершенствование, сохранение и укрепление здоровья обучающихся» [2: с. 15–16]. Какие из указанных параметров эталона и процесса являются контролируемыми? Можем ли мы классифицировать их на личностные, метапредметные и предметные? И, наконец, можно ли сказать, что программа ориентирована на живого человека, обладающего эмоциями, на развитие его способностей радоваться или огорчаться, т. е. на достижение гармонии природных и приобретенных качеств?

Попытаемся ответить в первую очередь на вопрос о классификации параметров. К личностным качествам, точнее сказать, — индивидуально-личностным, на наш взгляд, можно отнести духовно-нравственные и интеллектуальные, творческие способности, физическое и психическое здоровье, самостоятельность человека. Существует ли эталон (образец) указанных качеств? Ответить на заданный вопрос далеко не просто. Допустим, существует норма физического здоровья человека, о которой можно судить по количественным параметрам состояния организма: пульс сердца, температура тела, величина кровяного давления, но подобных параметров для определения нормы психического здоровья, наверное, не существует. Аналогично можно рассуждать о норме творческих способностей, духовно-нравственных качествах человека. Известные из истории человечества герои, святые, гении не могут приниматься за эталон стандарта обучающихся, так как такой эталон был бы недостижим. Таким образом, мы приходим к выводу, что речь должна идти о стандарте как требованиях к процессу развития личностных и, полагаем, социальных качеств человека. Развитие, естественно, должно иметь цель (новое качество той или иной способности человека) и определенное время (норму) для ее достижения. Итак, *параметрами процесса* развития (требованиями стандарта) должны быть *качественные изменения способностей* человека, происходящие *за определенное время*.

Связано ли развитие указанных способностей с учебными предметами и с «метапредметами»? Да, связано. Каждый учебный предмет является средством развития той или иной способности человека, природной или приобретенной. Стандарт, следовательно, должен, во-первых, содержать перечень способностей, подлежащих развитию, а во-вторых, указания на способы и средства их развития за определенный период времени. Важно заметить, что развитию подлежат не только сами по себе природные и приобретенные способности, но и их взаимодействие, иначе говоря, должен быть определен допуск на позитивный баланс их соотношения, а ориентация на достижение гармонии в их взаимодействии — одним из принципов образования. Следует иметь в виду, что достижение гармонии во взаимодействии природных и приобретенных качеств переживается человеком как удовольствие или как счастье. Таким образом, ориентация на синтез природного и приобретенного в человеке ведет к удовлетворению его потребностей в удовольствии при достижении поставленной цели или, более широко, в зависимости от избранного им образа жизни.

Принцип удовольствия, о важности которого писали З. Фрейд, Г. Маркузе, следовательно, может быть реализован в процессе образования человека. То, что реализация этого принципа невозможна без преодоления трудностей, выражаемых *принципом реальности*, основой которого является необходимость как зависимость человека от мира природного и социального, не должно нас смущать, а должно восприниматься как проявление принципа противоречивости всего сущего.

Анализируемый раздел Стандарта заявляет прежде всего требования формального характера: наличие обязательной части основной образовательной программы и части, формируемой участниками образовательного процесса. Отмечается необходимость наличия пояснительной записки. Далее указывается цель (эталон) — планируемые результаты освоения обучающимися образовательной программы; основные средства ее достижения — учебный план, программы формирования универсальных учебных действий, отдельных учебных предметов, духовно-нравственного развития, воспитания и др.; указывается допуск на заданный результат — система оценки достижения результатов освоения образовательной программы [2: с. 16].

В пояснениях к содержанию пояснительной записки сказано, что в ней должны раскрываться «принципы и подходы к формированию основной образовательной программы начального общего образования...», однако содержание принципов и подходов не приводится [2: с. 17]. Планируемые результаты освоения основной образовательной программы, подчеркивается в Стандарте, должны «обеспечить связь между требованиями Стандарта (как эталона. — В. К.), образовательным процессом и системой оценки результатов...» [2: с. 17]. Планируемые результаты, нужно бы сказать, должны обеспечить связь (стыковку) между фактическим результатом и требованиями, предъявляемыми к выпускнику со стороны следующей ступени обучения или производства. Иными словами, диапазон колебания положительного результата (допуск на производство продукта — социальный заказ) должен соответствовать допуску требований к подготовке выпускника (уровню развития его способностей), предъявляемый к последующей учебной или производственной деятельности. Именно соответствие величины допусков материального продукта (а у нас — выпускника определенной ступени образования) позволяет наладить взаимодействие деталей какого-либо механизма (для нас — социального организма). Следует заметить относительность допустимости сравнения выполнения требований стандарта при производстве материальных и социальных объектов: последний может значительно превзойти параметры эталона, что невозможно в мире материальных предметов.

Следующий раздел Стандарта — учебный план, который, кроме организационных вопросов, определяет «состав и структуру обязательных предметных областей и направлений внеурочной деятельности по классам (годам обучения)» [2: с. 18]. Указанные в Стандарте предметные области можно подразделить на *теоретические* и *практические*. К теоретическим предметным областям учебного плана начального общего образования относятся научное, философское (этическое и эстетическое), религиозное и культурологическое знание. К практической учебной области относятся предметы «Технология» и «Физическая культура». Посредником между теоретическими и практическими областями является искусство как учебный предмет. Области, принадлежащие научному и философскому знанию, в свою очередь, могут быть дифференцированы на естественно-научное (знание природы) и социально-

гуманитарное знание (знание созданных человеком предметов). Важно отметить синтетическую роль труда (технологии как учебного предмета), физкультуры и искусства, объединяющих природные и приобретенные способности учащихся. Заметим здесь же, что игра как форма бытия искусства и спорта является наиболее эффективным способом интеграции природных и приобретенных качеств человека, становления его как целостного существа, упрочения его физического и психического здоровья. Таким образом, структура учебного плана должна определять соотношение теоретических и практических областей знания, должна найти место для искусства как опосредствующего крайние области знания звена и для игры как способа их интеграции. Следование данным требованиям позволит гармонично развивать природные и приобретенные способности, реализовать в образовании человека принципы реальности и удовольствия. Решение указанных задач возлагается, полагаем, и на *внеурочную деятельность* учащихся как необходимую часть учебного плана, составляющую Стандарт дополнительного образования.

Заключающие данный раздел программы формирования универсальных учебных действий, отдельных учебных предметов, духовно-нравственного развития и воспитания, формирования культуры здорового и безопасного образа жизни и коррекционной работы должны разрабатываться и реализовываться с учетом диалектики общего и единичного. Иными словами, программа формирования универсальных учебных действий должна быть и программой единичных и особенных учебных действий. Программа духовно-нравственного развития и воспитания, будучи социально ориентированной, должна учитывать зависимость от физического развития учащегося, от решения исходной проблемы — достижения гармонии в развитии его природных и приобретенных качеств.

Заключительный раздел Стандарта освещает требования к условиям реализации основной образовательной программы начального общего образования. «Интегративным результатом реализации указанных требований, — говорится в п. 21, — должно быть создание комфортной развивающей образовательной среды...» [2: с. 25]. И в следующем пункте (22) отмечается, что условия должны обеспечить «выявление и развитие способностей обучающихся через систему клубов, секций, студий и кружков...» [2: с. 25]. Таким образом, проблема *развития способностей*, их классификации, отмеченная нами ранее, оказывается исходной и завершающей для разработки стандарта как совокупности требований к образовательному процессу и как эталону выпускника.

Литература

1. Словарь иностранных слов. 13-е изд., стереотип. М.: Рус. яз., 1986. 608 с.
2. Федеральный государственный образовательный стандарт начального общего образования (Стандарты второго поколения) / Мин-во образования и науки Рос. Федерации. М.: Просвещение, 2010. 31 с.

Literatura

1. Slovar' inostranny'x slov. 13-e izd., stereotip. M.: Rus. yaz., 1986. 608 s.
2. Federal'ny'j gosudarstvenny'j obrazovatel'ny'j standart nachal'nogo obshhego obrazovaniya (Standarty' vtorogo pokoleniya) / Min-vo obrazovaniya i nauki Ros. Federacii. M.: Prosveshhenie, 2010. 31 s.

V.M. Kondratiev

**Philosophical Foundations
of Federal Government Educational Standards**

The paper characterizes the options of the educational standard and the educational process. The key task of education is to bring harmony to the development of inborn and acquired qualities of man. The logic of the development of federal government educational standards of general education is analyzed.

Key words: standard; quality; inborn and acquired qualities of man; setting criteria; education.

Г.Н. Петрова

Формирование этнокультурного сознания как задача российского образования

В статье даются характеристики и пути формирования понятия этнокультурной среды — центрального при создании целостной концепции этнокультурного образования.

Ключевые слова: культурно-историческая память; межкультурный диалог; национальная идентичность; национальное самосознание; этнокультурное образование; этнокультурное сознание; этнокультурная среда.

Проблемы этнокультурного сознания и его формирования сегодня не случайно находятся в центре внимания не только педагогической, но и обществоведческой мысли. Причины этого лежат на поверхности. События середины 80-х – начала 90-х годов, получившие название перестройки, распад Советского Союза, его естественное продолжение — все усиливающийся процесс миграции людских потоков, устремившихся на поиски работы и т. д., имели своим следствием такое состояние общественного сознания, которое характеризуется как «стрессовое мировосприятие» (М.Ю. Мартынов), «эмоциональный коллапс», «фобическое мировосприятие» (Л.С. Перепелкин, В.Г. Стельмах), «национальная подозрительность» (С. Волконский), «кризис идентичности» (А. Андреев). Последний особенно болезненным оказался для русских. Данное обстоятельство связано с тем, что русский народ исторически являлся главным системообразующим элементом в сложном поликультурном и поликонфессиональном пространстве как России, так и бывшего Советского Союза. Перестройка с ее глобальной переоценкой ценностей внесла свои коррективы, поставив под сомнение интегрирующее значение русской культуры, ее креативные возможности, а также принадлежность России к крупнейшей в мире державе [2: с. 126].

Вместе с тем перестройка явилась своего рода «пусковым механизмом» национального возрождения многих этносов, подъема их национального самосознания и обретения ими утраченной было идентичности. Быстрота, даже лавинообразность процессов борьбы за возвращение к своим истокам — свидетельство того, что процессы эти являются следствием этнических обид, копившихся многие десятилетия. Одна из таких обид — русификация, перевод обучения в пространстве СССР преимущественно на русский язык.

Еще один блок причин, усиливающих стремление малых этносов к независимости, — боязнь «утонуть» в мощном потоке все усиливающейся глобализации, «баланс обретений и потерь которой еще не выверен» (А.С. Панарин). Среди про-

чих рисков, которые несут с собой процессы глобализации, есть реальная угроза этническому и культурному многообразию. Формируя надэтническое пространство, глобализация обостряет проблему социокультурной идентичности, порождая идентификационные гибриды, и подвергает эрозии, как справедливо полагает К.С. Гаджиев, многие ценности, понятия, такие как родина, национальный суверенитет, гражданство, патриотизм и другие [4: с. 12].

Переплетаясь, все названные причины на уровне повседневного, обыденного существования выливаются в противостояние между разными этносами, в неприязнь по принципу этнической принадлежности. Террористические акты, преступления на этнической почве, появившийся новояз с его «хачиками», «чурками», «лицами кавказской национальности» и др. стали приметами времени. Самое тревожное, что экстремистские настроения более всего характерны для молодого поколения, проникли в вузовскую и даже школьную среду. Отсюда следует, что обсуждаемая проблема встает как проблема практическая, и решение ее, в первую очередь, лежит в сфере образования, которое вполне может быть рассмотрено как личностная биография конкретного общества, фиксирующая в себе особенности исторической судьбы нации и разворачивающаяся в духе ментальности данного народа. Следовательно, любые проблемы, с которыми сталкивается общество, находят свое отражение в образовании. И наоборот: образование способно воздействовать на развитие тех или иных тенденций, выступая как один из мощных каналов социализации, трансляции знаний, ценностных ориентаций социума, социально значимых способов поведения [1: с. 60].

В сложившихся условиях важным компонентом системы образования становится **этнокультурное образование**. Что имеется в виду под этим понятием и каковы его задачи?

Анализ существующих определений позволяет сделать вывод, что общим для них является понимание этнокультурного образования как поликультурного, т. е. это «не специальное образование для разных по культуре людей, а образование для всех, позволяющее познакомить учащихся с многообразием человечества» [8: с. 38]. Цель этнокультурного образования — формирование личности, открытой культурному разнообразию и одновременно с ярко выраженными этническими компонентами в сознании, т. е. личности с этнокультурным сознанием, которое не совпадает, не тождественно этническому сознанию. Последнее легко оборачивается этнонационализмом, ложным патриотизмом, чувством превосходства по отношению к другим этническим группам.

Ядро этнокультурного сознания — знание о прошлом и память о нем, которая обнаруживает себя в приверженности традициям, обычаям, сложившейся системе ценностей, образу жизни данного этноса. Замечено, что чем меньше по численности и территории этнос, тем сильнее его тяга к корням. И наоборот: чем больше числом и авторитетнее политически этнос, тем слабее выражено это качество, возможно, потому, что данный этнос абсолютно уверен в своей культурной монопольности. Россия — яркий тому пример: чувство национального

самосознания у русских по сравнению с другими этносами развито слабо. (Оно повышается, усиливается лишь в годы великих испытаний, когда сплоченность становится главным условием выживания.) Еще русские мыслители, такие как А.С. Хомяков, В.В. Розанов, Н.А. Бердяев, а также А.С. Пушкин, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой и многие другие, с горечью отмечали невнимание русских к собственным традициям и ратовали за национальный колорит образования, его направленность на познание России, ее обычаев, на «глубокое изучение и осознание законов русской мысли и русского развития» [5: с. 151]. Слова эти, принадлежащие Ф.М. Достоевскому, вполне отвечают задачам современного российского образования.

Память о прошлом — основа актуализации чувства этнической общности. Она сидит в сознании людей и, будучи укорененной в общественном сознании, играет важную роль в поведении и мотивации людей, включается в их размышления и споры [6: с. 13]. Вот почему так важен сам образ прошлого. Однако этническое сознание склонно к мифологизации, героизации прошлого своего народа, его завоеваний. С другой стороны, в мифах «в метафизической форме высказываются этнические обиды, недовольство неудовлетворительным состоянием своего этноса» [9: с. 17]. Наиболее популярны сегодня мифы, которые условно можно назвать «Россия для русских» и «Радикальный след».

Возникновение первого — следствие укрепляющегося сегодня самосознания русских, но выраженное в столь уродливой форме. Второй — один из самых популярных на постсоветском пространстве: во всех внутренних потрясениях, катаклизмах на территории постсоветского пространства ищется «рука Москвы», «российский след». Яркий пример тому — ситуация в Грузии и на Украине.

Эти мифы вытеснили миф о «старшем брате», протягивающем руку помощи младшему, который широко пропагандировался в Советском Союзе, а в ходе Второй мировой войны и после победы был распространен и на все славянские народы. Развенчивая этот миф, писатель А.Н. Толстой писал: «Среди нас не должно быть больших или меньших. У нас одно стремление — чтобы славянские народы мирно и покойно развивались в рамках своей государственности» [8: с. 20–21].

Эти и подобные им мифы способны вызвать неприязнь, враждебность по отношению к России, ее культуре и языку. Настроения эти подогреваются властвующими элитами, заинтересованными в создании такого образа прошлого, который может принести им политические дивиденды. Конструкция искаленного прошлого дополняется политикой забвения действительно значимых исторических событий и исторических личностей. На практике это оборачивается сознательным уничтожением знаков памяти: мемориальных сооружений, памятников национальным героям, памятных дат и праздников, исторической символики. Между тем символы — это неотъемлемая часть формирования и воспроизводства идентичности любой нации и государства как социокультурной и политической общности [4: с. 5].

Наряду с мифами и часто на их основе возникают стереотипы, выступающие ценностными ориентациями человека. Преодоление их — задача не из легких, поскольку на месте разрушенных тут же возникают новые. Но есть удивительно стойкие, кочующие из эпохи в эпоху, например: «Мы особенные, другие, своеобразные». Отсюда и убежденность в своей богоизбранности. Вряд ли можно согласиться с К.С. Гаджиевым, который считает эту убежденность «болезненной интеллектуальной реакцией на распад великой державы, на утрату национальной традиции, ее разрыв» [4: с. 11]. Напротив, это стойкий, до сих пор не преодоленный стереотип, уходящий своими корнями в далекое прошлое.

Отсюда следует, что задача демифологизации этнического сознания, как и создание адекватного образа прошлого, воспитание уважения к национальной символике, знание ее — важнейшая задача образования. Особую ответственность в этом плане несут создатели учебников по истории, которая все более политизируется, следствием чего является «исторический плюрализм», «переписывание истории». Однако «исторический плюрализм» в отличие от философского — это не свидетельство свободомыслия, а забвение главного принципа, на котором высится здание исторической науки, — опора на факты и их истолкование, свободное от политических интересов. В противном случае мы будем иметь дело с «непредсказуемым прошлым».

Этнокультурное сознание может быть рассмотрено как единство двух уровней: этнической и гражданской идентичности, откуда следует еще одна важная задача отечественного, российского образования — его направленность на воспитание «не только представителя нации, но и многонационального государства», т. е. личности, которая одновременно ощущает себя и частью самобытной этнокультуры и полиэтничной российской нации [3: с. 111]. Вторая выполняет интегрирующую роль, первая связана с самосознанием этноса. Ключевые понятия второй — «солидарность», «дружба народов», а понятия «национальный дух», «национальный характер», «национальное предназначение» — выражают суть первой. И те, и другие понятия должны быть в словарном багаже личности.

Для решения названных задач нужна целостная концепция этнокультурного образования. Ядром данной концепции должно стать понятие этнокультурной среды, главными характеристиками которой являются высокий уровень гражданской идентичности, приоритет гуманных общечеловеческих ценностей при бережном отношении к культурным ценностям и наследию этнических сообществ, входящих в данную среду. Главный принцип, определяющий характер взаимоотношений в рамках этнокультурной среды — принцип толерантности, предполагающий «ценность и важность разнообразия» (С.С. Хоружий), т. е. толерантность в более широком понимании, нежели веротерпимость.

Местом пересечения самых различных этнических, культурных и конфессиональных идентичностей всегда остается образовательная среда,

как школьная, так и вузовская. Она включает в себя и когнитивный уровень, и рефлексивный, и психологический, на основе которых возникает понимание своей укорененности в бытии, а также целей и задач как индивидуальной общественной жизни, так и общественной.

Но главное назначение этнокультурной среды — дать навыки межкультурного диалога, являющегося одним из способов реализации толерантности как необходимого элемента этнокультурного сознания, его открытости культурному разнообразию. К сожалению, сегодня наблюдается «дефицит толерантности» даже у русских, которые всегда славились своей способностью уживаться с другими этносами, демонстрируя отсутствие национального тщеславия и чувства враждебности к «инаковости». Глубинным свойством русской культуры изначально были вселенская отзывчивость, сострадание ближнему, стремление сделать мир добрее. Одна из причин такого «дефицита» — снижение общего уровня духовности российского социума. Следовательно, формирование человеческой души с ее приоритетом духовных ценностей — это традиция российского образования, которая должна вновь возродиться. Исходя из сказанного, можно дать определение этнокультурной среды как духовно насыщенной атмосферы, обуславливающей кругозор, стиль мышления и поведения включенных в нее субъектов, стимулирующей в них потребность приобщения к общенациональным и общечеловеческим ценностям.

Этнокультурная среда способствует выработке таких адаптационных ресурсов, которые позволяют личности, включенной в нее, не только с уважением относиться к «иному», но и улавливать с особенной чуткостью во всяком другом народе все черты, похожие на его собственные, и, не задумываясь, заимствовать ту или иную культурную ценность, приспособив ее к общему инвентарю своей культуры. Так характеризует Н.С. Трубецкой «истинного националиста», но совершенно очевидно, что это и есть человек с высоким уровнем этнокультурного сознания.

Как видим, образование способно внести стабилизирующее начало в наш беспокойный, полный рисков, в том числе этнического характера, российский социум. Начало, ориентированное на устойчивость развития, на духовную интеграцию человеческих сообществ.

Литература

1. *Акимова З.И.* Этнокультурное образование школьника — это залог успеха в формировании гуманной развитой личности современного и будущего общества нашего государства // Вестник образования России. 2008. № 16. С. 59–73.
2. *Андреев А.* Этническая революция: причины и следствия // Москва. 2002. № 4. С. 126–139.
3. *Багдасарова А.Б., Попов М.Е.* Гражданская и этнокультурная идентичность в образовательном пространстве России // Обсерватория культуры. 2007. № 5. С. 110–114.

4. *Гаджиев К.С.* Национальная идентичность: концептуальный аспект // Вопросы философии. 2011. № 10. С. 3–17.
5. *Достоевский Ф.М.* Собр. соч.: В 30-ти тт. Т. 20. Л.: Наука, 1980. С. 432.
6. *Круглый стол: единство мира и многообразие культур* // Вопросы философии. 2011. № 9. С. 3–95.
7. *Мартынова М.Ю.* Поликультурное пространство России и проблемы образования // Этнографическое обозрение. 2004. № 1. С. 37–52.
8. *Досталь М.Ю.* Славистика: между пролетарским интернационализмом и славянской идеей // Славяноведение. 2007. № 2. С. 17–32.
9. *Шнирельман В.* Ценность прошлого: этноцентристские исторические мифы, идентичность и этнополитика // Реальность этнических мифов. Вып. 3. М., 2000. С. 12–34.

Literatura

1. *Akimova Z.I.* E'tnokul'turnoe obrazovanie shkol'nika — e'to zalog uspeha v formirovanii gumannoj razvitoj lichnosti sovremennogo i budushhego obshhestva nashego gosudarstva // Vestnik obrazovaniya Rossii. 2008. № 16. S. 59–73.
2. *Andreev A.* E'tnicheskaya revolyuciya: prichiny' i sledstviya // Moskva. 2002. № 4. S. 126–139.
3. *Bagdasarova A.B., Popov M.E.* Grazhdanskaya i e'tnokul'turnaya identichnost' v obrazovatel'nom prostranstve Rossii // Observatoriya kul'tury'. 2007. № 5. S. 110–114.
4. *Gadzhiev K.S.* Nacional'naya identichnost': konceptual'ny'j aspekt // Voprosy' filosofii. 2011. № 10. S. 3–17.
5. *Dostoevskij F.M.* Sobr. soch.: V 30-ti tt. T. 20. L.: Nauka, 1980. S. 432.
6. *Круглы'j stol: edinstvo mira i mnogoobrazie kul'tur* // Voprosy' filosofii. 2011. № 9. S. 3–95.
7. *Marty'nova M.Yu.* Polikul'turnoe prostranstvo Rossii i problemy' obrazovaniya // E'tnograficheskoe obozrenie. 2004. № 1. S. 37–52.
8. *Dostal' M.Yu.* Slavistika: mezhdru proletarskim internacionalizmom i slavyanskoj ideej // Slavyanovedenie. 2007. № 2. S. 17–32.
9. *Shnirel'man V.* Cennost' proshlogo: e'tnocentristskie istoricheskie mify', identichnost' i e'tnopolitika // Real'nost' e'tnicheskix mifov. Vy'p. 3. M., 2000. S. 12–34.

G.N. Petrova

The Formation of Ethnic and Cultural Consciousness as an Issue of Russian Education

The article provides the characteristics and ways of forming the notion of the concept of ethno-cultural environment — central to the creation of an integrated concept of ethno-cultural education.

Key words: cultural-historical memory; intercultural dialogue; national identity; national self-consciousness; ethnic and cultural education; ethnic and cultural consciousness; ethno-cultural environment.

В.А. Сахроков

Динамика взаимодействия культуры и религии от древности и до наших дней в контексте философии религии

В статье выделяется, что общество не может существовать вне религии, рассматривается взаимодействие национальных элементов с конфессиональными в культуре. Особое место в статье занимают мнения и позиции ведущих мировых ученых и исследователей в области философии культуры и религии по отношению к данному вопросу.

Ключевые слова: религия; культура; духовность; конфессиональная общность; вера; разум; неоэволюционизм; сакрализация; магия; атеизм; монотеизм; демифологизация.

Интерес к феномену культуры определяется в наши дни многими обстоятельствами. Современная цивилизация стремительно преобразует окружающую среду, социальные институты, бытовой уклад. В этой связи культура оценивается как фактор творческого жизнеустройства, неиссякаемый источник нововведений. Этим объясняется стремление выявить потенциал культуры, ее внутренние резервы, изыскать возможности ее активизации. Рассматривая культуру как средство человеческой самореализации, можно выявить новые неиссякаемые импульсы, способные оказывать воздействие на исторический процесс, на самого человека.

Вот почему в современной философии обострился интерес к культуре как фактору социального развития. Исследователи все чаще приходят к убеждению, что именно духовные черты, социокультурные признаки конкретного общества накладывают отпечаток на социально-историческую динамику. Многие теоретики связывают судьбы мира с философией и постижением культуры в целом или культуры отдельного народа.

Но вместе с тем радикальность и неотвратимость происходящих в нашу эпоху перемен воспринимаются конкретным человеком как нечто чуждое его собственным устремлениям, стихийным и субъективным порывам. Человек зачастую пытается понять, откуда возникают традиции, не имеющие автор-

ства, почему оказываются непредвиденными последствия культурных акций, каков конечный результат современного развития человечества. Потребность в изучении феномена культуры обусловлена не только положительными характеристиками, но и такой негативной стороной человеческой деятельности, как разрушение природной среды. И здесь возникают вопросы: «Не враждебна ли культура природе? Существуют ли возможности гармонизировать отношения между природой и обществом? Какое воздействие оказывает культурный процесс на общественную динамику?»

В прошлые столетия индивид, появившись на свет, погружался в определенную структуру культурных ценностей, которая не менялась веками. Только в XX веке, как полагают многие ученые и исследователи, произошел разрыв социального бытия и культурной традиции, который наиболее ярко проявился на рубеже XX и XXI веков, когда человек на протяжении одной жизни стал свидетелем и участником смены различных культурных и социальных платформ. Сможет ли человек приспособиться к новым императивам?..

Исторический опыт подсказывает, что в смутные времена консолидации общества всегда помогала религия как наиболее фундаментальный элемент культуры, опирающийся на природную способность человека к вере.

Само понятие веры можно рассматривать в двух вариантах: вера как акт человеческой природы вообще и вера как религиозное отношение человека к окружающему и духовному миру. Английский философ XVIII века Д. Юм, исследуя религию и ее происхождение, отмечал, что вера является актом чувствующей части нашей природы. Религиозная же вера предопределяет веру в существование чего-то стоящего над природой и выше ее: «Весь строй природы, как утверждает Д. Юм, свидетельствует о существовании разумного Творца, и ни один просвещенный и здравомыслящий исследователь при серьезном размышлении не может хотя бы на минуту отойти от веры в изначальные принципы истинного теизма и религии» [7: с. 371].

Рассматривая религию как историко-культурный феномен, исследователи считают, что она представляет собой одну из областей духовной культуры. Существует несколько определений понятия культуры, но мы абстрагируемся до определения, охватывающего наиболее представительные для религии его части. Культура — это совокупность способов и приемов осуществления бытия человека, которые реализуются в ходе материальной и духовной деятельности людей и представлены в продуктах этой деятельности, передаваемых из поколения в поколение. Поэтому культура в такой формулировке характеризуется и как процесс деятельности, и как ее результаты. Она включает в себя соответствующие свойства сознания и поведения людей в различных сферах жизнедеятельности.

В сфере материального и духовного производства есть присущие каждому виду предметные ценности. Предметными ценностями в сфере материального производства являются орудия и средства труда, искусственно выращенные

продукты питания, одежда, жилища, предметы быта, средства связи и транспорта. Что касается духовного производства, то его воплощениями являются язык в звуковой и письменной формах, верования и менталитет народа, выраженные в различных искусственных знаковых системах, книги, произведения искусства. В культуре материальное и идеальное взаимно проникают друг в друга: в материальной деятельности реализуются знания, цели и идеи людей; идеальные же продукты выражают ценностные свойства и отношения материальных объектов. Важный аспект культуры составляют механизмы регулирования человеческой деятельности, включающие нормы, правила, требования, эталоны, варианты и альтернативы действия и общения.

Исторически первой областью духовной жизни была мифология, которая синкретически объединяла разные способы познания мира — знания, умения и навыки, нормы и образцы, верования и ритуалы, песни и пляски и т. п. В данной связи следует отметить такое значение слова «культура», как «культ», восходящее от латинского языка (*occultus*) — скрытый, тайный, то есть наличие каких-то мистических взглядов, провозглашающих существование таинственных, сверхъестественных явлений, с которыми люди издревле вступали в общение при помощи магических действий, заклинаний, экстаза и колдовства. Из этих представлений сложился в различных религиях и сам религиозный культ, вмещающий в себя определенные таинства.

В этой связи прослеживается возможность подтвердить единство между культурой и религией, которая, в свою очередь, также производила и накапливала способы и приемы осуществления бытия человека в его материальной и духовной деятельности, реализовывала их в продуктах и передавала от поколения к поколению. При всей сложности взаимоотношений религии с другими областями духовной культуры на протяжении всей истории они взаимно оказывали воздействие друг на друга и образовывали единство и целостность, что можно назвать универсумом духовной жизни.

В частности, в разные эпохи выдвигались и получали распространение те или иные области культуры: искусство и мудрость — в Античности; религия как таковая — в Средневековье; философия — в XVIII–XIX веках; наука — в XX веке.

Религия, как подчеркивает профессор О.Ф. Лобазова, «становится частью культурного универсума и синтезирует внутри себя определенные явления других областей культурной жизни, изменяя свои формы и внутреннее содержание. На протяжении истории человечества сменилось несколько форм религии, которые соответствовали общему развитию человеческого общества» [4: с. 42].

Однако на протяжении многих столетий в жизни людей происходили события, связанные с негативной стороной религии, а именно со слепой верой в чудодейственные силы магии, приводившие к торможению поступательного развития культуры и превращавшие ее в некую «антикультуру» (например, современный шаманизм и колдовство). Если в древности магия не была средством развлечения, а наполняла всю жизнь каждого члена общества необходи-

мостью знакомства с миром сверхъестественных явлений, дабы закрепить это знакомство в запоминающихся образах, которые бы доказывали как человеку, так и духам их неразрывную и дружескую связь, то в современной культуре это уже кажется анахронизмом.

В развитых религиях подобные представления дают импульс развитию религиозной этики, появлению нового способа воздействия на сверхчувственные силы: следование религиозному закону становится специфическим средством завоевать расположение Бога. Но сама магия не исчезает — она интегрируется в религии, «ибо вера в испытанную действенность магии, — пишет М. Вебер, — значительно глубже, чем вера в действенность поклонения Богу, недоступному для магического воздействия в силу своего могущества. Поэтому концепция «сверхчувственных» сил в качестве богов, даже в качестве надмирного Бога, отнюдь не устраняет древние магические представления (не устраняет их и христианство)... ведь и католический священник отчасти прибегает к действию магической силы, когда он служит мессу или отпускает грехи» [2: с. 96].

Когда же начинается процесс «расколдовывания мира», то есть переход от магии к истинной религии? По Веберу, именно процесс рационализации в осуществлении религиозных целей явился важным фактором развития общества в Европе, послужил толчком на переходном пути от магии к религии. Этот сдвиг был решающим, положив начало процессу дифференциации различных типов религиозно-этического отношения к миру.

По мере усиления напряженности между двумя мирами — «миром дольным» и «миром горним» (миром земным и миром небесным) — происходит религиозное обесценивание посюстороннего мира, святое покидает его. Хотя и не сразу, земной мир оказывается в полном распоряжении человека — как его мастерская. «Здесь, — утверждает современный исследователь, — покоряя природу, реализуя свои цели, человек ощущает себя творцом. В иудейско-христианской традиции Бог — это действующий Бог, Бог-творец. Человек соответственно этому рассматривается как орудие божественного действия, божественного промысла. Отсюда — установка на активное действие, этическая установка, побуждающая к действию в мире, а не бегству от него.

Существенно отличны по своей установке на отношение к миру религии Индии. В их учениях Бог имманентен миру, и поскольку божественное слито с миром, человек осознает себя не как орудие, а как сосуд, вместилище божественного начала; отсюда — мистически-созерцательная установка на уклонение от мирских забот и деятельности, побуждение к пассивности» [3: с. 142].

Следовательно, в результате процесса так называемого «расколдовывания мира», проходившего по схеме «идея – цель – средство», устраняются элементы магической практики, чтобы уступить место исключительно ориентированным на успех, рационально обоснованным средствам, базирующимся на знаниях о социальном мире. Истоки этого процесса — в авраамических

религиях: отрицание всяческой идолатрии и идолопоклонства, запрет культов плодородия сводят мир, природу к неживой материи, которой противостоит Бог, действующий в истории по своему разумению. Своей кульминации этот процесс достигает в протестантизме, кальвинизме и лютеранстве. Такова социально-историческая ретроспектива воздействия религии на социальные изменения в Новое и Новейшее время.

Именно религия оказалась способной вызывать кардинальные изменения в сознании и поведении людей, в результате чего отдельные массы, абстрагируясь от незыблемых догм и традиций, стали проникаться «духом капитализма». Вот почему к началу XIX века экономически более развитыми оказались не католические и православные, а протестантские страны, что бросалось в глаза при сравнении хозяйственных успехов реформатских Нидерландов и Англии, ставшей промышленной мастерской мира, с католической Испанией или Италией.

Карл Маркс, в частности, показал, что возникновение капитализма было революционным процессом, разрушившим власть и устои традиций: «Буржуазия повсюду, где она достигла господства, разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения... и не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного «чистогана». В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности. ... Эксплуатацию, прикрытую религиозными и политическими иллюзиями, она заменила эксплуатацией открытой, бесстыдной, прямой, черствой... и менее, чем за сто лет своего классового господства она создала более многочисленные и более грандиозные производительные силы, чем все предшествующие поколения, вместе взятые, и впервые показала, чего может достигнуть человеческая деятельность» [5: с. 426–427].

М. Вебер рассматривал этот же процесс, но под другим углом зрения. Он показывал, что буржуазии, чтобы ринуться к этим свершениям, потребовался на первых порах тот именно «священный трепет религиозного экстаза», который потом она заменила без объяснения каких-либо причин «бессердечным чистоганом».

Характерно, что «священный трепет религиозного экстаза» как кульминационное состояние верующих испытывался и продолжает испытываться поныне, независимо от типа религии и ее символических требований. Видимо, без этого трепета невозможно достичь спасения в христианстве, совершенного человека в исламе и нирваны в буддизме.

Итак, выше были рассмотрены взаимодействия религии и культуры на протяжении веков. Следствиями этого процесса стали два важных момента. Во-первых, — монотеизм. Единобожие возвышает Бога над миром и противопоставляет его миру: Бог — на небе, он больше не живет в лесах, реках, источниках, пещерах, вообще — на земле, мир начинает «расколдовываться»,

магические средства постепенно вытесняются из практической деятельности, происходит демифологизация религии. Во-вторых, происходит отделение закона от культа. Теперь почитание Бога становится почитанием его Закона, установленных им предписаний и запретов.

В частности, иудаизм передал эти элементы непосредственно из него возникшему христианству. Так, рассматривая теорию неозволюционизма, Т. Парсонс в своей книге «Общества в эволюционной и сравнительной перспективе» вводит понятие «обществ-рассадников». Именно христианство задолго до возникновения современного общества заложило те культурные основы, из которых это общество выросло. Важно подчеркнуть, что христианство сумело утвердить более четкую и последовательную дифференциацию христианской культуры (религии) от социальных систем непосредственно культуры, с которыми она была неразрывно связана и находилась в постоянном взаимодействии. Благодаря этому стало возможным быть одновременно «христианином» и «гражданином» и принадлежать двум культурным мирам — религиозному и светскому. Подобное соотношение характерно и для других религий, в том числе и ислама, где можно наблюдать непреходящие отношения симбиоза двух направлений — религиозного и светского.

Исследуя проблему преемственности религий и культур, Т. Парсонс утверждает, что современный тип общества возник в единственной эволюционной зоне — на Западе, то есть в той части Европы, которая стала наследницей западной части Римской империи. Греческое же влияние проникло в современную систему христианства главным образом через римское общество с его развитыми элементами римского права, которые впоследствии вошли как в канонический закон церкви, так и в свод светских законов средневекового общества и его преемников.

Христианство и отдельные элементы правового порядка Римской империи Парсонс рассматривает как два главных моста между древним и современным мирами. «Как культурная система христианство в конечном счете доказало свою способность и впитать в себя наиболее значительные компоненты светской культуры Античности, и создать матрицу, из которой смогли выделиться новые устои секулярной культуры» [6: с. 46].

Именно Парсонс предложил признать и сохранить за религией две довольно значительные по своему масштабу функции — как интеграции и фактора стабильности общества, так и стимула социального изменения. Другой американский исследователь и соратник Т. Парсонса Р. Белла, опираясь на идеи первого, предложил пятиэтапную классификацию в дифференциации всей религиозной системы: примитивный, архаический, исторический, ранне-современный и современный этапы. Впервые Р. Белла изложил свою концепцию в 1964 году в работе «Religious Evolution». Выделяя пять типов религии, Белла не имел в виду, что каждая религия должна была неизбежно пройти все пять этапов. Белла рассматривает историю религии как смену и преоб-

разование символических систем, а не как развитие религиозного человека и не как эволюцию религиозных институтов в их исторической преемственности. Он допускает, что более ранние этапы могут сосуществовать с более поздними в рамках одного и того же общества. Например, даже в самых развитых обществах, подчеркивает Белла, сохраняется и очень активен слой примитивного и архаического этапов: он господствует сегодня и в жизни людей: «Любое крупное современное общество представляет собой лабораторию для изучения всех мыслимых типов религиозной ориентации» [1: с. 265–281].

Подводя итоги данного краткого повествования, следует отметить, что в условиях глобальной дифференциации общества, в том числе и религиозного, в эпоху возрастающего плюрализма ни одна из традиционных религий уже не способна выполнять интегрирующую людей функцию коллективной идентичности. То же относится и к функции религии, способствующей посредством сакрализации норм и ценностей общества его стабильности. Возможности религии в этом отношении с развитием общества меняются. Социология религии, рассматриваемой как неотъемлемая часть общей культуры, связывает понимание функций и роли религии с ее влиянием на ценности, нормы и культурные стандарты поведения в обществе, то есть необходимые в любых социальных системах механизмы приспособления человека к условиям его существования.

Литература

1. Белла Р. Социология религии // Американская социология. Перспективы, проблемы, методы. М.: Мысль, 1972. 392 с.
2. Вебер М. Социология религии (Типы религиозных обществ) // Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994. 702 с.
3. Гараджа В.И. Социология религии: учеб. пособие. М.: Инфра-М, 2010. 300 с.
4. Лобазова О.Ф. Религиоведение. Ростов-на-Дону: Феникс, 2004. 400 с.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии. М.: Политиздат, 1995. 40 с.
6. Парсонс Т. Система современных обществ. М.: Аспект-пресс, 1997. 270 с.
7. Юм Д. Трактат о человеческой природе: Естественная история религии // Юм Д. Сочинения. Т. 2. М.: Канон, 1996. 70 с.

Literatura

1. Bella R. Sociologiya religii // Amerikanskaya sociologiya. Perspektivy', problemy', metody'. М.: My'sl', 1972. 392 s.
2. Veber M. Sociologiya religii (Tipy' religiozny'x obshhestv) // Izbrannoe. Obraz obshhestva. М.: Yurist, 1994. 702 s.
3. Garadzha V.I. Sociologiya religii: ucheb. posobie. М.: Infra-M, 2010. 300 s.
4. Lobazova O.F. Religiovedenie. Rostov-na-Donu: Feniks, 2004. 400 s.

5. *Marks K., E'ngel's F.* Manifest kommunisticheskoy partii. M.: Politizdat, 1995. 40 s.
6. *Parsons T.* Sistema sovremenny'x obshhestv. M.: Aspekt-press, 1997. 270 s.
7. *Yum D.* Traktat o chelovecheskoj prirode: Estestvennaya istoriya religii // Yum D. Sochineniya. T. 2. M.: Kanon, 1996. 70 s.

V.A. Sahrokov

**The Dynamics of the Interaction of Culture and Religion from Antiquity
to the Present Day in the Context of the Philosophy of Religion**

The article highlights that society can not exist without religion, considers the interaction of national elements with faith in culture. A special place in the article take the views and positions of the world's leading scientists and researchers in the field of philosophy of culture and religion in relation to this matter.

Key words: religion; culture; spirituality; religious communities; faith; reason; neoevolutsionizm; sacralization; magic; atheism; monotheism; demythologization.

Н.Е. Черткова

Роль символа в формировании художественного мышления

В статье рассматривается искусство как сила, пробуждающая в человеке способность мыслить и развивающая его чувства. Выявляется функция символа в искусстве, состоящая в том, чтобы на основе восприятия отдельных частных явлений дать представление о целостном образе Мира.

Ключевые слова: познание; культура; искусство; язык; художественное мышление; символ.

Со времен античной философии и до нашего времени проблема познания человеком себя и мира остается наиболее значимой. Аристотель считал, что человеческое знание это — реализация человеческой природы. Современная цивилизация, выросшая из недр технического прогресса, развивая технократическое мышление, тем самым выводит человека за рамки культуры, лишая его в полной мере участия в воспроизведении таких составляющих культуры, как язык и искусство. Язык искусства является системообразующим фактором художественного мышления, которое играет важную роль в процессе познания. В художественном творчестве одной из составляющих художественного мышления является символ.

Символ — (от греч. *symbolon* — опознавательная примета, знак, признак, эмблема) представляет собой древнейший знак культуры. На протяжении всей истории рождались и закреплялись в сознании человека языческие, религиозные, научные и художественные символы. Символ содержит в себе, в зависимости от своей принадлежности к той или иной области культуры, свою «потаенную», скрытую, сакральную глубину, которая и позволяет ему оставаться многозначным, а следовательно, и открытым, бесконечным для процесса познания.

Символ как философская категория получил свое осмысление уже в философии досократиков и в индийских религиозно-философских комментариях к Ведам — Упанишадам. Обоснование научной символики, а именно, разработка математического символизма принадлежит Пифагору и его последователям. Овладение законами мироздания в школе Пифагора осуществлялось на основе философских и математических понятий, путем дешифровки символов. Например, испытываемому в качестве задания давали доску с изображением символов и просили определить: «Что означает треугольник, вписанный в круг?» или «Почему додекаэдр, заключенный в сферу, является основ-

ной цифрой Вселенной?». Именно Пифагор делает вывод о том, что наука делается зрячей и мощной в том случае, если в нее будет вливаться любовь к человечеству. Великий ученый и философ древности мечтал о создании такой науки, которая, соединяя теорию и практику, науки и искусства, была бы направлена на гармонизацию души и интеллекта.

Как философская западноевропейская традиция символ получил свое обоснование в философии Платона. Сократ, размышляя над истиной бытия, вводит отвлеченные понятия — символы.

В средневековой философии символ становится общепринятым принципом культуры. В художественном творчестве специфика символа выявляется в XIII–XIV веках.

Эпоха Возрождения и Просвещения открывает миру богатство художественных миров и пространств, в которых символ становится характерным для художественного мышления таких творцов, как Леонардо да Винчи, Микеланджело, Рафаэль, Дюрер, Боккаччо, Данте и других. Их художественный гений наполнил искусство символами гуманизма и свободного индивидуального развития человека. Бессмертные образы Сервантеса, Шекспира становятся символами самоутверждения человеческой личности.

Новым этапом осмысления символа в философии и искусстве является работа И. Канта «Критика способности суждения», в которой обосновывается возможность символического соединения в искусстве таких измерений реальности, как «природа и свобода». Впервые в философии символ приобретает статус «духовного освоения реальности».

В эпоху Романтизма такими философами, как Новалис, Шеллинг и другими, создается целостная концепция символа. Новалис, как представитель раннего немецкого романтизма, в своем поэтическом творчестве и философских воззрениях стремился к эстетическому синтезу в познании образа Мира на основе символического языка.

Шеллинг отводит символу центральное место в искусстве. Он выявляет отличительную черту символа — совпадение общего и особенного. В отличие от Канта, Шеллинг определяет духовный мир как объект искусства. В своих лекциях по эстетике Шеллинг приводит примеры символов из художественного творчества: по его мнению, «Дон Кихот» Сервантеса может быть назван образцом романа, а образ Санчо Пансо является символом «непрерывного праздника для ума».

Во второй половине XIX века центр осмысления символа как философской категории перемещается из Западной Европы в Россию.

В 1880 году символизм в России оформляется как художественное течение и получает свое теоретическое обоснование в работах таких философов, как Вл. Соловьев, А. Белый, Вяч. Иванов и других. Идейным источником русского символизма послужили философско-эстетические воззрения Вл.С. Соловьева. Наиболее полное выражение философия русского символизма получила в работе А. Белого «Символизм как миропонимание».

А. Белый воспринял символизм не как художественное направление, а как образ мышления в искусстве. Свое философское видение символизма он представил в виде системы символов, подобной мировоззренческой пирамиде, гранями которой должны служить наука и религия, поэзия и естествознание, философия техники и философия искусства. В вершине пирамиды, по мысли Белого, сойдутся материализм, идеализм, рационализм, позитивизм, мистицизм, при этом модулирующей послужит история философии и культуры. Смысл его миропонимания наиболее ярко представлен в цитате из его монографии: «...принципы символизма должны нарисовать нам прочную философскую систему, из которой было бы понятно, что символизм как мирозерцание — возможен» [3: с. 26].

Оценки философского наследия А. Белого неоднозначны: многие современные ему философы ценили его творчество и признавали его особый дар предвидения. Другие, как например, Г. Шпет считали, что философия Белого не несет ничего нового. В связи с этим важно напомнить, что А. Белого, благодаря его учению, считали Апостолом, ведущим в новую литературу XX столетия, а Н.А. Бердяев называл А. Блока и А. Белого «пророками Нового века».

Особо следует подчеркнуть, что Н.О. Лосский в своих сочинениях отмечает вклад А. Белого в русскую философию и приводит цитаты из его работы «Символизм как миропонимание», делая вывод о том, что философия А. Белого — есть разновидность пантеизма.

В последующие годы в России проблема символизма с позиций философии получила свое осмысление в работах А.Ф. Лосева. Отметим основные положения его теоретических исследований: символ понятен и доступен широким массам потому, что символический язык интернационален. Каждое время и каждый народ рождает свои символы — красный флаг, серп и молот, скульптура «Рабочий и колхозница» В. Мухиной — вот основные символы советского народа, которые являлись эмблемами советского государства. Однако, как отмечает А.Ф. Лосев, при всей открытости и доступности восприятия символа — как одного из центральных понятий философии и эстетики, требуется чрезвычайно кропотливое исследование этого термина. В советской литературе такие исследования почти целиком отсутствуют.

Неоценимый вклад в осмысление проблемы символа внесли немецкий философ Э. Кассирер и швейцарский психолог, психотерапевт и философ К. Юнг. В работе «Философия символических форм» Э. Кассирер впервые дает анализ категории символа в широком историческом контексте. Одновременно в своем исследовании Кассирер касается и других проблем, таких как онтология, гносеология, религия, искусство, которые так или иначе связаны с интересующей нас проблемой символа. Центром пересечения всех этих проблем, по мнению Кассирера, становится философия культуры. Основная проблема философии культуры — это человек. Человек, находясь в пространстве культуры, получает возможность самореализации. Искусство дает воз-

возможность человеку реализовать свою человеческую природу. И именно символ является ключом к природе человека.

Процесс формирования мышления человека — долгий и трудный путь. Э. Кассирер прежде всего обращает внимание на то, что современный человек живет в новом измерении реальности. Он живет в социуме, в котором доминирует научное мышление. Осмысление символизма современной науки, его значения и смысла — первоочередная и наиболее сложная задача. Поэтому задача философии — понять значение и смысл этого символизма. Для решения этой и других задач на пути раскрытия человеческой природы Э. Кассирер выдвигает идею о создании антропологической философии, которая будет способствовать раскрытию специфического мира человека.

Философия культуры, по мнению Кассирера, должна определиться в терминах культуры. В осмыслении проблем философии культуры следует тщательно различать знаки и символы. В исследовании интеллекта и мышления необходимо учитывать, что у современного человека развилась его новая форма — символическое воображение и символическое мышление. Именно принцип символизма, с его универсальностью, общеприменяемостью и значимостью, позволяет войти в специфический мир культуры. Важным выводом Кассирера становится положение о чрезвычайной изменчивости символа и возможности выразить одно и то же значение в различных языках. Это означает, что развитие символики неразрывно связано с развитием языка. Язык искусства и его формы обнаруживают такой порядок, который раскрывает для людей новые горизонты познания.

К. Юнг подошел к анализу символа с точки зрения эволюционно-исторического подхода. Его фундаментальный труд — «Архетип и символ» — раскрывает содержание многих проблем философии культуры через призму психологии. Человеческая психика, по Юнгу, представляет собой целостность бессознательных и сознательных процессов. Символы являются продуктом культурно-исторической памяти, именно поэтому они исследуются этнографами, психологами, лингвистами, искусствоведами.

Религия, наука, философия и искусство — это формы, которые помогают упорядочить индивидуальный опыт человека. Помимо функций социально-организующих, они имеют еще и терапевтический смысл. Вращение Души человеческой К. Юнг рассматривал как центральную проблему философии культуры. Юнг отказывается от характерного для европейской культуры разделения материи и духа, плоти и души. Мир един, как считал Юнг, душа и организм представляют собой единое целое.

В процессе своей деятельности в качестве психотерапевта, Юнг обосновал теоретическое положение о том, что человек как индивид имеет богатый выбор возможностей поведения. Культурные традиции должны быть реанимированы. Став достоянием каждого человека, они помогут ему в качестве ориентиров в его поведенческих реакциях. В этом процессе огромную роль должны сыграть символы культуры. С их помощью человек создает модель

окружающего мира. Символы, в особенности религиозные и художественные, являются своеобразной религией культуры. Процесс создания символов бесконечен, так как психика продуцирует символы спонтанно. Идеи К. Юнга не потеряли своей актуальности и в наши дни для современной философии, психологии, искусствоведения и образования.

Художественный символ по своей природе амбивалентен: с одной стороны, он несет в себе нагрузку универсальной эстетической категории, соотносимой с художественным образом, с другой — является знаком, в глубине которого содержится многозначность художественной информации. Постигание символического значения художественного образа возможно лишь на основе активного восприятия и художественного мышления. Проблема развития мышления в системе современного образования — это не проблема формирования суммы знаний о предмете, а проблема развития многоуровневого мышления.

Развитие художественного мышления, в широком значении этого слова, — есть развитие множественности, вариативности мышления художественными образами. Этот процесс связан с проникновением в символический смысл художественного произведения на основе расширения художественного сознания посредством погружения в разнообразные художественные миры и стили. Каждая эпоха порождает в искусстве свои символы в той национальной традиции и в том виде и жанре искусства, язык которого был «подготовлен» к рождению нового символа. В каждую эпоху на основе национальных особенностей и традиций начинается складываться система художественного языка в данной культуре.

Термин «язык искусства» имеет метафорический характер и означает совокупность исторически сложившихся средств и приемов создания художественного образа. Он обладает внутренними законами своего развития. Каждый вид искусства формирует и совершенствует присущий только ему художественный язык, в котором доминирующим элементом является символическое содержание.

Язык слов, язык поэтических значений, язык красок и звуков — все эти системы имеют различную природу, но объединяет их то, что все они служат средством человеческого общения, способами мыслительной деятельности и выражением самосознания личности. Именно в глубинах художественной мысли формируется символ, который выражается на языке данного искусства.

Самым распространенным и всеупотребительным языком является музыкальный язык. Каждый человек, даже не имеющий музыкального образования, владеет им: поет, танцует, выражая свои чувства, и таким образом мыслит в системе музыкального языка. По своей природе музыкальное искусство, по точному определению Б. Асафьева, — это искусство интонируемого смысла. С помощью чего становится возможным проникновение в мир музыкального бытия? С помощью элементов музыкального языка, к которым относятся звук (как основа доречевой интонации), интонация (как единица музыкальной речи, в основе которой лежит интервал), мотив, мелодия, лад, ритм, гармония, темп, тембр.

На протяжении всей истории развития человечества отдельные музыкальные интервалы закреплялись в сознании человека как символы. Примером такой интонации может служить начало революционного гимна «Вставай, проклятьем заклейменный, весь мир голодных и рабов», воспринимаемое как символ — призыв к свободе.

Все проявления музыкального языка рассматриваются в неразрывной связи интонации и художественного стиля. Произведения, которые создают писатели, поэты, композиторы и художники, становятся, с одной стороны, «продуктом» эпохи, а с другой, — являются феноменами индивидуального почерка — стиля.

Ярким проявлением символизма как универсального художественного направления и художественного стиля может служить творчество литовского художника, композитора и философа Микалоюса Чюрлениса. Его художественное кредо раскрывает цитата из его работы, которая наполнена поэтическими, художественными и философскими символами: «Взгляни, среди снежных корон в горах, среди гор, взлетающих почти до небес, стоит человек. Под ногами его облака покрыли всю землю... Тишина. Кругом белые, удивительные короны, удивительно величавые, удивительно прекрасные, из опалов и жемчуга, из топазов и малахитов, из хрусталя и алмазов. Удивительно чудесные, огромные короны, а среди них стоит человек и смотрит, широко раскрыв глаза, смотрит и ждет. Обещал он, что на восходе солнца, среди пожара корон, в час хаоса красок и танца лучей, запоем он гимн Солнцу, гимн Солнцу! Я взлечу в далекие миры, в край вечной красоты, солнца и фантазии, в заколдованную страну...» [7: с. 1].

На примере художественной мысли М. Чюрлениса становится понятно, что стиль художника-творца определяет художественный язык, который и преобразует художественное пространство, рождая новые символы и образы.

В процессе художественного творчества обозначились основные стилистические эпохи: стиль древнего мифологического искусства, стиль эпохи Возрождения, внутри которого выделяются стиль раннего и стиль позднего Ренессанса, стиль Классицизма, стиль Романтизма и стили современного искусства, характеризующиеся полистилизмом. Произведения искусства каждой из этих эпох наполнены художественными символами, которые представляют собой «следы, печати» времени и художественной мысли их создателей.

В контексте современной философии искусство является незаменимой и неотъемлемой частью человеческого опыта. Язык и искусство сближает то, что они балансируют между двумя полюсами — объективного и субъективного.

Приобретение художественного опыта неразрывно связано с развитием художественного восприятия. Закономерности художественного восприятия как целостного процесса чувственного познания действительности выявлялись П.М. Якобсоном, Б.С. Мейлахом, А.Н. Сохором, Е.В. Назайкинским и другими. Художественное восприятие является одним из компонентов художественной культуры. В процессе исторического развития общества художественное восприятие не остается неизменным. Художественное восприятие об-

ладает рядом свойств, основным из которых является целостность восприятия. «Целое представляет собой первичный феномен, а отдельные стороны начинают выделяться из него лишь с приобретением навыков аналитического, дифференциального восприятия» [6: с. 24].

Следует отметить и такое свойство восприятия, как ассоциативность. Именно это свойство играет решающую роль в процессе восприятия и осознания художественного символа.

Одной из важнейших закономерностей художественного восприятия является его подсознательность, безотчетность, интуитивность. В процессе художественного восприятия имеет большое значение жизненный опыт: «Любое художественное произведение воспринимается на основе конкретных, жизненных — в том числе и художественных впечатлений» [6: с. 20].

Смысловой анализ художественного произведения возможен только с позиций различных индивидуумов, с их различным представлением о мире. Постижение смысла, заложенного в художественном произведении, связано со стремлением человека к поиску смысла жизни в целом. Современный человек в определенный момент своей жизни начинает чувствовать отсутствие, утрату смысла жизни, которое проявляется как ощущение пустоты. Каково же содержание понятия «жизненный смысл»?

Правильной постановкой вопроса является не вопрос о смысле жизни вообще, а вопрос о конкретном смысле данной личности в данный момент.

Опыт многих поколений позволяет обобщить возможные пути, посредством которых человек может сделать свою жизнь осмысленной. Это труд человека как его вклад в жизнь общества. Смысл труда заключается в том, что человек приносит в свою работу, а это означает, что труд перестает быть просто его занятием, а становится творчеством. Это — любовь как взаимоотношения на уровне духовного, смыслового измерения, переживание другого человека в его неповторимости и уникальности, познание его глубинной сущности. Это отношения с другими людьми, в которых раскрывается смысл общения.

Искусство, художественное творчество как бы предназначено для того, чтобы раскрывать перед человеком ценностный опыт переживания, творческого созидания и общения. Искусство содержит образы, которые становятся ориентирами для людей потому, что несут в себе непреходящие ценности: темами художественных произведений являются Любовь и Вдохновение, Борьба и Духовное перерождение.

Выявление смысла произведения искусства предполагает толкование художественных символов. Этот процесс, по мнению К. Юнга, не может быть обеспечен какой-то технологией или теорией для общего пользования, ибо каждый случай и каждый символ сугубо индивидуальны. Очевидно главное: художественный символ, его восприятие, узнавание, толкование — все эти процессы неразрывно связаны с развитием художественного мышления.

Литература

1. *Аристотель*. Метафизика // Аристотель. Соч.: В 4-х тт. / Ред. В.Ф. Асмус. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 367 с.
2. *Асафьев Б.В.* Музыкальная форма как процесс. Кн. 1. М.: Музыка, 1971. 405 с.
3. *Белый А.* Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. 516 с.
4. *Кант И.* Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994. 368 с.
5. *Кассирер Э.* «Философия символических форм». Т. 1. М. – СПб.: Университетская книга, 2001. 271 с.
5. *Лосев А.Ф.* Символ // Хрестоматия по философии / Сост. П.В. Алексеев. М.: Проспект, 2005. 564 с.
6. *Назайкинский Е.В.* О психологии музыкального восприятия. М.: Музыка, 1972. 384 с.
7. *Чюрлёнис М.* Инициатива. М.: Эхо, 1977. 32 с.
9. *Шеллинг Ф.* Философия искусства. М.: Мысль, 1966. 488 с.
10. *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. Т. 1. М.: РОССПЭН, 2008. 570 с.
11. *Юнг К.* Архетип и символ. М.: Ренессанс СП ИВО – Сид, 1991. 304 с.

Literatura

1. *Aristotel'.* Metafizika // Aristotel'. Soch.: V 4-x tt. / Red. V.F. Asmus. T. 1. M.: My'sl', 1975. 367 s.
2. *Asaf'ev B.V.* Muzy'kal'naya forma kak process. Kn. 1. M.: Muzy'ka, 1971. 405 s.
3. *Bely'j A.* Simvolizm kak miroponimanie. M.: Respublika, 1994. 516 s.
4. *Kant I.* Kritika sposobnosti suzhdeniya. M.: Iskusstvo, 1994. 368 s.
5. *Kassirer E'.* «Filosofiya simvolicheskix form». T. 1. M. – SPb.: Universitetskaya kniga, 2001. 271 s.
5. *Losev A.F.* Simvol // Xrestomatiya po filosofii / Sost. P.V. Alekseev. M.: Prospekt, 2005. 564 s.
6. *Nazajkinskijj E.V.* O psixologii muzy'kal'nogo vospriyatiya. M.: Muzy'ka, 1972. 384 s.
7. *Chyurlyonis M.* Iniciativa. M.: E'xo, 1977. 32 s.
9. *Shelling F.* Filosofiya iskusstva. M.: My'sl', 1966. 488 s.
10. *Shpet G.G.* Ocherk razvitiya russkoj filosofii. T. 1. M.: ROSSPE'N, 2008. 570 s.
11. *Yung K.* Arxetip i simvol. M.: Renessans SP IVO – SiD, 1991. 304 s.

N.E. Chertkova

The Role of Symbol in the Formation of Artistic Thinking

The article considers art as a power that awakens in human being the ability to think and to develop his senses. The function of symbol in art is based on the perception of some private phenomena, which give us an idea of the integrity of the world image.

Key words: cognition; culture; art; language; artistic thinking; symbol.

**В.А. Волобуев,
Т.П. Моругина**

Процесс формирования эстетико-педагогических представлений в генезисе древнерусской культуры

В статье прослеживаются генезис и традиции становления и развития древнерусской культуры, ее философско-исторических, народно-эстетических художественных компонентов (искусство, фольклор, музыка и др.), а также истоки и трансформация понятий «воспитание», «образование», оказавших влияние на формирование первоначальных эстетико-педагогических представлений и динамику развития культуры Руси.

Ключевые слова: синтетическая природа культуры Руси; русское видение эстетического; культура эстетического; нравственная красота; понятие музыкально-педагогическое; музыкально-эстетическое воспитание.

На формирование традиций становления и развития древнерусской культуры, ее философско-исторических, народно-эстетических, то есть имплицитных (искусство, фольклор, музыка и др.), художественных компонентов, а также истоков понятий «воспитание», «образование» оказывала влияние динамика развития самой культуры народа, как части его истории. По нашим представлениям, культура Руси формируется в период X – начала XIII века, что совпадает и со становлением русской государственности, поскольку в этот период именно государственность развивалась одновременно по хозяйственной, политической и культурной линиям. Следует иметь в виду, что Русь складывалась и развивалась как средоточие огромного для того времени народа, состоявшего поначалу из различных племен, а затем как государство, жизнь которого развивалась на огромной территории. И, конечно, в первую очередь весь оригинальный культурный опыт восточного славянства стал достоянием единой русской культуры, сохраняя в то же время свои региональные черты (одни — для Поднепровья, другие — для Северо-Восточной Руси и т. д.).

На развитие русской культуры влияло также то, что Русь складывалась как равнинное государство, открытое всем как внутриплеменным отечественным, так и иноплеменным, международным, влияниям. И шло это из глубины веков. В общей культуре Руси нашли отражение как традиции, скажем, полян, северян, радимичей, новгородских словен, других восточнославянских племен, так и влияние соседних народов — угро-финских и тюркских племен, балтов, иранских народностей, с которыми Русь обменивалась производственными навыками, торговала, воевала, мирилась.

В тот же период Русь испытывала сильное влияние соседней Византии, которая для своего времени была одним из наиболее культурных государств мира. Таким образом, культура Руси с самого начала складывалась как синтетическая, то есть находящаяся под влиянием различных культурных традиций, стилей и направлений.

Одновременно Русь не просто слепо копировала чужие образцы и в целом заимствовала их, но применяла их к своим культурным традициям, к своей, дошедшей из глубины веков, духовной специфике, народному опыту, пониманию окружающего мира. Русская культура формировалась, перерабатывая существующие культурные образцы с учетом своих реалий, постоянно преломляя эти образцы в абсолютно русском стиле, то есть с позиций своего понимания и представления о *прекрасном* [4: с. 137]. Другими словами, с позиций своего видения *эстетического*.

Если влияние иноземных культурных традиций было сильнее в городах, которые сами по себе являлись центрами культуры, ее наиболее передовых для своего времени черт, то сельское население было в основном хранителем старых культурных традиций, связанных с глубинами исторической памяти народа. В селах и деревнях жизнь текла в замедленном темпе, они были более консервативны, труднее поддавались различным культурным новшествам.

Долгие годы русская культура — устное народное творчество, музыка, зодчество, живопись, художественное ремесло — развивались под влиянием язычества. С принятием Русью христианства положение резко изменилось. Новая религия претендовала на то, чтобы изменить мировоззрение людей, их восприятие всей жизни, а это значит и их представления об *эстетическом* — «...о красоте, художественном творчестве, эстетическом влиянии» [4: с. 138].

Однако христианство, оказав сильное воздействие на русскую культуру, особенно в области литературы, архитектуры, музыки, развития грамотности, школьного дела, библиотек — т. е. на те сферы, которые были теснейшим образом связаны с жизнью Церкви, с религией, — так и не смогло преодолеть языческих истоков русской культуры. Долгие годы на Руси сохранялось двоеверие: официальная религия, преобладавшая в городах, и язычество, которое ушло «в тень, но по-прежнему существовало в отдаленных частях Руси, особенно на северо-востоке. Развитие русской культуры отразило эту двойственность в духовной жизни общества, в народном быту. Языческие духовные традиции, народные в своей основе, оказывали глубокое воздействие на все развитие русской культуры в период раннего Средневековья.

Эта открытость и синтетичность древнерусской культуры, ее мощная опора на народные истоки и народное восприятие, выработанные всей историей восточного славянства, переплетение христианских и народно-языческих влияний привели к тому, что в мировой истории называют ***феноменом русской культуры***.

Процессы генезиса эстетического воспитания, народно-песенного искусства и др. в русской культуре проистекали в условиях синтетического характера самой традиции и ее апелляции к такой важной эстетической категории, как ***прекрасное***.

Древнерусское искусство — живопись, скульптура, музыка — с принятием христианства также переживало ощутимые перемены. Языческая Русь знала все эти виды искусства, но в чисто языческом, народном выражении. Древние резчики по дереву и камню создавали деревянные и каменные скульптуры языческих богов, духов; музыканты, играя на струнных и духовых деревянных инструментах, увеселяли племенных вождей, развлекали простой народ.

Христианская церковь внесла в эти виды искусства совершенно иное содержание. Церковное искусство подчинено высшей цели — воспеванию Бога, деятелей Церкви, деяний апостолов, святых. Если в языческом искусстве олицетворялась природа, многообразие ее проявлений и красота, то церковное искусство воспевало победу «духа» над «плотью», утверждало высокие подвиги человеческой души ради нравственных принципов христианства. В византийском искусстве, считавшемся в те времена самым совершенным в мире, это нашло выражение в том, что там и живопись, и музыка, и искусство ваяния (в западноевропейском понимании — скульптура) создавались в основном по церковным канонам, где отсекалось все, что противоречило высшим христианским принципам. Аскетизм и строгость в живописи, возвышенность, «божественность» греческих церковных молитв и песнопений, сам храм, ставший местом молитвенного общения людей с Богом — все это было свойственно византийскому искусству. Если та или иная религиозная, богословская тема была в христианстве раз и навсегда строго установлена, то и ее выражение в искусстве, по мнению византийцев, должно было существовать лишь раз и навсегда установленным образом; художник, музыкант становились послушными исполнителями канонов, которые диктовала церковь.

Перенесенное на русскую почву, каноническое по содержанию, блестящее по исполнению искусство Византии столкнулось с языческим мировосприятием восточных славян, с их радостным культом природы — солнца, весны, света, с их вполне земными представлениями о добре и зле, о грехах и добродетелях. С приходом на Русь «...византийское церковное искусство... испытало на себе всю мощь русской народной культуры и народных *эстетических представлений* (разрядка наша. — В.В.)» [4: с. 147]. Таким образом, формирование древнерусской культуры и всех ее составляющих (устного народного творчества, зодчества, литературы, музыки и др.) происходило, с одной стороны, в условиях традиций язычества, которые крепко укоренились в ней (особенно в русских поселениях сельского типа), с другой, — в поселениях городского типа в обстановке влияния византийской духовно-религиозной церковно-христианской традиции. Языческие культы, традиции, народное художественное творчество, народная педагогика в большей степени сохранялись в русских селах, церковная культура в большей степени развивалась в городской среде [4: с. 138]. В этих же условиях на Руси нашло свое дальнейшее развитие и эстетическая традиция.

Органической частью духовной культуры Руси, ее эстетической составляющей являлось музыкальное, певческое искусство. В «Слове о полку Игореве» упоминается легендарный сказитель-певец Боян, «который «напускал»

свои пальцы на живые струны, и они «сами князьям славу рокотали». На фресках Софийского собора в Киеве (XIII век) мы можем видеть изображения музыкантов, играющих на деревянных духовых и струнных инструментах — лютне и гусях. Из летописных сообщений известен талантливый певец Митус (в Галиче). В некоторых церковных сочинениях, направленных против славянского языческого искусства, упоминаются уличные скоморохи, певцы, танцоры; существовал и народный кукольный театр. Известно, что при дворе князя Владимира, при дворах других князей гостей во время пиров развлекали певцы, сказители, исполнители на струнных инструментах» [4: с. 149].

Важным элементом всей древнерусской культуры, оказавшим огромное влияние на формирование аспектов художественного творчества, эстетического воспитания и развития, являлся фольклор — песни, сказания, былины, пословицы, поговорки, афоризмы. В свадебных, застольных, похоронных песнях отражались многие черты жизни и быта людей того времени. Так, в древних свадебных песнях говорилось о том времени, когда невест похищали, «умыкали» (конечно с их согласия), а в песнях уже христианского времени шла речь о согласии и невесты, и родителей на брак [4: с. 149].

Культура народа неразрывно связана с его бытом, повседневной жизнью. Народ Древней Руси жил как в больших для своего времени городах, насчитывающих десятки тысяч человек, так и в селах в несколько десятков дворов и деревнях, особенно на северо-востоке страны, в которых группировалось по два-три двора [4: с. 150]. Они вели домашнее хозяйство, разводили скот, распахивали новые земли, охотились, оборонялись от «лихих» людей, а на юге — от кочевников, вновь и вновь отстраивали сожженные врагом жилища. При чем пахари выходили в поле вооруженные рогатинами, дубинами, луком и стрелами, чтобы отбиваться от возможного половецкого дозора. Долгими зимними вечерами при свете лучины женщины пряли, мужчины пили хмельные напитки, мед, вспоминали минувшие дни, слагали и пели песни, слушали сказителей и сказительниц былин [4: с. 151]. Иными словами, протекал процесс формирования культуры эстетического как народно-художественного феномена, формирования древнерусской культуры в целом (как мы показали выше) и эстетической мысли, в частности. Древнерусская эстетическая мысль имела три главных источника: сам феномен русской культуры, «материально-художественную культуру восточных славян и византийскую эстетику, проникавшую на Русь с конца X в., нередко в южнославянской редакции («Шестоднев» Иоанна Экзарха Болгарского и др.» [3: с. 85].

Понятие «эстетическое» как одна из важных категорий эстетики в древнерусской культуре изначально формировалось в имплицитном, то есть скрытом виде в условиях влияния различных внутренних культурных традиций, а также культур ближайших соседей и апеллирует к понятию *прекрасное* как в природе, так и в духовной и народно-художественной сферах. Начиная с конца X века в древнерусской культуре все заметнее стала пролагать себе путь эстетическая мысль, изначально, конечно, в имплицитном, то есть скрытом (внешне малозаметном) виде.

В истории древнерусской эстетики можно выделить три основных периода: домонгольский и времени татаро-монгольского нашествия (XI – первая половина XIV в.); период консолидации национальных сил (конец XIV–XV в.); и третий — период создания единого русского централизованного государства (конец XV–XVI в.). Необходимо заметить, что некоторые исследователи истории эстетической мысли на Руси, например, В.В. Бычко, выделяют два периода. Мы апеллируем к другому — трехуровневому подходу.

Для первого периода древнерусской эстетической мысли в европейском понимании ее сущности и содержания, своими генетическими корнями опирающейся на древнерусские ее основания, понятие «эстетического» связано с активным освоением «византийского художественно-эстетического наследия на основе восточнославянского мировосприятия» [3: с. 85]. В «Слове о полку Игореве», «Повести временных лет», в произведениях Иллариона, Кирилла Туровского, игумена Даниила и др. книжников отражены представления древних русичей о *красоте* (природной, духовной, художественной), об искусстве *возвышенном, героическом*» [3: с. 85]. Особым почтением и вниманием на Руси в этот период окружены книги как первоисточники и главные носители духовно-эстетических ценностей (хотя следует иметь в виду, что, например, рукописные книги исключительно церковного характера существовали в монастырях и у князей). С этих воззрений не только *эстетическое*, но и все относящееся к духовной сфере, воспринималось прежде всего эстетически, как несущее духовное наслаждение (духовный гедонизм) и обозначалось как *прекрасное* [3: с. 86].

Для древнерусской *эстетики* и *эстетического* этого периода (XI – первая половина XIV в.) характерны: особое внимание к чувственно воспринимаемым проявлениям *духовной красоты*; осмысление красоты как выражения истинного и сущностного; чуткость к искусной деятельности; повышенная эмоциональность и мажорность; осмысление света в качестве важной модификации прекрасного. В архитектуре, живописи, прикладных искусствах имеют место величие, красочность, светоносность, яркость, драгоценность. На смену сакральному (священному) восприятию природы восточными славянами приходит понимание ее как прекрасного произведения верховного художника (Бога). В ней усматривается прекрасный порядок — «строй», радующий душу. В качестве основных характеристик природной красоты выступают величина, высота, округленность, «искусная сделанность», выделенность в пространстве [3: с. 86].

К середине XIV в. в эстетическом сознании и *эстетическом* (в современном понимании как категории эстетики) значительное место занимает *нравственная красота*. В устном народном творчестве и литературе «...складываются идеальные образы народного героя (князя, ведущего русичей на борьбу с захватчиками) и духовного пастыря. Первый образ строится на единстве внешней красоты, мужества и нравственного совершенства; у второго преобладает нравственно-духовная красота, которая ценится в человеке не меньше мужества и отваги» [3: с. 86].

Элементы нравственного и эстетического порядка постоянно наличествуют в самых разнообразных по жанру и тематике произведениях. Одним из них яв-

ляется так называемый «Шестиднев» — произведение, принадлежащее к жанру христианской богословской литературы, посвященное толкованию сотворения мира, красоты его создания. Материал здесь разбивался на шесть глав, по числу дней творения; «Изборник» 1073 года наряду с изложением основ христианского вероучения включал в себя сведения об античной философской мысли, ее красоты. Еще одна тема — гармонизация бытия — нашла отражение в произведениях Иллариона, Владимира Мономаха, Кирика Новгородцева, в «Успенском сборнике» XII–XIII вв.. В них «восхищение миром обычно перерастало в гимн Творцу, привнесшему в земную жизнь красоту и порядок» [5: с. 13]. При этом не имеет значения, идет ли речь о характере познания (красота знания, безнравственность невежества), свойствах мирового универсума (красота идеального, отсутствие ее в плотском), либо о смысле мирового исторического процесса (оценка нравственного состояния общества). Следует отметить, что присутствие морального содержания в трактовке почти всех без исключения религиозно-философских проблем определялось прежде всего установками христианской доктрины с ее понятиями греха и его искупления.

Для эстетики второго периода (конец XIV–XV в.) характерно усмотрение в творческом акте единства мудрости, искусства и красоты — осознание софийности (мудрости) творчества, искусства. Высшего *совершенства*, полноты выражения и осмысления этот принцип, например, достигает в созданном еще в 80–90-х гг. XII в. «Слове о полку Игореве» — поэтическом шедевре, порожденном органическим соединением языческих и христианских образов и понятий. «Слово» представляет органическое единство мысли и *эстетически* совершенной формы, оно рассчитано не столько на рациональное, сколько на эмоциональное восприятие [5: с. 24]. В «Слове...» в поэтических образах наиболее полно воплотилась древнерусская философия «славы» живущих потомков, утверждается линия «...от величия прошлого к идеалу будущего могущества Руси» [5: с. 24], героизма, мудрости и красоты [5: с. 86]. Как эпический памятник «Слово...» отразило то переходное состояние древнерусской культуры, когда христианство в полном объеме еще не было освоено обществом, а мифологические воззрения только начинали вытесняться из общественного сознания. «Слово...» появилось в тот период, когда миф в начальной своей функции отмирал, но из его обломков возник высокий образец песенной, близкой к эпическому стилю поэзии [5: с. 25].

Агиограф этой эпохи Епифаний Премудрый и его собратья по перу разрабатывают и реализуют на практике принципы высоко эстетизированного литературного стиля, названного ими как «плетение словес». Он состоял из бесконечного нанизывания на одну мысль образных выражений, метафор, изысканных и усложненных эпитетов, что, на их взгляд, могло лучше донести до сердца читателя «...глубинную сущность описываемого» [2: с. 34–35].

Особая активизация и осмысление *эстетического* характерны для третьего периода. На рубеже XV–XVI вв. Нил Сорский в написанных им «Предании» и «Уставе» разрабатывает русский вариант *эстетического*, связанный с «борьбой со страстями» и аскетизмом как нравственно-духовным подвигом,

воплощающим заповеди Христа [5: с. 39–44]. Нил Сорский разрабатывает русский вариант эстетики аскетизма, внимание Иосифа Волоцкого привлечено к осмыслению литургической (культовой) эстетики. Предлагается, опираясь на идеи византийской эстетики, теория иконы и сюжетно-иконографическая программа для живописцев [3: с. 86]. В развитие эстетической теории вносят свой вклад Максим Грек, Василий Патрикеев, Зиновий Отенский, старец Артемий, Андрей Курбский и др. [3: с. 86].

Музыка, музыкальное искусство среди других искусств в древнерусской культуре занимали особое место. При этом музыка находила свое развитие и проявление не только в художественно-культурологических аспектах, но и в контексте музыкально-педагогического осмысления, музыкально-эстетического воспитания, в частности.

Первые сведения о феномене музыкально-эстетического воспитания Древней Руси начиная с XIV века содержатся в текстах берестяных грамот, отрывках из летописей, народной педагогической мысли, хотя, например, педагогических произведений тогда не было, поскольку педагогика к этому периоду еще не выделилась в самостоятельную область знания [1: с. 5]. В то же время понимание эстетическое, музыкально-эстетическое воспитание, как и педагогическая мысль в целом, присутствовали «...во всей древнерусской культуре — устном народном творчестве, живописи, певческом искусстве, бытовых традициях, обычаях, обрядах» [1: с. 5]. Воспитательный опыт многих поколений включался в летописи, поучения, жития и т. д.; в древнерусских книгах встречается немало изречений, советов и рекомендаций по этому вопросу. Большое внимание воспитанию в целом, эстетическому и даже музыкально-эстетическому развитию уделено народной педагогикой: это колыбельные песни, пестушки, потешки, сказки, загадки, пословицы, былины, в которых донесла до нас народная память образцы культурного наследия прошлого духовного опыта [1: с. 6].

В различных формах древнерусской культуры — устном народном творчестве, живописи, бытовых традициях, обычаях, обрядах, народной педагогике, певческом искусстве — имели место и складывались элементы музыкально-эстетической традиции. И хотя в Древней Руси, например, не существовало еще детской литературы, книжной графики, общая культура русского народа была в высшей степени и педагогична, и художественна. Древнерусская культура и народная педагогика большое значение придавали воспитанию таких нравственных качеств, как правдолюбие, миролюбие, трудолюбие, кротость, честность, доброта, уважение к старшим. Известно, что на Руси детей учили грамоте с детства, но «...грамотность, как показывают многочисленные находки археологами берестяных грамот, была широко распространена в городах» [1: с. 6].

Первоначально обучение на Руси по издревле сложившейся традиции обычно начиналось с семи лет и продолжалось около двух лет. Обычно учитель обучал 8–10 учеников по рукописным книгам, а позднее и по печатным. Вначале дети заучивали азбуку, затем слоги. Письмо изучалось параллельно с чтением. Дети получали и навыки счета. В процесс обучения включалось и

изучению народного искусства. В частности, много «...места в программах обучения отводилось пению» [1: с. 25].

Мысли об обучении нашли отражение, как отмечается в «Истории русской философии под редакцией М.А. Маслина», в книгах Кирилла Белозерского (1337–1427) и работах знаменитого книгописца Ефросина (XVI в.). В сферу интересов этих древнерусских мыслителей наряду с церковно-учительской литературой (полемической, исторической и апокрифической) «...входят тексты философские, сугубо научные и прикладного характера (медицина, география, музыка и т. д.) [5: с. 36]. Как мы видим, уже начиная с периода древнерусской культуры, например, музыке в образовательном процессе (как элементу эстетического) было уделено определенное и достаточное внимание и место.

Но гораздо раньше, нежели обучение грамоте и музыке, ребенка вводили в единый для всех возрастов мир специфической русской культуры и учили жить в нем самостоятельно, ответственно и серьезно, наравне со взрослыми. Это мир органически сплоченных вокруг письменно-литературного в городах, устно-народного на селе видов творчества — прикладного искусства, живописи, зодчества, музыки (в основном это народно-интонационная традиция «человеческого голоса»). В этом ансамбле искусств не делалось существенного различия между взрослыми и детьми [1: с. 6]. Древняя Русь была и мудрей, и умней, и эрудированней, и искусней, чем ее часто представляют. Настоящая мудрость не преследовала временных эффектов, превосходство силы над справедливостью, нечестной добычи. Она стремилась распространять ко всему в жизни нравственные отношения. Однако именно духовная мудрость требовала упорной работы, постоянного и вдумчивого чтения книг, знакомство с мировой историей, осмысления своего собственного места в ней, требовала «литературного, музыкального и эстетического развития — но только вдобавок к нравственному» [1: с. 8]. Например, исследователями давно установлено огромное влияние обрядов и народных песен на воспитание детей. «Пастушеские песни и обряды, циклы весенних, летних, осенних ритуальных, венчальных песен — далеко не полный перечень средств воспитания» [1: с. 15–16].

Таким образом, на основании вышеизложенного, мы можем заключить, что древнерусская культура как изначальное основание феномена русской культуры в целом складывалась на основе многих факторов. Для нее характерна мощная опора на народные истоки и народное восприятие, выработанные всей историей восточного славянства, угро-финских и тюркских племен, а также переплетение христианских и народно-языческих влияний. Формирование эстетико-педагогических представлений проистекало в этих же условиях.

В настоящее время генезис постсоветской российской государственности и самоидентификация русской культуры происходят на фоне общемировых глобальных процессов, а именно: стремительного «притока» других национальных культур и традиций. В связи с этим осмысление сущностных и содержательных оснований русской культуры, истории и особенностей ее культурного начала может и должно являться ориентиром дальнейшего фор-

мирования, развития и самосохранения культурного типа, называемого «русская культура», в русле которой осуществляется и процесс дальнейшего формирования эстетико-педагогических представлений, в частности.

Литература

1. Антология педагогической мысли Древней Руси и Русского государства XIV–XVII вв. М.: Педагогика, 1985. 363 с.
2. Бычков В.В. Эстетика: учебник. М.: Гардарики, 2002. 556 с.
3. Древнерусская эстетика // Эстетика: словарь / Под общ. ред. А.А. Беляева и др. М.: Политиздат, 1989. 447 с.
4. История России с древнейших времен и до наших дней: В 2 т. / Под ред. А.Н. Сахарова. Т. 1. М.: Проспект, 2008. 544 с.
5. История русской философии / Под ред. М.А. Маслина. 2-е изд. М.: УКД, 2008. 638 с.

Literatura

1. Antologiya pedagogicheskoy my'sli Drevnej Rusi i Russkogo gosudarstva XIV–XVII vv. M.: Pedagogika, 1985. 363 s.
2. By'chkov V.V. E'stetika: uchebnik. M.: Gardariki, 2002. 556 s.
3. Drevnerusskaya e'stetika // E'stetika: slovar' / Pod obshh. red. A.A. Belyaeva i dr. M.: Politizdat, 1989. 447 s.
4. Istoriya Rossii s drevnejshix vremyon i do nashix dnejj: V 2 t. / Pod red. A.N. Saxarova. T. 1. M.: Prospekt, 2008. 544 s.
5. Istoriya russkojj filosofii / Pod red. M.A. Maslina. 2-e izd. M.: UKD, 2008. 638 s.

*V.A. Volobuev,
T.P. Morugina*

The Process of Formation of the Aesthetic and Pedagogical Ideas in the Genesis of Old Russian Culture

The article considers the genesis and tradition of the formation and development of old Russian culture and its philosophical and historical, folk-art aesthetic components (art, folklore, music, etc.). The origins and transformation of the concept of “education”, which influenced on formation of initial aesthetic and pedagogical ideas and dynamics of Russian culture, are examined in particular.

Key words: synthetic nature of Russian culture; Russian aesthetic vision; culture aesthetic; moral beauty; the concept of musical and pedagogical; musical and aesthetic education.

Б.Н. Бессонов

Онтологические основания философии и музыки

В статье рассматривается искусство как важнейшая форма познания и самопроизводства человека. Выявляется, что всеобщий характер искусства проистекает из потребности людей духовно освоить внешний и свой внутренний мир, осознать свое собственное «Я».

Ключевые слова: жизнь; познание; философия; искусство; музыка.

Из наслаждений жизни
Одной любви музыка уступает,
Но и любовь мелодия.

А.С. Пушкин

Философия многообразна, как мир, глубока, как человеческая душа. Философы размышляют о Вселенной, о Боге, жизни, смерти и бессмертии, о способностях человеческого разума, о цели и смысле деятельности людей.

Философские вопросы вообще выходят за пределы конкретного времени. Они трансэпохальны. Исчерпать философию невозможно. Что такое мир, жизнь, смерть, боль, счастье? Это беспокоящие дух человека вопросы были и являются метафизической, онтологической потребностью людей во все времена.

Но то же мы может сказать об искусстве, в том числе и о музыке. Искусство — важнейшая форма познания и самопроизводства человека. Всеобщий, неисчерпаемый и неодолимый характер искусства проистекает из потребности людей духовно освоить внешний и свой внутренний мир, осознать свое собственное Я.

Как и философия, искусство стремится осмыслить жизнь и смерть человека, глубокую таинственность его души. Отличие искусства от философии лишь в том, что оно призвано раскрыть истину человеческих переживаний прежде всего в чувственной форме.

Музыка как одно из высших видов искусства опознается по тому потрясению души, которое она вызывает; она наиболее ярко отображает эмоциональное состояние человека, его радость и скорбь, победы и поражения его духа. И в то же время она помогает человеку избавиться от унижающих его аффектов, очищает, облагораживает его душу. Она доставляет человеку наслаждение и удовольствие; и в то же время, подобно философии, вселяет в него разум и нравственность, устремленность к высшим духовным ценностям.

По мнению античных философов, музыка наряду с математикой принадлежит к первым принципам бытия. Гармония глубоко коренится в его недрах. По мнению Гераклита, Платона и Аристотеля, музыка, подобно философии, сосредотачивается на чистом становлении мира вещей. Вечное возникновение и уничтожение — не только философская идея, но и суть музыки (А.Ф. Лосев). Платон и Аристотель с особой силой подчеркивали роль музыки в нравственном совершенствовании человека. Платон, в частности, писал, что гармония и ритм особенно сильно трогают душу человека и делают ее благопристойною. Воспитанный хорошей музыкой, человек хвалит прекрасное и, питаясь им, становится честным и добрым, а постыдное порицает. . . Аристотель в таком же духе подчеркивал, что подобно тому как гимнастика помогает развитию физических качеств человека, музыка оказывает воздействие на его этическую природу, развивая в нем интеллект и способность правильно радоваться. Абсолютное начало истины и добра — мера для всех видов искусства, так же как и для философии. Такова в общих чертах позиция античных мыслителей.

Философ Нового времени Г. Лейбниц полагал, что музыка — это стихийная, безотчетная радость души, отражающая универсальную гармонию мира. Ничто так не приятно для чувств, как созвучность в музыке, а для разума — созвучность природе, по отношению к которой первая — лишь малый образец.

Представитель классической немецкой философии И. Кант считал, что искусство имеет свою конечную цель в самом себе. Суждение вкуса должно быть сугубо эстетическим. Прекрасное, как предмет наслаждения, свободно от всякого интереса. Однако, в конечном счете, Кант все-таки признал, что идеальный художественный вкус имеет тенденцию к моральности.

Немецкий просветитель И. Гердер подчеркивал, что всякое искусство, в том числе и музыка, глубоко содержательно. Форма без содержания — пустой горшок. В искусстве красота образует нерасторжимое единство с истиной и добром. Точно так же, как и в философии, истина всегда связана с добром и красотой.

Да, прекрасное трудно, прекрасного немного, прекрасное — это превосходнейшее. Но в любом случае прекрасное и достойное, прекрасное и высокая истина, прекрасное и доброе должны сочетаться, должны переплетаться в единстве.

По мнению Гегеля, искусство — это чувственное постижение и изображение абсолютного духа. В искусстве человек, преобразуя предметный мир, познает и изменяет сам себя. В музыке дух, полностью побеждая материю,

обретает подлинную свободу. Искусство отнюдь не незаинтересованное наслаждение. Оно должно отражать проблемы своего времени и в этой связи влиять на развитие человека (как в позитивном, так и в негативном плане). В современных условиях, то есть в буржуазном обществе, считает Гегель, нет предпосылок для свободного самовыражения личности, поэтому нет и почвы для искусства. Оно гибнет.

Один из основоположников «философии жизни» А. Шопенгауэр обосновывал положение о том, что настоящая и единственная «вещь в себе» — это мировая воля. Она безусловна, всегда самотождественна во всех своих проявлениях в живой и неживой природе. Познать волю может лишь искусство, прежде всего высшее среди всех видов искусство — музыка. Лишь музыка, будучи объективной, более всего сопричастна миру воли и потому постигает волю как саму основу мира. В восприятии музыки полностью совпадает сознательное и бессознательное, теоретическое и чувственное, свобода и необходимость.

Серен Кьеркегор, предтеча экзистенциализма, определял музыку как искусство, полагаемое христианством. Другими словами, музыка — это демоническое. О. Шпенглер, в сущности, разделял это положение. В частности, он считал, что в фугах Баха воплощается фаустовская душа европейской культуры в отличие от аполлоновской культуры Античности, выражением которой является пластина скульптурных форм. Музыка контрапункта Баха, утверждает Шпенглер, родственна конструкциям готических соборных сводов (у А. Эйнштейна музыка И.-С. Баха ассоциировалась со строгой логикой математических построений). Действительно, музыка И.-С. Баха — это постоянное устремление к вечному, абсолютному, это своего рода богослужение, постоянная немолкающая попытка создать портрет Бога. Как отмечает А. Швейцер, музыка Баха, все его творчество высветлено чудесным, радостным влечением к смерти-в-Боге. Разумеется, благодаря своему творчеству Бах стоит в центре жизни, на его губах всегда играет нечто вроде радости бытия, и все же внутренне он был умершим для мира. Л. ван Бетховен, подчеркивая величие Баха, обыграв слово Bach (ручей), воскликнул: Nicht Bach — Meer sollte er heissen (не ручей, а море должно быть имя ему).

Музыка самого Бетховена — величайший образец взлета человеческого духа. Бетховен посредством гармонии звуков придал языку музыки несравненную ясность и точность и выразил, с одной стороны, томления своей души перед бездонной глубиной мировой загадки, а с другой — свою несокрушимую веру в человеческое мужество и доброту. Его 3-я (Героическая) и 9-я симфонии выражают неодолимый героизм людей в борьбе за свободу. Хоровой финал 9-й симфонии на текст оды Шиллера «К радости» — воспевание всеобъемлющего чувства единения, братской любви миллионов.

Философ И. Кант в своем трактате «К вечному миру» и Бетховен в своей музыке выступают как два пророка, зовущие и ведущие людей к мирному и счастливому будущему.

Великим творцом музыки был А. Моцарт. Его музыка проникнута глубокой поэзией, полна жизнерадостности и веселья, нежности и любви к красоте; она изящна, грациозна, благородна. Да, эта характеристика музыки Моцарта бесспорна, но трудно согласиться с суждениями, что он был слишком равнодушен, не страдал за человечество. Если в его музыке по временам и проносятся тень скорби, то за ней виден душевный мир, проистекающий из полной покорности Провидению. Так, романтик Э.-Т.-А. Гофман считает, что Моцарт ведет нас в глубины царства духов. «Страх объемлет нас, но без мучения, это предчувствие бесконечности. С невыразимым восторгом стремимся мы за призраками, которые зовут нас... летая в облаках». Г. В. Чичерин, советский автор книги о Моцарте, воспроизведя это суждение Э.-Т.-А. Гофмана, также отмечает, что услышал в музыке Моцарта демонизм, но демонизм, воплощающий глубокую страсть и чувственность. Говоря о своем восприятии музыки Моцарта, Г.В. Чичерин вспомнил о впечатлении от портрета Джоконды Леонардо да Винчи: «Есть такие женщины: чистые и одновременно вакханки» [7: с. 53, 126].

Моцарт своими прозрениями выразил глубокий внутренний конфликт, таящийся в сознании и душе современного человека. Он — композитор и реально живой человек. Он совершил революцию в музыке, впервые создав музыкальную драму реального живого человека со всеми противоречиями, таящимися в его душе; трагическое в его музыкальных произведениях сочетается с комическим, великое — с ничтожным, ибо сама реальная жизнь такова.

В музыке Моцарта можно услышать одновременно радость и скорбь, внешний блеск жизни и бездну, которая таится под ней. Оптимизм и пессимизм. «Реквием» — трагическое предчувствие смерти, считал Г.В. Чичерин.

Свое личное отношение к Моцарту, Г. В. Чичерин выразил так: «Что касается меня самого, то у меня были революция и Моцарт; революция — настоящее, музыка Моцарта — предвидения будущего» [7: с. 21].

Важный вклад в развитие музыки внес и Р. Вагнер, который был не только выдающимся музыкантом, но и глубоким самостоятельным мыслителем. На формирование мировоззрения Вагнера большое влияние оказали философы — Л. Фейербах и А. Шопенгауэр. Причем сначала Фейербах, в философии которого Вагнер нашел наилучшее рациональное объяснение Вселенной.

Вслед за Фейербахом Вагнер утверждает: «Бог — идеализированный человек, истинная религия — культ человечества». Как и Фейербах, Вагнер критикует христианство. Христианство делает земное существование без достоинства, без радости и оправдывает его удивительной любовью к Богу. Бог запер человека на земле в ужасной темнице. Лишь после смерти он будет наслаждаться ленивым блаженством [2: с. 113]. С точки зрения Вагнера, высший нравственный закон — закон необходимости. Необходимость побуждает человека развиваться; развившийся полностью, он отрывается от самого себя: сначала любит женщину, затем детей, потом город, отчизну, наконец, — все человечество. Совершенный человек — это совершенный эгоист и совершенный альтруист. Когда человек бу-

дет жить по законам любви к людям, он обретет полное счастье, и мир несправедливости рухнет. Новое общество освободит бедняка от рабства, а богача — от праздности [2: с. 133]. Так писал Вагнер в книге «Искусство и революция». Затем он познакомился с книгой А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление» и был, как он сам признает, до глубины души потрясен ее чтением. Его особенно поразило учение об идеальности мира явлений, казавшегося ему до сих пор реально обоснованным в пространстве и времени. Вагнер прочитал эту книгу четыре раза; благодаря этой книге он, по его словам, «стал сознательно относиться к тому, к чему прежде относился только сквозь призму чувств и интуиции». Все его статьи, касающиеся вопросов искусства, стали носить теперь печать философии Шопенгауэра. Вагнер послал Шопенгауэру экземпляр «Кольца Нибелунгов» с надписью «В знак признательности».

После знакомства с творчеством Шопенгауэра Вагнер стал размышлять над вечными проблемами смысла человеческой жизни в более пессимистическом тоне. Современная цивилизация, считает он вслед за философом, в корне испорчена, она несправедлива: люди эгоисты, не способны к совершению добра, не способны дарить друг другу счастье. Искусство не имеет ни одного шанса на процветание. Вспомним, нечто подобное говорили философы Гегель и Ницше.

Человек выродился, нужно, чтобы он очистил свою загрязненную душу. Нужно, чтобы он возродился. Это говорил Вагнер, и то же самое говорил Ницше. Вообще, круг общения Вагнера с философами был весьма широкий: Руге, Штраус, Прудон, Ламенне, Вейтлинг, Бакунин. (Примечательно, что эти люди входили в круг общения и К. Маркса.) Из этого круга особенно большое впечатление на Вагнера произвел М. Бакунин. Вагнер восхищался могучей волей этого агитатора, его пламенной мечтой о свободе и братстве всех людей, его диалектическим талантом, его страстью к разрушению старого мира, его беззаветным стремлением служить несчастным, обездоленным людям [3: с. 460–461]. В духе Бакунина Вагнер призывал к революции, к уничтожению всего, что достойно уничтожения; «надо смести мусор», настаивал он. Особенно понравилось Вагнеру отношение Бакунина к музыке. Бакунин сказал Вагнеру, что современная цивилизация опротивела ему до того, что он хотел бы сделаться музыкантом. А когда однажды он прослушал бетховенскую 9-ю симфонию, то заявил: «Все пройдет, все разрушится, ничего не останется; одна только вещь никогда не пройдет и будет существовать вечно — это 9-я симфония Бетховена».

Музыка Вагнера была в высшей степени философской. В символической форме своих музыкальных драм, таких как «Кольцо Нибелунгов», «Золото Рейна», «Валькирии» и др., он стремился раскрыть мятущуюся душу человека, внутренний мир его противоречивых чувств.

В то же время Вагнер, стремясь обострить национальное самосознание немцев, апеллировал к далекому прошлому немецкой истории, романтизировал ее, придавая воспоминаниям о прошлом очарование мечты, одухотворяя немецкую «природу»: леса, луну, звезды, призывал немцев почувствовать их

первозданную стихийную силу и отождествить себя с ней. Эти мотивы музыки Р. Вагнера позже легли в фундамент мифологии Третьего рейха.

И хотя Вагнер в духе Шопенгауэра рассматривал желание смерти, полное отсутствие сознания, абсолютное небытие как единственное высшее освобождение, пессимистом он не был, веря, что можно найти путь к искуплению. Мир может измениться к лучшему; нужно отречься от эгоизма, нужно любить, в любви воля поистине утверждает себя. Ф. Ницше, пристально следивший за творческой эволюцией Вагнера, оценивал его произведения двойственно.

По мнению Ницше, образы, которые творит художник, — не есть он сам, но ряд образов, к которым он питает глубочайшую любовь, говорят и о самом художнике. Пусть предстанут перед вами образы Риенци, Моряка — Скитальца и Сенты, Тангейзера и Елизаветы, Лоэнгрин и Эльзы, Тристана и Мари, Ганса Сакса, Вотана и Брунгильды: через все эти образы проходит непрерывный, в недрах земли таящийся, поток нравственного благородства и величия, и здесь мы стоим перед внутренним процессом в душе самого Вагнера. [5]

«В “Кольце Нибелунгов” я нахожу самую нравственную музыку, какую я только знаю», — подчеркивал Ницше. Однако позднее он резко изменил свое отношение к Вагнеру и его музыке. «Вагнер льстит каждому нигилистическому (буддистскому) инстинкту и переряжает его в музыку, он льстит каждой религиозной форме *decadence*. Все, что выросло на почве оскудевшей жизни, все фабрикация фальшивых монет трансценденции и потустороннего, имеют в искусстве Вагнера своего высшего защитника... Парсифаль вечно сохранит свое значение... как *гениальный прием* обольщения» [5: с. 530]. Ницше считает, что музыка старого, «последнего» Вагнера, музыка его Парсифаля — не немецкая музыка, а римская, католическая.

— Что тут немецкого?

В немецком духе разве эти завыванья?

В немецком теле эти самоистязанья?

Иль это рук горе вздыманье?

И чувств кадильное благоуханье?

То замирать в молитвенном экстазе,

То падать ниц в немецком духе разве?

А эти звоны, эти переливы

И к небесам фальшивые порывы?

— Что тут немецкого?

Нет, вы в преддверье лишь, я уверять готов:

Ведь в этих звуках Рим, — католицизм без слов! [4: с. 377, 378]

Вагнер делает больным все, к чему прикасается, он сделал больною музыку [5: с. 534].

О. Шпенглер в XX веке в книге «Закат Европы» поставил имена Баха, Бетховена и Вагнера рядом. Их музыка — искусство не только для уха. Во всяком случае в фугах Баха, в последних квартетах Бетховена и в «Тристане» (Вагнера) «мы переживаем за чувственными впечатлениями целый мир иных образов,

переносных образов, — ибо гармония чарует нас светлыми, темными, золотыми красками, сумерками, вершинами далеких горных кряжей, грозой, весенними ландшафтами, потонувшими городами, странными ликами» [9: с. 469]. Не случайно, подчеркивает Шпенглер, Бетховен написал свои последние произведения, будучи глухим.

Для этой музыки, для этих образов, слух и зрение являются в равной мере мостом к душе [9: с. 389]. Примечательны также сравнительные оценки Шпенглером музыки разных народов. Так, он отмечает, что в китайской музыке европейцы не в состоянии различать веселые и печальные оттенки, но и китаец, в свою очередь, воспринимает западную музыку всю без разбора, как марш, что отлично передает впечатление, производимое ритмической динамикой европейской жизни на ритмически безударное дао китайской души. Что касается русской музыки, то вся она ощущается западными людьми как бесконечно печальная, считает О. Шпенглер.

«Вагнер, в трех тактах воплотивший целый мир души, также своей музыкой рождает зримые образы, краски звездной полуночи, тянущихся облаков, осени, жутко унылых утренних сумерек, неожиданные виды залитых солнцем далей, мировой страх, близость рока, робость, порывы отчаяния, внезапные надежды — все это он с совершенной ясностью живописует несколькими тонами одного мотива» [9: с. 472].

И еще несколько слов об одном композиторе — о Шопене. Великий поэт Генрих Гейне о нем отозвался так: «Он поэт. Он умеет воспроизводить перед нами ту поэзию, которая живет у него в душе. Когда он импровизирует, он перестает быть и поляком, и немцем, и французом и обнаруживает свое более высокое происхождение. Тогда становится ясно, что он уроженец той страны, откуда происходит Моцарт, Рафаэль, Гете, что его настоящая родина — волшебный мир поэзии. Когда он импровизирует, мне кажется всегда, — продолжает Гейне, — что меня посещает соотечественник из той далекой дорогой страны, и рассказывает мне про удивительные события, происходящие там во время моего отсутствия. Иногда мне хочется прервать его вопросом: “А как поживает та прекрасная нимфа, которая так кокетливо набрасывала серебряную вуаль на свои зеленые локоны? Что седовласый морской бог? все так же преследует ее своей глупой любовью? Что гордые розы у нас все так же ярко горят, и деревья так же чудно поют, озаренные лунным светом?”» [1: с. 218]. Произведения Шопена — печальные и грустные — отражали его душевные настроения, его грусть, тоску, неудовлетворенные стремления. По своим душевным переживаниям он был близок философам-экзистенциалистам.

Теперь и перейдем к русской теме. Русский религиозный философ XX века П.А. Флоренский свое философское мышление уподобляет русской песне. Он поясняет: «В музыке раскрыты доселе два многоголосных стиля: нового времени, или гармонический стиль с господством главного мелодического голоса над всеми остальными, и полифония Средних веков, или контрапунктический

стиль, с взаимоподчинением всех голосов друг другу. Но симфонисты пробираются к третьему стилю, в сущности своей предшествующему полифонии и своеобразно раскрывающемуся в многоголосной русской народной песни. Это — гетерофония, полная свобода всех голосов, “сочленение” их друг с другом, в противоположность подчинению. Тут нет раз навсегда закрепленных неизменных “партий”. Единство достигается внутренним взаимопониманием исполнителей, а не внешними рамками.

В философии мне хочется сказать то самое, что поет в песне душа русского народа. Не система соподчиненных философских понятий, но свободное “сочинение” тем определяют сложение всей мысленной ткани. Не отношение к ближайшим предшествующим и непосредственно последующим высказываниям мотивирует данное, но отношение этого последнего к целому, как это вообще бывает во всяком живом» [6: с. 35].

«Всякий метод есть ритм», — цитирует П. Флоренский немецкого поэта-романтика Новалиса и подчеркивает: «Поэтому постижение реальности есть соритмическое биение духа, откликающегося на ритм познаваемого. Сочинение трудно противопоставить предмету. Это как в музыке, где трудно объяснить, что есть предмет данного произведения — вовсе не от “формальности” музыки, в смысле противоположности формы и содержания, а именно в силу их теснейшей связи, так что изложение начинается непосредственно из своего предмета. Так и в философии, в ее попытке проследить истоки мысли — предметом или средоточием средоточий является самое органическое единство или форма в смысле платоновско-аристотелевского идеализма.

Философия — это не самодовлеемость сознания, но есть ощущение. То, что созерцается глазом, открывается ему как внешнее. Воспринимаемое слухом — по преимуществу субъективно. Задача философии — раскрыть сознание человека как целое, т. е. показать связанность его ощущений.

Философия, познавая мир, создает не копии вещей, а символы, указывающие на подлинник. Символ не отражает действительность, но представляет собой духовное возбуждение, толчок, пробуждающий внимание к реальности. Философ повествует не о символах действительности, им созданных, но, как и музыка, показывает самые символы, в их рождении от действительности» [6: с. 37–39].

Что касается русской музыки, то ее, пожалуй, самой характерной чертой была четкая национальная определенность, органическая связь с фольклором, с народной песней. М. Глинка была первым русским музыкантом, который погрузился в народную стихию. Его оперы «Жизнь за царя» и «Руслан и Людмила» — гениальные эпопеи, отражающие жизнь русского народа. Любомудр В.Ф. Одоевский после премьеры оперы «Жизнь за царя» произнес такие вещи слова: С оперы Глинки является новая стихия искусства, и начинается в его истории новый период — период русской музыки.

Представители «Могучей кучки» (Балакирев, Мусоргский, Бородин, Римский-Корсаков, Кюи) вслед за Глинкой создали произведения, в кото-

рых с полной правдивой достоверностью отразили судьбы русского народа, судьбы родины. В операх М.П. Мусоргского «Борис Годунов», «Хованщина», А.П. Бородин «Князь Игорь» убедительно раскрыты картины исторического прошлого России, ярко обрисованы характеры русских людей.

Национальные, народные традиции в музыке продолжил, развил и закрепил П.И. Чайковский. Его могучий талант блестяще проявился в лирико-драматическом, порой трагическом характере создаваемой им музыки.

Выдающийся русский музыкант, певец Ф.И. Шаляпин в своих воспоминаниях нарисовал яркие образы русских композиторов и их музыки.

Но прежде всего он с горечью отмечал, что, к сожалению, власть в России всегда или почти всегда пренебрежительно относилась к русской музыке, к русской опере. Шаляпин рассказывал, что «однажды он должен был играть роль Ивана Сусанина в опере «Жизнь за царя». Из гардероба ему принесли сафьяновые сапоги. Шаляпин возразил: Сусанин должен быть в лаптях... На это гардеробщик ответил: наш директор Всевожский не любит русские представления. Когда представляют русскую оперу, то на сцене, считает он, отвратительно пахнет щами и гречневой кашей. Когда начинают играть русскую увертюру, самый воздух в театре пропитывается перегаром водки... И это говорит директор императорских театров о русской музыке, которая вскоре завоевала весь мир!» [8: с. 318].

Ф.И. Шаляпин с глубочайшим уважением и любовью отзывался о русских композиторах. Вот несколько его цитат из книги воспоминаний.

«Мусоргский, конечно, реалист, но вся сила его не в том, что его музыка реалистична, а в том, что его реализм — музыка в самом потрясающем смысле этого слова. За его реализмом, как за завесой, целый мир проникновений и чувств, которые в реалистический план никак не войдут... Лично для меня даже Варлаам... не только реализм, а еще и нечто другое тоскливое и страшное в музыкальной своей беспредельности».

«...Мусоргский же как композитор так видит и слышит все запахи... данной корчмы и так сильно и убедительно о них рассказывает, что и публика начинает эти запахи слышать и чувствовать... Реализм это, конечно. Но реализм вот какого сорта. Русские мужики берут простое бревно, берут простые топоры... и строят храм. Но этими топорами они вырубают такие кружева, что не снились тончайшим инкрустаторам» [8: с. 410].

«В Римском-Корсакове как композиторе поражает, прежде всего, художественный аристократизм. Богатейший лирик, он благородно сдержан в выражении чувства, и это качество придает такую тонкую прелесть его творениям. Мою мысль, — продолжает Шаляпин, — я лучше всего смогу выразить примером. Замечательный русский композитор, всем нам дорогой П.И. Чайковский, когда говорил в музыке грустно, всегда высказывал какую-то персональную жалобу, будет ли это в романсе или в симфонической поэме (оставляю в стороне нейтральные произведения — «Евгений Онегин», балеты). Вот, друзья

мои, жизнь тяжела, любовь умерла, листья поблекли, болезни, старость пришла. Конечно, печаль законная, человеческая. Но все же музыку это мельчит. Ведь и у Бетховена бывает грустно, но грусть его в таких пространствах, где все как будто есть, но ничего предметного не видно; уцепиться не за что, а все-таки есть. Ведь, падая, за звезду не ухватишься, но она есть.

Взять у Чайковского хотя бы Шестую симфонию — прекрасная, но в ней чувствуется личная слеза композитора. Тяжело ложится эта искренняя, соленая слеза на душу слушателя...

Иная грусть у Римского-Корсакова — она ложится на душу радостным чувством. В этой печали не чувствуется ничего личного — высоко, в лазурных высотах грустит Римский-Корсаков. Его знаменитый романс на слова Пушкина «На холмах Грузии» имеет для композитора смысл почти эпиграфа ко всем его творениям.

Мне грустно и легко: печаль моя светла...

...Унынья моего

Ничто не мучит, не тревожит...

И... с какой светлой, действительно прозрачной наивностью звучит свирель в «Снегурочке», посылающая человеческий привет заходящему солнцу...

А кто слышал «Град Китеж», не мог не почувствовать изумительную поэтическую силу и прозрачность композитора. Когда я слушал «Китеж» в первый раз, — пишет Шаляпин, — мне представилась картина, наполнившая радостью мое сердце. Мне представилось человечество, все человечество, мертвое и живое, стоящее на какой-то таинственной планете. В темноте — с богатырями, с рыцарями, с королями, с царями, с первосвященниками и с несметной своей людской громадой... и из этой тьмы взоры их устремлены на линию горизонта, — торжественные, спокойные, уверенные, они ждут восхода светила. И в стройной гармонии мертвые и живые поют еще до сих пор никому не ведомую, но нужную молитву... Эта молитва в душе Римского-Корсакова» [8: с. 412–413].

Но более всего в русской музыке Ф.И. Шаляпину нравились церковная музыка, церковное пение. В русском церковном пении таинственно соединены два полюса радости и печали, и где между ними черта, и как одно переходит в другое, неуловимо. Много горького и светлого в жизни человека, но искреннее воскресение — песня, истинное вознесение — песнопение.

Обращаясь к западной музыке, Ф.И. Шаляпин выделяет и сравнивает двух выдающихся западных композиторов: Вагнера и Моцарта. При этом он прибегает к оригинальному приему. «Я представил себя в качестве любителя автографов. Я разыскал дом Вагнера. Это огромное здание из мощных кубов железного гранита. Робко стучусь. Выходит мажордом. Холодно спрашивает: Was wollen sie? (Что вы хотите?) Видеть господина Вагнера. Мажордом уходит и долго отсутствует. Я подавлен. Но вот дверь отворяется и меня приглашают войти.

...В кабинете Вагнера статуи богов и рыцарей. Это еще больше подавляет меня.

Входит Вагнер: Was wollen sie? Я протягиваю альбом. Вагнер ставит свое имя. Приносят кофе. Вагнер говорит о музыке вещи, которых я никогда не забуду. Но когда я вышел на улицу — мне сразу стало радостно — точно с души упала тяжесть, меня давящая...» [8: с. 429].

«Иду к Моцарту. Домик с палисадником. Дверь открывает молодой человек. — Хочу видеть господина Моцарта. — Это я. Пойдемте. Садитесь. Нужен автограф? Пожалуйста... Но что же стоит мой автограф? Пойдем на кухню, жены нет дома, приготовим кофе, поболтаем, пока кофе вскипит. Какой вы молодой!.. Влюблены? Я вам сыграю потом безделицу — мою последнюю вещьцу.

Текут часы. Надо уходить. — Не могу, очарован. Меня очаровала свирель Моцарта, поющая весеннему солнцу на опушке леса... Грандиозен бой кентавров у Вагнера. Великая, почти нечеловеческая в нем сила... Но не влекут меня копыя, которыми надо пронзить сердце для того, чтобы из него добыть священную кровь. Моему сердцу, любящему Римского-Корсакова, роднее свирель на опушке леса...» [8: с. 430].

В советское время традиции русской музыкальной классики развивали такие выдающиеся композиторы, как С.С. Прокофьев, Д.Д. Шостакович, Т.Н. Хренников, Г.В. Свиридов и многие другие. Их музыка выражала сокровенные переживания нашего народа, его радости и печали, его стойкость и мужество, его высокую гражданственность.

С какой неукротимой силой поднимала советских людей на борьбу с фашистским варварством Ленинградская симфония Д. Шостаковича, какую веру в победу вселяла она в сердца советских людей!

Г. Свиридов справедливо подчеркивал, что русская музыка, русская культура неотъемлемы от чувства совести. Совесть — вот что Россия принесла в мировое сознание, в мировую культуру.

Сегодня же, предостерегал он, в условиях, когда разрушаются коллективистские, основанные на справедливости и солидарности, ценности, есть опасность лишиться этой высокой нравственной категории. И не только в России, но и во всем мире.

Действительно, общественные отношения, основанные на денежных расчетах, не оставляют места для высоких идеалов. Слова одного из героев О. Бальзака: «Сегодня нет идей, есть лишь интересы», — весьма точно символизируют капиталистическую эпоху как прошлого, так и настоящего времени.

В свое время Ф. Ницше, протестуя против морального упадка буржуазного общества, вообще объявлял добро, истину, справедливость всего лишь утешительными иллюзиями человечества. Оправдание жизни не в морали; жизнь безжалостна, ибо представляет собой явление эстетическое.

Поэт-романтик Новалис резко отвергал подобное противопоставление морали и красоты. У нравственного идеала, считал он, нет соперника более опасного, нежели идеал эстетического величия. Идеал этот рисует нам чело-

века в виде некоего полубога-полузверя, и люди слабые не в силах противостоять неодолимому обаянию, какое имеет для них кощунственная дерзость данного сопоставления.

В 40-х гг. прошлого века немецкие философы Т. Адорно и М. Хоркхаймер пришли к жесткому выводу: человечество погружается в новое варварство. Просвещение саморазрушается, наука и техника служат не социальному прогрессу, а укреплению капиталистического «статус-кво». Культура превращается, с одной стороны, в индустрию пошлости, с другой, — впадает в опасную мифологию фашистско-националистического толка. После Освенцима, подчеркивали Адорно и Хоркхаймер, стыдно, даже невозможно, говорить о культуре, прогрессе и свободе.

Конечно, забывать Освенцим нельзя. Но чтобы противостоять современному варварству, нужно, должно говорить о культуре и искусстве. Культура и искусство — не некий абстрактный эстетический феномен, не просто восхищение (в ницшевском смысле) грандиозно-величественным, возвышенным и прекрасным; культура и искусство зовут к борьбе с варварством и поднимают людей на эту борьбу.

Музыка, будучи средоточием культуры, как и философия, бескомпромиссна в защите свободы, достоинства и счастья человека. Философия и музыка поднимают человека к высотам разума и нравственности. Они никогда не шли в ногу с самодовольным, самоуверенным буржуа. Они всегда были связаны с движением вперед, всегда утверждали солидарность и любовь людей друг к другу. И к философу, и к музыканту равным образом применимы слова апостола Павла: Если бы я говорил человеческим и ангельским языками, а любви бы не имел, то я был бы как медь звенящая и кимвал бряцающий.

И именно потому, что и философия, и музыка призывают человека жить по законам любви, они являются выражением возвышенного гуманизма.

Литература

1. Бах И.С., Базунов С.А., Давыдова М.А., Давыдова Л.К. Моцарт, Шопен. Шуман. Вагнер. Биографические повествования. Челябинск: «Урал», 1995. 460 с.
2. Вагнер Р. Искусство и революция // Вагнер Р. Избранные работы. М.: Искусство, 1978. 696 с.
3. Вагнер Р. Моя жизнь. СПб.—М.: Эксмо, 2003. 862 с.
4. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Соч.: В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1990. 830 с.
5. Ницше Ф. Казус Вагнера. Проблема музыканта // Ницше Ф. Соч.: В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1990. 830 с.
6. Флоренский П. Соч.: В 4-х тт. Т. 3 (1). М.: Мысль, 1999. 622 с.
7. Чичерин Г.В. Моцарт. Исследовательский этюд. Л.: Музыка, 1971. 318 с.
8. Шалятин Ф.И. Маска и душа: мои сорок лет на театрах // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: В 2-х тт. Т. 2. М.: Искусство, 1994. 684 с.
9. Шпенглер О. Закат Европы. М.: Мысль, 1993. 668 с.

Literatura

1. *Bax I.S., Bazunov S.A., Davy'dova M.A., Davy'dova L.K.* Moczart, Shopen. Shuman. Vagner. Biograficheskie povestvovaniya. Chelyabinsk: «Ural», 1995. 460 s.
2. *Vagner R.* Iskusstvo i revolyuciya // Vagner R. Izbranny'e raboty'. M.: Iskusstvo, 1978. 696 s.
3. *Vagner R.* Moya zhizn'. SPb.–M.: E'ksmo, 2003. 862 s.
4. *Niczsche F.* Po tu storonu dobra i zla // Niczsche F. Soch.: V 2-x tt. T. 2. M.: My'sl', 1990. 830 s.
5. *Niczsche F.* Kazus Vagnera. Problema muzy'kanta // Niczsche F. Soch.: V 2-x tt. T. 2. M.: My'sl', 1990. 830 s.
6. *Florenskij P.* Soch.: V 4-x tt. T. 3 (1). M.: My'sl', 1999. 622 s.
7. *Chicherin G.V.* Moczart. Issledovatel'skij e'tyud. L.: Muzy'ka, 1971. 318 s.
8. *Shalyapin F.I.* Maska i dusha: moi sorok let na teatraz // Russkaya ideya. V krugu pisatelej i my'slitelej russkogo zarubezh'ya: V 2-x tt. T. 2. M.: Iskusstvo, 1994. 684 s.
9. *Shpengler O.* Zakat Evropy'. M.: My'sl', 1993. 668 s.

B.N. Bessonov

Ontological Foundations of Philosophy and Music

The article deals with art — as the major form of cognition and self-production of a human. The universal nature of art comes from the spiritual needs of the people to learn outside and inner world, to realize his own “Self”.

Key words: life; cognition; philosophy; art; music.

Е.Н. Францева-Дозорова

Музыка в жизни Пифагора и других странствующих музыкантов-мудрецов Древней Эллады

Можно считать, что философия и музыка впервые явили себя в русле музыкально-поэтических произведений легендарных полумифических героев и музыкантов-мыслителей Древней Греции. В статье выявляется связь математики, музыки и философии на материале текстов древнегреческих философов.

Ключевые слова: Орфей; Мусей; Лин; Гомер; Гесиод; Музы и разум; Аполлон Мусагет; Пифагор; числовая сущность музыки; Космос Тимея: философия музыки.

Почему про музыкальное произведение того или иного композитора мы говорим иногда, что это «серьезная, философская» музыка? Всегда ли так было? Если нет, то «кто виноват» в появлении такого рода музыки? Философы, композиторы?

Платон считал Гомера и Гесиода творцами наиболее чтимого им музыкально-поэтического жанра — эпоса. У Аристотеля мы встречаемся с подразделением мелодий на практические, этические и энтузиастические.

Сидя за роялем, Скрябин мог сыграть музыкальное выражение философских категорий.

Сегодня мы привычно говорим как о «серьезной» музыке про большинство произведений так называемого «академического» направления и про музыкальную классику, имея в виду то, что эта музыка словно поворачивает нас к философским размышлениям. И не будет ничего удивительного, если невольно назовем ее «философской». В этом смысле мы обязаны, наверное, не только истории развития музыкального искусства, но также истории философии.

Можно считать, что и то, и другое впервые явило себя в русле музыкально-поэтических произведений легендарных полумифических героев и поэтов-музыкантов Древней Эллады.

Понимание музыки как сферы, в которой человек подготавливает себя к жизни, к постижению смысла существования и гармоничному поведению, исторически связано в первую очередь с именем Пифагора. Отныне музыка становится таинственной областью математического знания и входит в ряд философских наук. Это отношение к ней культивируется в классическую эпоху, то есть эпоху софистов, Платона и Аристотеля, становясь традиционным к закату Римской империи и в Средневековье.

Однако словосочетание «искусство музыки» с конца средневековой эпохи начинает терять свою «математическую» окраску, обозначая все более лишь только музыкальное творчество и музыкальное произведение. Числовая сущность музыки, провозглашенная Пифагором, уступает место новым открытиям ее бытия.

На пороге Нового времени один из последних и значительных взглядов на музыку как гармонию числовых отношений мы находим в монументальном сочинении Иоганна Кеплера — «Гармония мира».

Музыка и мудрость были неразлучны уже на самом раннем этапе древнегреческой культуры. Согласно мифам, солнечный Аполлон являлся богом духовной деятельности и музыкального искусства. Гермес, считавшийся богом красноречия и мышления, изобрел лиру. А первыми музыкантами-мудрецами на земле были потомки богов — Орфей, Мусей и Лин. Их деятельность продолжили легендарные поэты Гомер и Гесиод.

Музыка, по словам римского ритора I века Квинтилиана, «уже в те древние времена содержала столько науки и даже религиозного почитания, что одни и те же лица считались музыкантами, пророками-стихотворцами и мудрецами» [9: с. 70].

Появление слов «философ» и «философия» связывают с именем Пифагора (VI век до н. э.). Он посчитал, что слово «мудрец» звучит слишком высокопарно и обязывающе для того, кто только начинает открывать сокровища знаний, что более скромное — «любитель мудрости» — точнее отражает состояние устремленности к владениям мудреца.

Имена первых мудрецов-философов, в частности, Фалеса, Анаксимандра и Пифагора, олицетворяют начало научного знания и зарождение астрономии, географии, математики. Однако это были не просто первые ученые, известные всей образованной Элладе. Их мудрость выходила за рамки чисто научных интересов.

Идентифицируя понятия «мудрость» и «философия», уточняя их смысл для античного человека, Вл.С. Соловьев писал, что «под мудростью понимается не только полнота знания, но и нравственное совершенство, внутренняя цельность духа. Таким образом, «философия» означает стремление к духовной цельности человеческого существа — в таком смысле оно первоначально и употреблялось» [8: с. 179–180].

Музыка также символизировала нечто близкое по смыслу: божественное в человеческом духе и потому — совершенное. Как и философия, она была способна к врачеванию человеческой души.

В рассказе Лукиана, греческого писателя II века, философия предстает богиней, дочерью Зевса. Ее владения — наука и музыкальное искусство. То и другое служит ей для исцеления неразумных людей, открытия им истины [5: с. 421–425].

Но по традиции, укорененной благодаря древним мифам, еще до того, как Пифагор изобрел для мудрости новое слово «философия», да и после этого, музыка была связана с другими дочерьми Зевса — Музами. Они были ее покровительницами, а имя их — тому подтверждение.

О Музах впервые говорится в текстах поэтов-сказителей, странствующих мудрецов-музыкантов. Из их музыкально-поэтических сочинений мы узнаем, что Музы занимаются божественным ремеслом — искусством музыки — и одаривают, если захотят, такой способностью смертных.

Однако то, чем они правят и что имеет название «музыка», — территория не только звучания мелодий, поэзии или искусства танца. Гомер и Гесиод (VIII век до н. э.) предоставляют нам возможность убедиться в этом.

Гесиод в поэме «Теогония», касаясь многоликой деятельности Муз — девяти дочерей Зевса и Мнемозины («мнемо» означает «память»), повествует, что они рождены, чтобы как у богов, так и у смертных от их чудесного пения «улетали заботы, и беды душа забывала» [2: с. 30]. Вместе с тем, они «поют о законах, которые всем управляют» и «радуют разум». Человека Музы могут одарить способностью не только петь, но и говорить разумно, правдиво, всепобеждающе.

А.Ф. Лосев, говоря о Музах как о богинях поэзии, музыки, танца и научных занятий, переводит это слово как «мыслящие». Значит, понятие «музыка» подразумевает не только ритм в окружении мелодии, слов и движений, но и пространство разума, склонность к познанию. То есть все то, что может выразить себя и без музыкального ритма, без музыкального инструмента — посредством лишь речи, языка.

Разносторонняя деятельность Муз прослеживается и в текстах философов Античности. В одних диалогах Платон говорит о Музах как о покровительницах искусства, соединяющего в себе одновременно игру на кифаре, пение и ритмические движения. В других — Музы выступают покровительницами образования и философии.

В поисках происхождения слова «музы» Платон дает трактовку, в которой ему удается и этих богинь, и все искусства, связанные с ними, отнести к царству философии: «А Музы и вообще мусические искусства названы, видимо, этим именем от страстного стремления и поиска философской мудрости» [7: с. 445].

Неоплатоники представляли Муз богинями, открывающими тайны наук и философии, возглавляющей их. Хор Муз и круг, который они образуют, танцуют и распевая, означал в их интерпретации цикл знаний, необходимый для образования философа. Философ — тот, кто развит согласием всех наук, или Муз, кто соединяет в себе их гармоничную множественность [1: с. 341]. Философия же, как высшая наука, подобна предводителю Муз — Аполлону Мусагету, с лирой в руках руководящему хороводом своих сестер. В диалоге «Кратил» Платон своими лингвистическими изысканиями подводит нас к смысловому содружеству слов «Музы», «Аполлон», «философия», «гармония», «музыка», «мысль», «познание».

Тождество философии и музыки с поражающей ясностью выступает в немецком языке — в звучании слова, смысл которого меняется в зависимости от артикля: *der Weise* — «мудрец», «мыслитель», «философ»; *das Weise* — «мелодия», «напев», «музыка».

Музыкой и мудростью владели земные потомки Муз и Аполлона — легендарные певцы-прорицатели Орфей, Мусей и Лин. Для античных философов Орфей, Мусей и Лин были интересны не столько как музыканты-исполнители, сколько как авторы известных текстов музыкально-поэтических сочинений. Для них эти поэты-мудрецы были подлинным воплощением начала философии на земле Эллады. Характерно, что именами этих странствующих музыкантов как известнейших мудрецов греческий писатель III века Диоген Лаэртский открывает свой труд «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов». Для истории философии сохранившиеся отрывки из сочинений Орфея, Мусея и Лина, эпические сочинения Гомера и Гесиода важны как первые попытки осмыслить в поэтической форме происхождение существующего мира, как первая постановка вопроса о начале мироздания [4]. Имена Фалеса, Анаксимандра, Пифагора, Ксенофана, Гераклита, Парменида и Эмпедокла для истории европейской культуры — символы не только начала философии и появления разных философских школ в Древней Греции, но и открытий, сделанных этими античными учеными в области астрономии, космологии, географии, геометрии, метафизики, музыки, риторики, педагогики, психологии, физиологии, медицины. Все эти «досократики» прославлены поисками основ мироздания. В результате изысканий для каждого из них становилось очевидным единственное начало, которое виделось то водой, то огнем, то неким бесформенным и бесконечным первовеществом «апейроном», то числом, то движением противоположных стихий, то, наконец, единым и невыразимым Богом. Их жизнь и деятельность приходится на VII–V вв. до н. э. Предположительно, они были связаны друг с другом отношением «учитель – ученик». Учения Фалеса, Анаксимандра, Пифагора, Ксенофана, Гераклита, Парменида и Эмпедокла известны нам в виде отдельных изречений и фрагментов их сочинений. Текстов, в которых эти философы размышляют о музыке, — нет. Исключением можно считать Пифагора. Он единственный, чье имя связывается с легендами об открытиях в области музыки. Их сохранили для нас его ученики-пифагорейцы и последователи пифагорейского учения. С Пифагора, собственно, начинается история музыки в качестве философской науки. Пифагор (ок. 540–500 гг. до н. э.) — самая легендарная и влиятельная личность из всей плеяды философов-«досократиков». Музыка была не только стержнем его образа жизни, но также областью открытий, которые составили важную часть пифагорейского учения. Именно у Пифагора музыка впервые и навсегда связала свою судьбу с математикой. Именно у Пифагора она проявляет явную связь с философией, медициной и астрономией.

Диоген Лаэртский приводит достаточно серьезный список сочинений, приписываемых Пифагору, и отмечает, что философ пользовался также стихотворной формой для изложения своих взглядов. Достижения в области музыки легендарного философа с острова Самос часто ставились на первое место, а его самого порой называли — «Пифагор-музыкант». Математиче-

ские премудрости, с которыми он, по преданию, познакомился в Вавилоне и Египте, стали основой его философии, главная идея которой «все есть число». Не углубляясь в открытия ученого, сделанные им в математических науках, можно сказать, что именно музыка явилась самой благодатной областью, в которой мысль «все есть число», а также числовые спекуляции обретали реальную жизнь и нагляднейшие черты.

По учению Пифагора, истинно сущее имеет свое выражение в числе. Число, движение чисел и числовые соразмерности лежат в основе всего. Основу порядка мироздания, для которого он придумал новое слово — космос, составляла гармония, определенное соотношение между числами, дающее зримую или слышимую красоту. Самый объемный труд, в котором излагается жизнь и учение Пифагора, принадлежит Ямвлиху [11]. Следует отметить, что эта книга базируется на трудах ученика Аристотеля — Аристоксена-музыканта. Занимаясь проблемами теории музыки, Аристоксен не мог не интересоваться учением и личностью Пифагора.

Сложности в познании мироздания и невидимой числовой сущности вещей требовали предварительной подготовки, роль которой в пифагорейской школе знаний выполняли занятия математикой. Эта наука, по словам биографа Пифагора, греческого философа III века Порфирия, находящаяся «на грани телесного и бестелесного», подводит душу к потребности созерцания истинно сущего [4: с. 424]. Движение чисел, начинавшееся от первого из них — единицы, представляло в понимании пифагорейцев развитие мира. Сами числа для них обладали богатой символикой, через которую можно было уразуметь принципы устройства Вселенной. Наибольшей значимостью для пифагорейцев обладали первые четыре числа. Их мистическая значимость дополнялась рядом геометрических понятий, которые со своей стороны выявляли картину развития в мироздании. Единица символизировала начало всего, возможность всего, что возможно внутри целостности и тождества, то, из-за чего, по словам Порфирия, «все вещи остаются самими собой» [4: с. 424]. Геометрическое олицетворение единицы — точка. Число «два» символизировало самое первое представление о движении и изменчивости. Это то, что «бывает то одним, то другим» [4: с. 424]. В геометрическом выражении «двойка» — линия.

«Тройка» — символ момента проявленности вещей: в существовании или протяженности, где обязательно есть начало, середина и конец. Это нечто получившееся в результате движения первых чисел, или творящих сил.

Уникальность «четверки» для пифагорейцев состояла в том, что это число — среднее арифметическое (чисел 2 и 6), среднее геометрическое (чисел 2 и 8) и среднее «гармоническое».

Кроме того, сумма первых четырех чисел дает число «десять», имевшее особый статус: $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. Итак, первым четырем числам (1, 2, 3, 4) в пифагорейском учении придавалось значение первообразов и начал всего сущего.

Самое удивительное, что именно эти числа, как показали эксперименты Пифагора, лежали в основе «музыкальных пропорций», то есть в основе музыки и ее красоты. Именно эти числа были задействованы в определенном ряде математических пропорций, выражавших согласное, или консонирующее, звучание музыкальных интервалов: октавы, квинты и кварты — гармоничные и приятные для человеческого уха. Так, впервые гармония этих созвучий получила числовое выражение, а значит, научное подтверждение своей красоты.

То, что основные гармонично звучащие интервалы выражались пропорциями, в которых орудовали самые первые и самые совершенные числа, то есть первообразы и первоначала, ставило музыку в особое положение в системе пифагорейской философской школы. Обнаружение Пифагором связей музыки с числом и математическими пропорциями очевиднейшим образом утверждало постулаты его учения об основах миропорядка и устройстве космоса. «Музыкальные пропорции» с их сакраментальными числами «начал всего», из которых, как оказалось, состоит звучащая плоть музыки, давали ей неожиданную привилегию — быть сердцем пифагорейской философии.

Благодаря открытиям Пифагора музыка становится научно-исследовательским полем, приобретая статус серьезного математического знания. Выявление им связей математики и музыки простиралось, как известно, до космоса. Расстояния между планетами, по Пифагору, определялись в соответствии с музыкальной системой тетрахордов и «музыкальными пропорциями», какие лежали в основании звуковых соотношений интервалов. Впервые космос получает не только математические, но и музыкальные характеристики. Впервые его зримая красота и порядок наделяются певучей красотой. Он становится пространством музыки.

Платон, следуя Пифагору, нарисовал волшебную картину звучащего космоса в сочинении, названном именем знаменитого пифагорейца Тимея. Аристотель на страницах сочинения «О небе» скептически оценил реальность музыкально-космической концепции пифагорейцев, отдавая дань ее красоте.

Александр Афродисийский, философ II–III веков, в комментариях к фрагменту из «Метафизики», где Аристотель упоминает о музыке сфер, разъясняет эту часть пифагорейского учения следующим образом: «Они утверждали также, что вся Вселенная составлена согласно некоторому гармоническому соотношению (таков смысл слов Аристотеля «и что вся Вселенная — число»), так как она состоит из чисел и согласно числовому и гармоническому отношению. Полагая, что расстояния движущихся вокруг центра тел пропорциональны, что одни из них движутся быстрее, другие — медленнее и что движущиеся медленнее издают при движении низкий звук, а движущиеся быстрее — высокий, они заключали, что эти звуки относятся между собой так же, как расстояния, и потому образуют гармоническое звучание. А так как началом этой гармонии они считали число, то, естественно, и началом Неба и Вселенной они тоже полагали число. Так, например, расстояние от Земли до Солнца в два раза больше, чем расстояние до Луны,

в три раза больше расстояния до Венеры и в четыре раза больше расстояния до Меркурия; так же и для всех остальных (небесных тел) они принимали некоторое арифметическое отношение и потому полагали, что движению Неба присуща музыкальная гармония» [9: с. 468–469].

Теперь музыка, приняв из рук Пифагора и пифагорейцев свою «математическую» суть, могла стать в ряд с арифметикой, геометрией и астрономией, открывая вместе с ними дверь в науку высшего знания — философию. Пифагорейская школа положила начало серьезной системе образования в Древней Греции. С Пифагора фактически начинается движение к единству четырех математических дисциплин как цикла наук.

Музыка и до открытия Пифагором ее связи с математикой была важным элементом в его системе воспитания, ученики засыпали под музыку и просыпались под звуки лиры: «Когда его ученики вечером засыпали, он освобождал их от дневных волнений и впечатлений, очищал смятенный ум, и они спали спокойно и хорошо, их сны становились вещими. Когда они просыпались, он освобождал их от сонного оцепенения, расслабленности и вялости особыми напевами и простыми мелодиями, исполняемыми на лире, либо сопровождая игру на лире пением» [11: с. 52].

Целью такого «музыкального» образа жизни было достижение гармонии душевных сил у учеников, готовности к постижению сложностей в ученых занятиях. Но познание премудростей математики было во вторую очередь моментом очищения души. Первым была музыка. Пифагор использовал неограниченные возможности музыки в ее влиянии на состояние души. По словам Ямвлиха, он «ввел в употребление исключительно полезный способ исправления человеческих нравов и образа жизни с помощью музыки» [11: с. 78], необходимых для образования философа.

Философ при помощи соответствующих мелодий мог кардинально изменить настроение человека, приведя его в состояние, прямо противоположное тому, в котором тот до этого находился: «...он легко изменял и приводил в противоположное состояние страсти души, если они только что беспорядочно возникли и усилились (печаль, гнев, жалость, глупую зависть, страх, различные влечения, приступы ярости, желания, чувство превосходства, приступы лени, горячность). Он направлял каждую из этих страстей к добродетели с помощью соответствующих мелодий, словно с помощью правильно подобранных лекарств» [11: с. 51–52].

О способности Пифагора унимать с помощью музыки и телесные, и душевные болезни пишет и Порфирий: «От телесных недугов у него были напевы, которыми он умел облегчать страждущих, а были и такие, которые помогали забыть боль...» [4: с. 421].

Все легендарные факты жизни и деятельности Пифагора, связанные с музыкой, а также «музыкальная» часть его учения, фактически предрешили области дальнейшей заинтересованности ею философами. Пифагор незримо очертил гра-

ницы огромной территории будущих исследований музыкального пространства. В его лице философия музыки получила своего первого представителя.

Впервые музыка вырывается из навязываемой ей второстепенной роли — быть лишь аккомпанементом философскому сочинению. Она сама становится смыслом высказывания философа и центром его учения. Впервые его интересует звучание и строение самой музыки, а не слово, которое она сопровождает.

Впервые сущностью музыки объявляется гармония числа, а пространством — космос. Она единственная из «ремесленных» искусств становится математической наукой, преддверием философии, объявляется сферой элитарной духовной деятельности. Этот статус музыки, завоеванный ею благодаря открытиям Пифагора, будет надолго предопределять ее главенствующее положение среди других искусств и диктаторский характер по отношению к ним.

Отныне «музыкантами» будут называться философы, пожелавшие углубиться в теорию музыки — гармонику. Один из них — учитель Сократа, философ V века до н. э. Дамон, другой — ученик Аристотеля Аристоксен-музыкант.

Литература

1. *Адо И.* Свободные искусства и философия в античной мысли. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2002. 475 с.
2. *Гесиод.* Теогония. Ст. 55 // Эллинические поэты VIII–III века до н. э. М.: Ладомир, 1999. 560 с.
3. *Герцман Е.В.* Пифагорейское музыкознание. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2003. 480 с.
4. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. 570 с.
5. *Лукиан.* Соч. Т. 2. М.–Л., 1935. 380 с.
6. Пифагорейские Золотые стихи / Комментарий Гиерокла. М.: АЛЕТЕА–НОВЫЙ АКРОПОЛЬ, 2000. 154 с.
7. *Платон.* Кратил (406 а) // Платон. Соч.: В 3-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1968. 200 с.
8. *Соловьёв В.С.* Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Соч.: В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1990. 288 с.
9. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М.: Наука, 1989. 575 с.
10. *Францева-Дозорова Е.Н.* Философы и музыка. Ч. 1. От Пифагора до Кеплера: Культурологические очерки. М.: Самообразование, 2007. 240 с.
11. *Ямвлих Халкидский.* О Пифагоровой жизни. М.: Алетея, 2002. 192 с.

Literatura

1. *Ado I.* Svobodny'e iskusstva i filosofiya v antichnoj my'sli. M.: Greko-latinskij kabinet Yu.A. Shichalina, 2002. 475 s.
2. *Gesiod.* Teogoniya. St. 55 // E'llinskie poe'ty' VIII–III veka do n. e'. M.: Ladomir, 1999. 560 s.

3. *Gerczman E.V.* Pifagorejskoe muzy'koznanie. SPb.: IC «Gumanitarnaya akademiya», 2003. 480 s.
4. *Diogen Lae'rtskij.* O zhizni, ucheniyax i izrecheniyax znamenity'x filosofov. M.: My'sl', 1986. 570 s.
5. *Lukian.* Soch. T. 2. M.–L., 1935. 380 s.
6. Pifagorejskie Zoloty'e stixi / Kommentarij Gierokla. M.: ALETEA–NOVY'J AKROPOL', 2000. 154 s.
7. *Platon.* Kratil (406 a) // *Platon.* Soch.: V 3-x tt. T. 1. M.: My'sl', 1968. 200 s.
8. *Solov'yov V.S.* Filosofskie nachala cel'nogo znaniya // *Solov'yov V.S.* Soch.: V 2-x tt. T. 2. M.: My'sl', 1990. 288 s.
9. Fragmenty' rannix grecheskix filosofov. Ch. 1. M.: Nauka, 1989. 575 s.
10. *Franceva-Dozorova E.N.* Filosofy' i muzy'ka. Ch. 1. Ot Pifagora do Keplera: Kul'turologicheskie ocherki. M.: Samoobrazovanie, 2007. 240 s.
11. *Yamvlix Xalkidskij.* O Pifagorovoj zhizni. M.: Aletejya, 2002. 192 s.

E.N. Frantseva-Dozorova

**Music in Life Pythagorean and Other Itinerant
Musicians-Sages of Ancient Hellas**

We can assume that the philosophy and music for the first time revealed themselves in the mainstream of musical and poetic works of the legendary semi-mythical heroes and poets and musicians of Ancient Greece.

Key words: Orpheus; Musya; Lin; Homer; Hesiod; Muses and the mind; Apollo Musaget; Pythagoras; numerical essence of music; Space Timaeus; philosophy of music.

А.Я. Иванюшкин

Альберт Швейцер: философ, музыкант и врач (три ипостаси гения)

Альберт Швейцер — явление в истории культуры уникальное: гениальный философ, величайший музыкант XX в., проработавший более полувека врачом в экваториальной Африке. В статье показан вклад А. Швейцера в развитие экологической этики, философии музыки и философии медицины.

Ключевые слова: культура; этика; эстетика; теология; экология; гений; философ; музыкант; врач.

Героями книги А.А. Гусейнова «Великие моралисты» являются Моисей, Будда, Конфуций, Сократ, Эпикур, Иисус Христос, Мухаммед, Лев Толстой и Альберт Швейцер (1875–1965). Возникает вопрос: не поторопился ли автор поставить Швейцера в этот ряд — достаточно ли прошло исторического времени? Даже с учетом того, что Швейцер является одним из основоположников экологической этики (наряду с О. Леопольдом, П. Риганом, А. Нэссом и др.), достаточно ли у нас оснований считать, что кто-то из наших современников по праву может занимать достойное место среди величайших гениев человечества?

Для философов, вообще современных интеллектуалов Швейцер интересен и важен своим трудом «Культура и этика» (1923), а также теологическими сочинениями «Тайна мессианства и страданий: жизнь Иисуса» (1906), «Истории исследования учения Павла» (1906) и др., для кого-то — докторской диссертацией по медицине «Психиатрическая оценка личности Иисуса» (1911). Но в том-то и дело, что историческая роль этого великого человека ни в коей мере не исчерпывается его теоретическими трудами, как у всех великих моралистов, сама «его жизнь имеет достоинство этического аргумента» [3: с. 233]. Швейцер приобрел поистине мировую известность не только как великий философ, но и как великий музыкант, и в особенности — как великий врач. Именно в единстве эти три начала определили его место в истории.

Имеется огромная мировая литература о жизни и творчестве Швейцера, вот почему его двоюродный племянник Жан-Поль Сартр (отец А. Швейцера и дед Сартра — родные братья) при упоминании А. Швейцера в своем автобиографическом эссе «Слова» ограничивается всего одной ироничной фразой. Подчеркнув, что отец Швейцера был пастором, Сартр говорит, что

последний «...в свой черед произвел на свет пастыря — Альбера Швейцера, *жизненный путь которого хорошо известен*» (курсив мой. — А.И.) [5: с. 23].

Главное, что поражает всякого знакомящегося с биографией Швейцера, — это подлинно возроденческий масштаб его творческой личности. Уникальность гения Швейцера прежде всего заключается в том, что философия, теология, музыка и медицина в его жизни и творчестве были не рядоположенными, но органически взаимосвязанными, и тем самым возникал удивительный синергетический эффект творчества.

Итак, повторим еще раз: сама жизнь Альберта Швейцера «имеет достоинство этического аргумента». Интересно провести параллели «линий жизни» Швейцера и таких героев в книге А.А. Гусейнова, как Сократ и Иисус. Как известно, Сократ заявил афинскому суду присяжных, что смерти он не боится. Предлагая сугубо философскую терапию страха смерти в каждом человеке, Сократ нас учит, что для философа смысл жизни выше ценности самой жизни. Иисус как раз испытывает прямо-таки витальный страх смерти — и перед казнью («Отче! О, если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня» — Лк, 22: 42), и, конечно, во время казни на кресте («Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?») — Мтф, 27: 46)¹. И только в таком измерении для человека христианской культуры определяется, раскрывается содержательная сторона этики подвижничества, этики жертвенности, этики любви. Христианская этика — это не просто философское созерцание истины бытия человека, не просто «философское снятие» животного страха смерти, но здесь антиномия жизни и смерти преодолевается через постоянное моральное усилие личности, которая утверждает такую «линию жизни», когда человек оказывается способным победить самое смерть.

В 21 год Швейцер принимает решение, которое определило всю его последующую жизнь: «В одно прекрасное утро в Гюнсбахе, на Троицу (это было в 1896 г.), я проснулся с мыслью, что не должен принимать доставшееся мне счастье как нечто само собой разумеющееся, но обязан отдать что-то взамен. Продолжая неторопливо обдумывать эту мысль в постели под щебетанье птиц за окном, я решил, что смогу считать свою жизнь оправданной, если буду жить для науки и искусства до тридцатилетнего возраста, чтобы после этого посвятить себя непосредственному служению людям» [8: с. 53]. Как писал один из многочисленных биографов Швейцера, этот «молодой человек ощутил в своей душе бремя совести мира» [6: с. 29].

Прошло еще около 10 лет, прежде чем Альберт Швейцер, приобретший к тому времени заслуженную известность в среде профессионалов и как философ, и как теолог, и как музыкант, круто меняет вектор своей «линии жизни» и становится студентом-медиком Страсбургского университета. Чтобы понять бурную негативную реакцию на такое решение Швейцера его многочислен-

¹ В концептуальном плане нами использовано сравнение смерти Сократа и смерти Иисуса у С.С. Аверинцева [1].

ных родных и друзей (некоторые из них считали, что он несколько «тронутся умом»), кратко осветим основные вехи его жизни и творчества до зимнего семестра 1905 г., когда он приступил к изучению медицины.

В 18 лет Швейцер поступил в Страсбургский университет одновременно на философский и теологический факультеты. Как студент философского факультета он слушал лекции основателя Баденской школы неокантианства Вильгельма Виндельбанда, о котором позднее писал: «...его семинары по Платону и Аристотелю ... — это поистине прекраснейшие воспоминания моих студенческих лет» [8: с. 12]. После успешной сдачи государственного экзамена по теологии он вскоре (1899 г.) защищает диссертацию «Философия религии Канта от “Критики чистого разума” до “Религии в пределах только разума”», получив свою первую ученую степень — доктора философии. Здесь он, в частности, писал: «...в мыслях Канта о религии... постулат бессмертия не играет ровно никакой роли» [6: с. 35]. Труд этот, опубликованный в том же году, стал первой книгой тогда еще совсем неизвестного автора.

После защиты диссертации 24-летний Швейцер отказывается от сделанного ему лестного предложения стать приват-доцентом философского факультета Страсбургского университета, предпочитая академической карьере практическую деятельность проповедника (Сартр конечно же был прав!). В самом конце 1899 г. он получает должность проповедника-стажера в страсбургской церкви св. Николая, а позднее, сдав второй теологический экзамен (который принимали духовные лица пожилого возраста и на котором он едва не провалился), должность викария (помощника пастора). В качестве викария он проводит вечерние службы, воскресные службы для детей, готовит их к конфирмации: «Для меня проповедовать было жизненной необходимостью... Эта работа была для меня постоянным источником радости» [8: с. 17–18].

В 1901 г. Швейцер получает звание лиценциата теологии, а в 1902 г. — место приват-доцента теологического факультета (на основании работ «Проблема Тайной вечери. Исследование, основанное на научных изысканиях XIX столетия и исторических свидетельствах» и «Тайна мессианства и страстей. Очерк жизни Иисуса»). В 1903 г. он был назначен директором Теологического колледжа св. Фомы (с прекрасной служебной квартирой и довольно высоким жалованьем), но при этом продолжал исполнять обязанности проповедника в церкви св. Николая.

И вот разбирая как-то почту в своем директорском кабинете (осенью 1904 г.), он обнаружил брошюру Парижского миссионерского общества «Нужды миссии в Конго», в которой говорилось, что миссия в провинции Габон Французской экваториальной Африки испытывает острую нужду во врачах. В этот момент и зародилось его решение стать врачом, но только спустя год оно было приведено в исполнение: «...13 октября 1905 г. я бросил в почтовый ящик... несколько писем — к родителям и самым близким друзьям. В этих письмах я извещал их, что в начале зимнего семестра поступаю студентом на медицинский факультет, с тем чтобы по окончании его отправиться врачом в экваториальную Африку. В одном из пи-

сем я просил об отставке с поста директора Теологического колледжа св. Фомы, так как в связи с предстоящим изучением медицины у меня не останется времени для выполнения директорских обязанностей. План, который я теперь намеревался привести в исполнение, созрел у меня уже давно — еще в те дни, когда я был студентом ...» [8: с. 52].

Чтобы понять, насколько «невероятным», «странным», «безумным» и т. д. представлялось это решение Швейцера окружающим, необходимо, наконец, хотя бы кратко осветить еще одну важнейшую сторону его жизни и творчества — в области музыки. Альберт Швейцер — великий музыкант-исполнитель, прежде всего на органе (но также — на фортепьяно), выдающийся историк и теоретик музыки, а также специалист, мастер органостроения. На вопрос, кто финансирует госпиталь в Ламбарене (созданный им в 1915 г.) он нередко шутя отвечал: «Йоганн Себастьян Бах». Это означало, что деятельность госпиталя в значительной степени осуществлялась за счет средств от концертов органной музыки, которые периодически (между своими многочисленными и зачастую многолетними поездками в Африку) давал в разных странах Европы маэстро Швейцер.

Музыка вошла в жизнь Швейцера с раннего детства, была неотъемлемой частью всей его долгой жизни, а когда он умирал, тихо звучали фуги Баха. Его дед по матери был знатоком устройства органов и, конечно, играл на этом инструменте. Отец Швейцера играл на рояле, фисгармонии и органе, в 5 лет он стал обучать сына игре на клавесине дедушки Шиллингера. В 8 лет мальчик стал играть на органе, хотя еще не доставал ногами до педалей, а в 9 лет однажды заменил органиста во время богослужения. В 1893 г. (Швейцеру 18 лет) одновременно с его поступлением в университет происходит едва ли не самая важная для него встреча (как музыканта) в Париже с крупнейшим органистом и педагогом Шарлем-Мари Видором.

Маэстро Видор стал с ним заниматься в порядке исключения (Швейцер не был студентом консерватории), а спустя год учитель перестал брать с него плату за учебу. Как писал Швейцер: «Учеба у Видора имела для меня решающее значение. Он добился фундаментального улучшения техники моей игры и привил мне стремление к достижению максимальной пластичности исполнения... Благодаря ему я впервые открыл для себя роль архитектурного начала в музыке» [8: с. 6]. Не надо забывать, что в это же время он учится в университете: «Случалось, что я играл утром у Видора, так и не поспав ночью ни минуты» [8: с. 14]. Когда 30-летний Швейцер принял свое роковое решение приступить к изучению медицины, он больше всего боялся объяснений с учителем: «Видор, любивший меня, как сына, устроил мне нагоняй, говоря, что я поступаю, как генерал, который, схватив винтовку, бежит сломя голову в первую шеренгу» [8: с. 55].

Будучи студентом, Швейцер постоянно упражнялся в игре на органе в церкви св. Вильгельма — крупнейшем центре возрожденного в Германии в конце XIX в. культа Баха, здесь в 1902 г. он был приглашен в качестве орга-

ниста баховского хора, именно здесь Бах стал ему так близок. Да, у Швейцера были замечательные учителя, но еще важнее другое: он был гениальным учеником. Шарль-Мари Видор знакомит его с пианисткой, ученицей Ференца Листа, Мари Жаэль Траутман. Она была, по словам Швейцера, «звездой первой величины» и в то время занималась проблемой оптимизации фортепьянного туше. Предоставим слово самому Швейцеру: «Я был “подопытным кроликом”, на котором она проверяла свою теорию и проводила эксперименты в содружестве с физиологом Фере. Сколь многим обязан я этой одаренной женщине! ...Под руководством Мари Жаэль я полностью перестроил свои руки» [8: с. 13–14].

Однажды весной 1902 г. в очередной приезд в Париж к маэстро Видору последний предложил Швейцеру написать статью о природе искусства Баха. Дело в том, что в эти годы в Германии «баховедение» было более развито, чем во Франции. В течение двух лет статья разрослась в книгу о музыке, творчестве Баха, ставшей еще одной вершиной в творчестве самого Альберта Швейцера. Книга «И.С. Бах, музыкант и поэт» написана по-французски и вышла в 1905 г. В 1906 г. Швейцер заключил с Лейпцигским издательством договор на перевод своей книги на немецкий язык. Приступив к работе, он с удивлением обнаружил, что не в состоянии перевести самого себя, что вынужден писать еще одну книгу о Бахе, теперь по-немецки (заметим, в это время он уже приступил к изучению медицины). Книга «И.С. Бах», объемом более 50 печатных листов, вышла в 1908 г. Ее русский перевод, выполненный Я.С. Друскиным, был издан с некоторыми купюрами в 1964 и 1965 годах. В 2011 г. вышло третье издание русского перевода этой великой книги Швейцера [9: с. 3].

Разумеется, мы можем здесь всего лишь с восхищением отметить огромное богатство данного труда по истории, теории музыки и культуры в целом. Каждому, кто впервые возьмет в руки эту книгу, заведомо ясно, каким пером здесь в первых 12 главах написана биография Баха. Думается, только профессиональные музыканты в состоянии по достоинству оценить последующие главы — «Органные произведения», «Клавирные произведения», «Камерные и оркестровые произведения», «Музыкальный язык кантат», «Музыкальный язык хоралов» и т. д.

Со своей стороны обратим внимание на вклад здесь Швейцера в философию искусства — главы «Бах и эстетика», «Поэтическая и живописная музыка», «Слово и звук у Баха» и т. д. Вот автор затрагивает одну из центральных проблем музыкальной эстетики — можно ли передать содержание музыки словами. (Мы можем назвать лишь несколько соответствующих по уровню работ классиков современной философии: например, «Музыка как предмет логики» А.Ф. Лосева (1927) или «Введение в социологию музыки» Т. Адорно (1962) и др.).

Эту же проблему обсуждает в одном из писем к Н.Ф. фон Мекк и П.И. Чайковский: «Обыкновенно, когда по поводу симфонической вещи мне предлагают этот вопрос (какова программа симфонического произведения. — *А.И.*), я отве-

чаю: никакой. И в самом деле, трудно отвечать на этот вопрос. Как пересказать те неопределенные ощущения, через которые переходишь, когда пишется инструментальное сочинение без определенного сюжета. Это чисто лирический процесс. Это музыкальная исповедь души, на которой многое накопело и которая, по существенному свойству своему, изливается посредством звуков, подобно тому, как лирический поэт высказывается словами» [2: с. 113].

Аналогичный подход, но более развернутый и углубленный философской рефлексией, находим мы и у Альберта Швейцера: «Речь идет об одной из проблем общего вопроса о взаимодействии искусств... Мы делим искусства по материалу, которым они пользуются при художественном отображении мира... Но это чисто внешнее отличие. В действительности материал, которым пользуется художник, — нечто второстепенное. Он не только живописец, или только поэт, или только музыкант, но все они вместе взятые... в поэзии просвечивает живопись, в живописи — поэзия... До того момента, как художественная мысль реализовала себя в определенном языке, она остается комплексной... Искусство в себе — не живопись, не поэзия, не музыка, но творчество, в котором все они объединены... Не только творчество комплексно; искусство восприятия комплексно не в меньшей мере. Во всяком подлинном художественном восприятии принимают участие все чувства и представления, на которые человек способен... Всякое искусство говорит с помощью знаков и символов... В поэзии и живописи это не так очевидно, потому что язык этих искусств одновременно является житейским языком... В музыке язык уже полностью стал символом. Передача даже самых общих чувств и представлений становится загадочной... “Чистая” музыка дает лишь знаки образов, пользуясь которыми конкретная фантазия рисует картины, наделенные определенным эмоциональным содержанием. Они настойчиво призывают к фантазии слушателя и требуют обратного перевода драмы чувств... дабы слушатель снова, хотя бы до некоторой степени, прошел тот путь, по которому шла творческая фантазия композитора» [9: с. 313–322].

В связи с созданием Швейцером его фундаментального труда о И.С. Бахе следует упомянуть о его отношении к немецкому и французскому языкам. Он как-то сказал, что когда думает по-немецки, ощущает себя в девственном лесу, а когда по-французски — в ухоженном прекрасном парке. По своему воспитанию он был даже не «дву-язычным», а «трех-язычным». В родительском доме у них говорили, писали письма по-французски, в гимназии и университете — по-немецки, в то же время с детства в быту, в окружающей его социальной среде наряду с французским языком пользовались эльзасским диалектом. Попутно отметим, что сначала Швейцер имел подданство Германии, а с 1918 г. (в 43 года) стал гражданином Франции. Как известно, после войны 1870–1871 гг. территории слева от Рейна отошли от Франции к Германии, однако население здесь в основном продолжало говорить по-французски. В 1917–1918 гг., во время Первой мировой войны, Швейцер как немец оказался в плену у французских властей (испытыв мучительные тяготы заключенного). В результате поражения Германии в войне

этот регион, включая Страсбург, опять отошел Франции. Здесь стоит вспомнить о курьезном протесте французского правительства норвежскому правительству в связи с присуждением в 1953 г. Альберту Швейцеру Нобелевской премии мира: французы возмутились, что на грамоте о присуждении премии было написано «Немецкому ученому...».

Вернемся, однако, к сюжету «Швейцер и музыка». В те же годы, когда Швейцер работал над книгой о Бахе (1902–1908 гг.), когда он уже учился на медицинском факультете Страсбургского университета (1905–1911 гг.), он создает свои работы по органостроению. В них также дается критический анализ органного исполнительского искусства. В 1909 г. в Вене состоялся III съезд Международного музыкального общества, где впервые работала секция органостроения. В этом же году вышла разработанная Альбертом Швейцером и коллегами брошюра «Международные правила органостроения», в которой авторы, отвергнув при создании органов чисто технические достижения, требовали вернуться к изготовлению гармоничных инструментов с отличным звучанием. Так получилось, что еще до того, как доктор Швейцер приступил к главному делу своей жизни — лечению больных негров в Африке, маэстро Швейцер «лечил» старые органы всей Европы.

Когда 30-летний Альберт Швейцер круто меняет свою «линию жизни», чтобы стать врачом, он удивительным образом совмещает в своем этическом мировоззрении позицию Сократа (его этический рационализм) с позицией Иисуса (его этику любви).

О начале своей медицинской карьеры он писал: «Когда я явился к декану медицинского факультета, профессору Фехлингу, чтобы записаться в студенты, чувствовалось, что он гораздо охотнее передал бы меня своим коллегам из психиатрического отделения» [8: с. 61]. Между прочим, серьезным формальным барьером к реализации его решения изучать медицину стало то, что он к тому времени являлся приват-доцентом теологического факультета в этом же университете. Формальности были преодолены и «начались годы непрерывной борьбы с усталостью» [8: с. 61]. Сдавая комплексный экзамен по естественным наукам, так называемый «физикум», он «испытал самое тяжелое переутомление за всю... жизнь» [8: с. 65–66]. Наконец, был сдан последний экзамен по хирургии: «...я вышел из госпиталя в темноту зимнего вечера... (и) все еще не мог осознать, что страшное напряжение долгих лет учебы теперь позади. Снова и снова я убеждал себя, что все происходит наяву и я не сплю» [8: с. 67]. Хорошо известно, что профессиональное медицинское образование является очень трудоемким, но ведь одновременно он исполнял множество других обязательств (напомним, что работа над немецким изданием монографии «И.С. Бах» относится как раз к 1906–1908 годам).

Интересны суждения Швейцера, интеллектуала-гуманитария, относительно полученного им на медицинском факультете естественно-научного образования: «...изучение естественных наук дало мне гораздо больше, чем

просто увеличение знаний... Оно было для меня духовным опытом. Я все время ощущал психологическую опасность, которая таится в занятиях так называемыми гуманитарными науками: в них не существует истин, которые были бы очевидны сами по себе, зато просто мнение, если оно выражено красиво и убедительно, может быть признано истиной... Аргументация от факта никогда не может здесь добиться окончательной победы над искусно построенным суждением... Изучая химию, физику, зоологию, ботанику и физиологию, я еще яснее, чем когда-либо, понял, до какой степени оправданно и необходимо стремление к духовной истине наряду с истиной, устанавливаемой с помощью фактов» [8: с. 65].

Именно эту методологическую позицию развил Швейцер в работе над докторской диссертацией по медицине. Некоторые профессора-врачи считали, что Иисус Христос страдал паранойей, характеризующейся идеями собственного величия и преследования. Швейцер пишет: «Цель моя состояла в том, чтобы показать, что те признаки, которые можно считать исторически достоверными и о которых только и можно всерьез говорить как о психиатрических симптомах — а именно высокая самооценка Иисуса и возможные галлюцинации в момент крещения, — далеко не достаточны, чтобы утверждать о наличии у Него какого-либо психического заболевания» [8: с. 67–68].

В своей 46-страничной диссертационной работе Швейцер-врач делает предметом исследования фундаментальную проблему всей клинической психиатрии, а именно — демаркации всякого девиантного поведения и собственно психиатрической патологии. Говоря философски, речь идет, во-первых, об онтологии безумия, а во-вторых, о надежности научных критериев клинического диагноза в психиатрии. Швейцер был не только теологом, но и историком христианства, непревзойденным знатоком жизни Иисуса. Вывод диссертанта таков: «...Иисус никогда не ведет себя как человек, блуждающий в мире бредовых иллюзий. Он реагирует абсолютно нормально и на то, что Ему говорят, и на те события, которые Его касаются. Он никогда не теряет контакта с реальностью» [8: с. 68].

В книге А.А. Гусейнова «Великие моралисты» Швейцер не только в одном ряду с Сократом и Иисусом, но и с Львом Толстым. Бросается в глаза параллель — африканское местечко Ламбарене стало таким же местом паломничества, каким стала в начале XX в. Ясная Поляна Л.Н. Толстого. Толстой оказал на Швейцера большое влияние, он называл Толстого великим воспитателем человечества [6: с. 207]. Вообще, отношение Швейцера к авторитетам, классикам философии — особая тема: он критически относился к Канту, Шопенгауэру, Ницше, но особенно к Декарту, и с восхищением — к Спинозе и Гете. Что касается его двоюродного племянника Сартра (детство и юность которого прошли у него на глазах), то в плане философского мировоззрения их часто называют противоположностями. В самом деле, в сравнении с модной в середине XX в. философией экзистенциализма философское мировоззрение Швейцера представляется «старомодным» [4].

Работая над диссертацией, будущий доктор медицины одновременно готовился к отъезду в Африку, куда он и отправился вместе с женой в марте 1913 г. Местечко Ламбарене во французской колонии Габоне (на западе Африки в 40 км южнее экватора) появилось на карте в 70-е годы XIX в. — сначала здесь была американская пресвитерианская миссия, а в 90-е годы она перешла под юрисдикцию Парижского миссионерского общества. Любопытно, что Швейцер не сразу получил разрешение этого Общества на работу в Ламбарене: причиной стали его теологические воззрения, которые не признавались руководителями Общества. В итоге разрешение было дано, но с условием, что Швейцер будет заниматься исключительно врачебной деятельностью, а проповедническая деятельность ему была запрещена (позднее этот запрет был отменен). Более чем 50-летняя врачебная деятельность Альберта Швейцера сделала Ламбарене таким знаменитым, что с образованием в начале 60-х годов независимого государства Габон его правительство выпустило почтовую марку с портретом Швейцера. В последние годы его жизни Ламбарене стало (как уже говорилось ранее) местом паломничества — журналисты, писатели, политики искали встречи с Альбертом Швейцером. Одна из американских туристических компаний даже наладила авиаперелеты в Ламбарене — с посещением «доктора из джунглей».

В общей сложности он совершил около 15 поездок в Ламбарене: первая длилась более 3 лет, наиболее продолжительная была в 1938–1948 гг., т. е. длилась (с небольшими перерывами) 12 лет. Хотя в больницу приезжали и другие врачи (а также медицинские сестры), основная нагрузка по работе с больными выполнялась Швейцером лично. Это в общем-то хорошо известно, поэтому следует обратить внимание на другую сторону медицинской деятельности Швейцера — по организации, строительству медицинского дела.

Невозможно перечислить все почетные награды, звания, дипломы, которых был удостоен Альберт Швейцер: почетный доктор теологического факультета в Цюрихе, почетный доктор философского факультета Немецкого университета в Праге, кавалер высшей награды британской короны «За заслуги» (из иностранцев этой награды удостоен только он и генерал Эйзенхауэр), Нобелевская премия мира (составляющие премию 220 тыс. марок были потрачены на строительство недалеко от больницы в Ламбарене поселка для прокаженных) и т. д. и т. п. Среди этого неисчислимого количества наград есть диплом Международного общества архитекторов. Этой награды Швейцер удостоен за строительство уникальной больницы в Ламбарене. Приехав сюда в 1913 г., доктор Швейцер сразу же начал принимать больных, хотя это и пришлось делать в курятнике. Только через полгода он построил первую больницу, но работа в ней вынужденно прекратилась в связи с началом Первой мировой войны, когда французская администрация объявила супругов Швейцеров (как немцев) своими пленными. Во второй приезд Швейцера в Африку (1925–1927 гг.) больницу пришлось практически строить заново. Из эпидемиологических соображений (среди па-

циентов свирепствовала дизентерия) Швейцер перенес больницу в другое, менее заболоченное, место и поставил на сваи.

У Швейцера при стационарировании пациентов их семейные, социальные связи почти не нарушались: если в последние годы его больница вмещала уже более 600 пациентов, то вместе с сородичами, соседями больных (которые селились рядом с больницей, здесь же могли быть и собаки, другие мелкие животные) набиралось до 2000 человек. С нашей точки зрения, здесь мы имеем дело с ростками новой философии больничного дела: отчуждению человека в современных медицинских учреждениях (одна из причин — интенсивная технизация медицины) должна быть противопоставлена гуманизация больничного пространства. В полной мере идеи новой философии больничного дела реализованы в современных хосписах.

П.Г. Фрейер вспоминал, что Швейцер неоднократно говорил: африканская больница не самое главное в его жизни, важнее для него — мировоззрение [6: с. 193]. Хочется воспроизвести его этические взгляды, опираясь на тексты самого Альберта Швейцера, отражающие историю и содержание этики благоговения перед жизнью.

«Два переживания омрачают мою жизнь. Первое, понимание того, что мир представляет собой непостижимую тайну и полон страданий, второе — что я родился в период духовного упадка человечества» [8: с. 130]. «В своем багаже (первый отъезд в Африку. — *А.И.*) я вез достаточно философских произведений... Я сосредоточился на фундаментальном вопросе: как может возникнуть более живая и этическая культура... Все, что я знал об этике из философии, казалось обманчивым... “Благоговение перед жизнью”... эта элементарная этика обладает совершенно иной энергией, нежели та, которая имеет дело только с людьми... Фундаментальный факт сознания человека гласит: “Я есть жизнь, которая хочет жить среди жизней, которые хотят жить”. Мыслящий человек переживает необходимость выказывать перед всеми волями к жизни такое же благоговение перед жизнью, как и перед своей. Он переживает другие жизни в своей собственной. Добро для него состоит в том, чтобы сохранять жизнь, способствовать жизни... Зло — чтобы уничтожать жизнь, вредить жизни... Предшествующая этика была неполной, поскольку она верила в то, что может ограничиться отношением человека к человеку... Человек этичен только тогда, когда для него священна жизнь как таковая, и человеческая, и всех созданий... Но все мы, однако, подчинены загадочной и жестокой судьбе, побуждающей нас сохранять жизнь на костях других жизней, заставляющей нас постоянно быть виновными в разрушении и уничтожении жизни» [7: с. 75–80].

«И я подвержен раздвоению воли к жизни... Так, я могу преследовать мышшь, живущую в моей комнате, могу убить насекомое, гнездящееся в доме, могу уничтожить бактерии, которые подвергают мою жизнь опасности. Мое счастье строится на вреде другим людям. Как же может оправдать этика эту жестокую необходимость, которой я подвержен в результате раздвоения воли к жизни?.. Там, где я наношу вред какой-либо жизни, я должен ясно сознавать, насколько это необходимо.

Я не должен делать ничего, кроме неизбежного, — даже самого незначительного. Крестьянин, скосивший на лугу тысячи цветков для корма своей корове, не должен ради забавы сминать цветок, растущий на обочине дороги... Этика благоговения перед жизнью всегда и каждый раз по-новому полемизирует в человеке с действительностью... в какой степени он может подчиниться необходимости уничтожения или нанесения вреда жизни и в какой мере, следовательно, он может взять за все это вину на себя... Чистая совесть есть изобретение дьявола» [10: с. 314–315].

Литература

1. *Аверинцев С.С.* Христианство. Философская энциклопедия: В 5 тт. Т. 5. М.: Советская энциклопедия, 1970. С. 447–451.
2. *Берберова Н.Н.* Чайковский. История одинокой жизни. СПб.: ПЕТРО-РИФ, 1993. 238 с.
3. *Гусейнов А.А.* Великие моралисты. М.: Республика, 1995. 350 с.
4. *Левада Ю.А.* Старомодность и современность Альбера Швейцера // От Эразма Роттердамского до Бертрана Рассела (Проблемы современного буржуазного гуманизма и свободомыслия). М.: Мысль, 1969. С. 141–157.
5. *Сартр Ж.-П.* Слова / Пер. с франц. Л. Зониной и Ю. Яхниной. М.: Прогресс, 1966. 175 с.
6. *Фрайер П.Г.* Альберт Швейцер. Картина жизни / Пер. с нем. С.А. Тархановой; послеслов. В.А. Петрицкого. М.: Наука, 1984. 224 с.
7. *Швейцер А.* Возникновение учения о благоговении перед жизнью и его значение для нашей культуры / Пер. с нем. А.А. Гусейнова // Философские науки. 1993. № 1–3. С. 75–84.
8. *Швейцер А.* Жизнь и мысли / Сост., пер. с нем., послесл., примеч. и указатели А.Л. Чернявского. М.: Республика, 1996. 528 с.
9. *Швейцер А.* Иоганн Себастьян Бах / Пер. с нем. Я.С. Друскина и Х.А. Стрелкаловской. М.: КЛАССИКА XXI, 2011. 816 с.
10. *Швейцер А.* Культура и этика / Пер. с нем. Н.А. Захарченко и Г.В. Колшанского. М.: Прогресс, 1973. 343 с.

Literatura

1. *Averincev S.S.* Xristianstvo. Filozofskaya e'nciklopediya: V 5 tt. T. 5. M.: Sovetskaya e'nciklopediya, 1970. S. 447–451.
2. *Berberova N.N.* Chajkovskij. Istoriya odinokoj zhizni. SPb.: PETRO-RIF, 1993. 238 s.
3. *Gusejnov A.A.* Velikie moralisty'. M.: Respublika, 1995. 350 s.
4. *Levada Yu.A.* Staromodnost' i sovremennost' Al'bera Shvejcera // Ot E'razma Rotterdamskogo do Bertrana Rassela (Problemy' sovremennogo burzhuaznogo gumanizma i svobodomy'sliya). M.: My'sl', 1969. S. 141–157.
5. *Sartr Zh.-P.* Slova / Per. s francz. L. Zoninoj i Yu. Yaxninoj. M.: Progress, 1966. 175 s.
6. *Frajjer P.G.* Al'bert Shvejcer. Kartina zhizni / Per. s nem. S.A. Tarxanovoj; posleslov. V.A. Petriczkogo. M.: Nauka, 1984. 224 s.

7. *Shvejcer A. Vozniknovenie ucheniya o blagogovenii pered zhizn'yu i ego znachenie dlya nashej kul'tury' / Per. s nem. A.A. Gusejnova // Filosofskie nauki. 1993. № 1–3. S. 75–84.*
8. *Shvejcer A. Zhizn' i my'sli / Sost., per. s nem., poslesl., primech. i ukazateli A.L. Chernyavskogo. M.: Respublika, 1996. 528 s.*
9. *Shvejcer A. Iogann Sebast'yan Bax / Per. s nem. Ya.S. Druskina i X.A. Strekalovskoj. M.: KLASSIKA XXI, 2011. 816 s.*
10. *Shvejcer A. Kul'tura i e'tika / Per. s nem. N.A. Zaxarchenko i G.V. Kolshanskogo. M.: Progress, 1973. 343 s.*

A.J. Ivanyushkin

**Albert Schweitzer:
a Philosopher, a Musician and a Doctor
(Three Hypostasis of Genius)**

Albert Schweitzer — a unique phenomenon in the history of culture: a great philosopher, the greatest musician of the twentieth century. He spent more than fifty years as a doctor in equatorial Africa.

Key words: culture; ethics; aesthetics; theology; ecology; a genius; a philosopher; a musician; a doctor.

М.В. Маковецкая

Феноменология музыкального восприятия

В статье рассматриваются основные проблемы феноменологии музыкального восприятия, представлены взгляды представителей феноменологической эстетики (Ж.-П. Сартр, Р. Ингарден, Н. Гартман, М. Дюфрени, Э. Ансерме).

Ключевые слова: феноменология; эстетика; теория музыки; Ж.-П. Сартр; Э. Ансерме.

Феноменологическое исследование музыки исходит из первоначального утверждения о том, что музыка — это не физико-акустическое, не слуховое явление, а явление нашего сознания, интенциональный объект. Отнесение произведения искусства к сфере интенциональных объектов является специфическим для феноменологии решением вопроса об онтологическом статусе искусства.

Отдельное внимание проблеме идентичности музыкального произведения уделяет Роман Ингарден в «Исследованиях по эстетике». Вопрос об идентичности музыкального произведения можно сформулировать так: что мы вправе называть музыкальным произведением? Ведь его нельзя отождествлять ни с нотами, ни с любой иной (звуковой) фиксацией, ни с его исполнениями. Музыкальная рукопись остается всего лишь листками бумаги с чернилами, если мы не принимаем во внимание обозначающей функции нот. Но поскольку для нас эта функция является очевидной, то мы также не можем отождествлять музыкальное произведение с обозначающими знаками, но скорее с тем, что они обозначают. С другой стороны, музыкальное произведение не равно своим исполнениям и конкретизациям, возникающим в процессе слушания. Ингарден настаивает на различии исполнения и конкретизации. Конкретизация музыкального произведения — это восприятие-интерпретация его исполнения в сознании конкретного слушателя. Одно и то же исполнение может быть услышано по-разному. Таким образом, исполнение всегда является материалом для различных его конкретизаций в сознании слушателей. В разных исполнениях и в разных конкретизациях произведение остается одним и тем же. И хотя разные исполнения могут значительно отличаться друг от друга, музыкальное произведение, которое может быть зафиксировано в нотной записи, тем не менее остается некой общей схемой, ограничивающей рамки исполнения. Ингарден присваивает музыкальному произведению статус интенционального объекта. В качестве интенционального объекта музыкальное произведение существует независимо от автора или от переживаний слушателей.

«Когда они (музыкальные переживания. — М.М.) исчезают, музыкальное произведение существует и дальше» [3: с. 404]. Музыкальное произведение не сводится в своем существовании к переживанию или комплексу сознательных человеческих переживаний. Хотя оно и «не имеет самостоятельного и независимого от сознательных переживаний своего автора существования» [3: с. 427], и в этом смысле является чем-то субъективным, но не может быть сведено к психическому. Оно существует как трансцендентное его переживанию. «Само музыкальное произведение в отношении переживаний наблюдения, в котором дано нам одно из его исполнений, трансцендентно еще в более высокой степени, чем это индивидуально исполнение» [3: с. 434]. Поэтому Ингарден может говорить о квази-временном существовании музыкального произведения как целого.

Жан-Поль Сартр в работе «Воображаемое. Феноменологическая психология воображения» дает развернутую феноменологическую теорию образа. Образ есть не что иное как само образное сознание, направленное на некий интенциональный объект. Принципиально важным оказывается при этом различие образной и перцептивной установки сознания. Если перцептивному сознанию объект дан в бесконечности актуализированных и еще неактуализированных его свойств, то для образного сознания объект дан как конечный результат его деятельности по конституированию этого объекта. Иными словами, образ — результат конституирующей деятельности сознания. Эстетическое восприятие произведения искусства является не перцептивным актом, а интенциональным актом образного сознания, хотя и предполагает перцептивный акт как первооснову выстраивания образа. «Эстетический объект есть нечто ирреальное» [4: с. 309]. Эстетический объект — это объект, данный нам в образе, тогда как материей образа является само произведение искусства. «Картина должна быть понята как материальная вещь, в которой время от времени (всякий раз, когда зритель принимает образную установку) проявляется ирреальное, каковым как раз и является изображенный на картине объект» [4: с. 310]. Тот же теоретический расклад сохраняется и в отношении музыкального произведения. 7-я симфония Бетховена остается той же самой в различных ее исполнениях, ее существование вообще не привязано к ее реальному звучанию: «Она не просто находится вне времени и пространства, как например, сущности; она пребывает вне сферы реального, вне существования» [4: с. 315]. Материей (аналогом по Сартру) музыкального образа является исполнение (реальное и воспринимаемое звучание) музыкального произведения. Его существование обнаруживается в момент действия образной установки сознания.

Для Сартра объект музыкального образа — само музыкальное произведение, существующее в сфере ирреального. Таким образом, постулируя неотъемлемую предметность образа (образ всегда есть образ чего-то), Сартр не занимается вопросом нахождения объекта музыкального образа. Так, весьма логичный вопрос о том, образом чего является музыкальный образ, остается нерешенным. И тем не менее Сартр сам формулирует проблему специфики музыкальной об-

разности, говоря о том, что «музыкальный мотив не отсылает нас ни к чему иному, кроме самого себя» [4: с. 313]. Музыкальный мотив — уже есть связанная последовательность музыкальных тонов. И он действительно не отсылает вовеки себя, от изображения к изображаемому, поскольку мотив и есть уже не изображение, а изображаемое. Таким образом, в рамках исследования Сартра мы можем сделать следующие выводы: восприятие музыки, как и всякого другого искусства, происходит при включении образной установки сознания. Музыка существует как образ. Но парадокс в том, что предметом этого образа мы можем назвать не что иное, как саму музыку. Любой образ есть видение в реальной оболочке проявления ирреального образа предмета. Таким предметом для музыкального искусства будет смысловая последовательность звуков, последовательность, воспринимаемая как единое **движение**.

Теория проявления сверхчувственного эстетического значения как ирреального в реальном разрабатывается также Николаем Гартманом. Занимаясь построением онтологической теории эстетики, Н. Гартман также задается вопросом о статусе музыкального произведения. Онтологический статус произведения искусства обосновывается Гартманом через понятие проявления. В эстетическом взгляде любое явление или вещь, будь то природное явление или творение человека, предстает носителем сверхчувственного значения, проявляющегося в чувственном облике. Согласно Гартману, в музыке, как и в любом другом искусстве, сохраняется отношение проявления заднего плана (плана содержания, ирреального, сверхчувственного) через передний план (реальный, чувственный). Передним планом в музыке является ее чувственно воспринимаемое звучание. «Нужно считать за реальный слой и передний план в музыке последовательность и связь тонов» [2: с. 151]. Уже на уровне чувственного восприятия происходит первичное различение звуков. Физиологический уровень музыкального восприятия вводит прежде всего принцип качественного различия звуков, но превращение из просто звуков в звуки музыкальные (в тона) происходит не на уровне физиологического отождествления, как хотел это показать Гельмгольц, но уже на уровне рассудочного синтеза. Гартман усматривает главный аргумент наличия «сверхчувственного» заднего плана, стоящего за звучанием и проявляющегося в нем, в необходимости временного синтеза последовательности звучания, который не может осуществляться на уровне чувственного созерцания.

Последовательность музыкальных звуков, схватываемая на уровне чувственного созерцания, остается временной последовательностью звуков, не связанных музыкально. Простой временной синтез должен быть дополнен синтезом музыкальным, организующим звуковые последовательности в единое смысловое целое. И если простой временной синтез относится к деятельности чувственного созерцания, то музыкальный синтез относится к созерцанию второго порядка — к сверхчувственному созерцанию. Так, в звучании соблюдается отношение проявления значения: через звучащий передний план выражает себя план задний, план смыслового единства музыкального произведения, через которое звучание и становится музыкальным. «Постоян-

но существует «музыкально слышимое», которое существует над чувственно слышимым и которое нуждается в совсем другом синтезе воспринимающего сознания, чем может дать чисто акустическое слушание» [2: с. 152].

Французский феноменолог Микель Дюфрэнн в книге «Феноменология эстетического опыта» определяет статус бытия эстетического объекта по отношению к его созерцателю через описание специфики акта эстетического созерцания. Эстетический объект есть всегда объект воспринимаемый, но он выделяется среди других объектов, являясь для воспринимающего субъекта «квазисубъектом». Эстетический объект — это такой объект, который, в отличие от вещей мира, не отсылает в своем значении к другим вещам, но носит это значение в самом себе, являясь выражением своего собственного мира. Потому эстетический объект, не являясь субъектом, все же носит черты субъекта, черты, обнаруживаемые только в акте эстетического восприятия. «Чтобы постичь в первом приближении бытие эстетического объекта, отличая его от живого, от вещи и от привычного, мы рассмотрели его в трех различных аспектах. По своей материи, по тому, как эстетический объект дан нам в восприятии, он есть бытие чувственно-воспринимаемого. По своему смыслу, по тому, что он представляет, он есть бытие идеи. И по тому, что он выражает, он есть бытие чувства» [7: с. 188]. Акт эстетического восприятия привносит в эстетический объект неразделимость пространства и времени, заложенную в структуре трансцендентальных способностей субъекта. Музыкальное произведение как временное искусство оказывается постижимо благодаря применению особых пространственных схем, функционирующих в музыкальном восприятии. Именно музыкальные пространственные схемы (гармоническая, ритмическая и мелодическая) согласно Дюфрэнну формируют и выделяют музыкальный объект из окружающей звуковой среды. Данные схемы применимы только к музыке, невозможность их применения квалифицирует звуки как немusicalные.

Эрнест Ансерме в книге «Основания музыки в человеческом сознании» исследует феномен музыкального сознания с точки зрения феноменологии. «Акт музыкального восприятия — это факт сознания, которое придает звуковому событию точное значение; все, что может затемнить это значение, оставляется в стороне» [6: с. 323]. Некоторые теоретики видят в музыкальном слухе только механизм пассивного воздействия, воспринимающий звуковые волны с определенным набором характеристик. Примером такого взгляда на музыку может служить следующая цитата из трудов П.П. Сокальского, отечественного музыковеда XIX века. «Музыка воспроизводится только в человеке по известным законам “созвучия” и является в первый раз для слушателя только тогда, когда она возбуждает движение в его нервной системе. Но раз возбудив движение в нервных волокнах органа слуха, эти звучные волны не могут приостановить дальнейших роковых последствий: это движение передается через соединительные нервы в центральные полушария, и процесс этот происходит сам собою, помимо воли слушателя. Поэтому музыку необходимо признать не как «ничто» существующее само по себе, но как музыкальное впечатление,

то есть — как один общий сложный механизм, начинающийся движением звуковых волн от музыканта, проходящий нервы органа слуха и полушарий и разрешающийся известным впечатлением, настроением или представлением в слушателе» [5: с. 3]. Для Ансерме подобное суждение свидетельствовало бы о применении в отношении музыкального восприятия принципа физической причинности. Но музыкальный слух не является простым регистратором акустического воздействия. Музыкальный слух игнорирует все дополнительные характеристики звука кроме тех, что представляются принципиальными для самого музыкального сознания. Не слуховое сознание определено физическим явлением, а слуховое сознание само же и определяет и наделяет значением слышимое. «Собственно говоря, слух не подвергается чувственно-му воздействию со стороны звука, а воздействует сам на себя определенной нервной энергией...» [6: с. 314]. Так, чистым феноменом сознания, который невозможно причислить к явлениям физического мира, является гармония. «Гармония, воспринимаемая в одновременности, есть данное сознания; она, как и мелодический интервал, как высота звука, есть то, что мы могли бы назвать внутренним восприятием, восприятием вещи, которой не существует в мире, так как в мире существуют лишь отдельные звуки в момент их схватывания, звуки, создаваемые и передаваемые уху одновременно и с одной и той же скоростью» [6: с. 337].

По мнению Ансерме, природная особенность нашего музыкального восприятия определяется формой нашего внутреннего уха, создающего особое внутреннее пространство, в котором гармоническим созвучиям соответствуют особенности нашего воспринимающего органа. «Это орган, называющийся ушной улиткой, представляет собой обвивающийся вокруг себя канал в форме винтообразной спирали, и вот потому, что частотность звука возбуждает чувствительность улиткообразного канала на определенной высоте этого канала и относительно его оси, звук определяется слуховым сознанием по высоте» [1: с. 68]. Не звук, но слух чертит мелодию, образ которой рисуется нами в воображаемом символическом пространстве. «Именно потому, что деятельность нашего восприятия обретает пространственное положение в нашем теле, мы сами являемся пространственным сознанием: если бы наше внутреннее ухо не представляло из себя апперцептивное поле из трех измерений, в котором события принимают пространственную форму, мы не имели бы понятия о том, что мы называли звуковым пространством» [6: с. 324].

То, что мы называем высотой звука, есть способ восприятия звука, являющийся неотъемлемым следствием улиткообразной формы внутреннего уха. «Высота — это способ восприятия звука определенной частоты, присущий сознанию животного или человека: она, как и все музыкальные данные для человека, интерсубъективна» [6: с. 325]. Мы не можем говорить о том, что высота звука — это метафорическое выражение, субъективный способ восприятия звука. Пространственные определения, которые мы даем музыкальным пост-

роениям, само понятие «музыкальное пространство» являются интерсубъективными и, следовательно, неотъемлемыми характеристиками всякого музыкального опыта. Из этой же природной особенности нашего слуха возникает в процессе постепенного исторического развития музыкальная тональная система, построенная на базе логарифмических соотношений. «Это явление предполагает, что звуки, посредством которых мы можем творить музыку, отобраны таким образом, что частотные отношения, существующие между ними, и интервалы, которые эти различные отношения заставляют слух воспринимать, составляют систему логарифмов» [1: 68].

Ансерме считает тональную систему единственной системой музыкальных связей, которая присуща человеческой природе и феномену самой музыки, вытекающей из этой природы. Развитие западной музыки привело нас к тональной системе, основанной на системе логарифмов. То, что было достигнуто в результате этого развития, — это всеобщность и понятность музыкального языка. По мнению Ансерме, именно эта характеристика западной тональной музыки позволяет утверждать ценностное превосходство ее над другими музыкальными системами, существующими в наше время, и системами прошлого. «Наша тональная система является единственной, которая смогла сделать из музыки язык определенного значения и универсальной коммуникабельности» [1: с. 72]. «Наша тональная система представляет собой ту систему, к которой должна была прийти музыка, если она должна была стать языком, непосредственно понятым и понятным для всех... Но если так, то этот язык предполагает полный отказ от древних систем и невозможность возврата к ним» [1: с. 72].

Эта позиция просветительского рационализма, занимаемая Ансерме, кажется весьма обоснованной. Но при этом как следствие она существенно ограничивает пути развития музыки, отвергая атональные музыкальные течения. Это означает лишь то, что его теория во многих пунктах имеет ограниченную область применения. Однако весь музыкальный опыт, выходящий за рамки применения его теории, также в целом имеет принципы работы музыкального восприятия, схожие с теми, о которых говорит Ансерме. Феноменологическое исследование процесса музыкального восприятия приводит Ансерме к выводам, применимым не только для музыкальных тональных систем. Ансерме интересуется то, как мы слушаем музыку, то, чем собственно музыкальное сознание отличается от немusicalного слухового. Точка различия пролегает через деятельность чувства, которое является инструментом превращения слухового явления в явление музыкальное. «Наше слуховое восприятие интериоризирует слуховой феномен, но для того, чтобы эта интериоризация имела место, надо чтобы сперва сознание интериоризировало временное распределение звуков и последовательности, то есть, чтобы сознание охватило ритм, ибо, интериоризируя ритм звуков, оно одновременно интериоризирует их длительность и вместе с последней интервал, существующий между ними. Если бы феномен сознания остановился на этом, он все-таки остался бы простым слуховым феноменом. Для того чтобы он стал феноменом музыкаль-

ным, нужно, чтобы на слуховой деятельности произошла прививка другой деятельности сознания, дающей новый смысл слуховому феномену, а ею может стать только деятельность чувства, ибо умственная деятельность способна лишь констатировать слуховой феномен как таковой. Вступая в дело, деятельность чувства, эта аффективная деятельность, придает переходу тона из одного положения в другое аффективное напряжение между двумя положениями нашего собственного существования, и отсюда она придает каждому интервалу аффективное значение так же, как она дает аффективное значение всем слуховым данностям, включая ритм. Именно этот последний феномен преобразует слуховой феномен и соотносящийся с ним сонорный феномен в феномен музыкальный» [1: с. 70].

Таким образом, чувство открывает доступ к осмысленности музыкального, оно становится субстратом музыкального значения. Смысл музыкального — это аффективный смысл; музыка говорит с нами на языке аффективных напряжений и разрядок, осуществляемых в символическом воображаемом пространстве, в смене пространственных положений нашей собственной экзистенции. «Сонорное событие получит в нашем восприятии определенный аффективный смысл» [1: с. 33]. Музыкальный субъект ощущает себя самого как субъекта музыкального движения: «Положение звука становится для слухового сознания в качестве сознания себя самого, его собственной экзистенциальной позицией. Иначе говоря, слуховое сознание не может сделаться сознанием позиционным без того, чтобы быть пространственным сознанием» [6: с. 324].

Субъект музыкального восприятия занимает особое двойственное положение, обнаруживая себя и объектом музыкального воздействия (поскольку не может изменить направление музыкального движения) и субъектом музыкального движения (поскольку это движение происходит в символическом пространстве, создаваемом активностью самого субъекта). Слушая музыку, мы прежде всего испытываем воздействие и оказываемся в состоянии пассивного объекта воздействия. С другой стороны, это воздействие не имело бы над нами такой силы, если бы слушающий не был бы к тому же и активно слушающим субъектом. Музыкальный субъект имеет особую установку на музыкальное слушание, установку, которая начинает работать с первыми звуками музыки, или в обстоятельствах, которые прочитываются как свидетельствующие о ситуации слушания музыки. Таким образом, слушающий субъект занимает положение на грани пассивного и активного. Для него трудно определить: слушатель ли организует звуки в особый музыкальный порядок или звуки организуют его аффективность. Темпоральная структура нашей экзистенции существует как бы на растяжки между прошлым и будущим. «Эта двойственность сознания, через которую, у слушателя, воспринимаемое тональный путь трансформируется в путь собственной экзистенции» [6: с. 402]. Различные звуки, следующие друг за другом, воспринимаются как движение одного звука, притом восприятие мелодического движения есть восприятие собственного аффективного движения. Восприятие музыки как мелодии означает для нас появление пространственно-временного поля

воображаемого: в этом поле главными участниками событий становимся мы сами, переживая на себе самих мелодическое движение. «С одной стороны, музыка — это образ, образ, которому музыкальное сознание как сознание психическое придает аффективный смысл, с другой стороны, она есть путь нашей собственной экзистенции, отраженный в звуках, и это то, что делает ее языком человеческой аффективности» [6: с. 404].

Феноменологический подход ограничивает ряд музыкально-эстетических проблем, которые можно решить в рамках феноменологического исследования вопросами о специфике музыкального сознания, о его отличительных чертах, о структуре акта музыкального восприятия, об идентичности музыкального произведения. Музыкальное сознание превращает внутри себя слышимое звучание разрозненных звуков в единый смысловой поток, образуемый специфическими формами музыкальных связей. Основное внимание в акте музыкального восприятия уделяется фигуре слушателя, в сознании которого осуществляется музыкальный синтез. Музыка, существующая как факт сознания, как слышимое явление, лишь тогда становится музыкой, когда музыкальное сознание превращает ее слуховой образ в образ музыкальный. Это превращение задействует экзистенциальную позицию субъекта, который в отношении этого образа выступает не только как его творец, но и как его активный участник. Слушатель оказывается внутри музыкального образа как субъект музыкального движения. И звуки становятся музыкой.

Литература

1. *Ансерме Э.* Беседы о музыке. Л.: Музыка, 1976. 112 с.
2. *Гартман Н.* Эстетика. Киев: Ника – Центр, 2004. 640 с.
3. *Ингарден Р.* Исследования по эстетике. М.: Изд-во иностранной литературы, 1962. 572 с.
4. *Сартр Ж.-П.* Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. СПб.: Наука, 2002. 320 с.
5. *Сокальский П.П.* О механизме музыкальных впечатлений // Из мира искусства и науки. Вып. 1 и 2. Одесса: Типо-хромолитография Е.И. Фесенко, 1887. С. 1–25.
6. *Ansermet E.* Les fondements de la musique dans la conscience humaine et autres écrits. Robert Laffont, 2000. 1120 с.
7. *Dufrenne M.* Phenomenologie de l'expérience esthétique. Vol. 1. Presses Universitaires de France, 1992. 414 с.

Literatura

1. *Anserme E'.* Besedy' o muzy'ke. L.: Muzy'ka, 1976. 112 s.
2. *Gartman N.* E'stetika. Kiev: Nika – Centr, 2004. 640 s.
3. *Ingarden R.* Issledovaniya po e'stetike. M.: Izd-vo inostranoj literatury', 1962. 572 s.

4. *Sartr Zh.-P.* Voobrazhaemoe. Fenomenologicheskaya psixologiya voobrazheniya. SPb.: Nauka, 2002. 320 s.
5. *Sokal'skij P.P.* O mexanizme muzy'kal'ny'x vpechatlenij // Iz mira iskusstva i nauki. Vy'p. 1 i 2. Odessa: Tipo-xromo-litografiya E.I. Fesenko, 1887. S. 1–25.
6. *Ansermet E.* Les fondements de la musique dans la conscience humaine et autres ecrits. Robert Laffont, 2000. 1120 s.
7. *Dufrenne M.* Phenomenologie de l'experience esthetique. Vol. 1. Presses Universitaires de France, 1992. 414 s.

M.V. Makovetskaya

Phenomenology Of Musical Perception

The basic issues of phenomenology of musical perception are considered in the article.. The article presents the views of the followers of the phenomenological aesthetics (M-P Sartre, R. Ingarden, Hartmann, M. Dyufrenn, E. Ansermet).

Key words: phenomenology; aesthetics; music theory; M-P. Sartre; E. Ansermet.

О.Н. Побединская

**Взгляд Э.В. Ильенкова
на учение Б. Спинозы как на предмет
отдельного исследования
в философской науке**

В статье ставится задача показать, что в исследовательской среде отечественной науки ильенковское понимание учения Спинозы носит дискуссионный характер, что в свою очередь делает его объектом отдельного изучения.

Ключевые слова: позиция Ильенкова; мыслящая вещь; мыслящее тело; мышление.

В области отечественных исследований мировоззрения голландского философа-рационалиста Бенедикта Спинозы наиболее примечательной является позиция советского философа Эвальда Васильевича Ильенкова (1924–1979). Философия Спинозы уже сама по себе является тем полем, где сталкиваются мнения различных ее интерпретаторов. Взгляды же Спинозы, представленные в свете ильенковской интерпретации, стали отдельным предметом жесткой дискуссии. И если мы хотим понять, как действительно следует относиться к выводам Ильенкова, сделанным им при прочтении трудов выдающегося мыслителя, нам необходимо представлять себе всю ту ситуацию, которая сложилась в исследовательской среде в отношении диады «Спиноза – Ильенков». А сводится эта ситуация в своей основе к следующим вопросам:

Являлась ли философия Спинозы для Ильенкова только точкой для развития своих собственных мыслей, развивал ли Ильенков логику философии Спинозы, понимая, что сам Спиноза мог бы в полной мере не осознать ее и никогда не подразумевать то, что видел в его философии Ильенков?

Или Ильенков считал, что те мысли, что он развивал на основе философии Спинозы, действительно принадлежали Спинозе, и тогда мы имеем дело не с вольным (творческим) пониманием Ильенковым философии Спинозы, а с очередной ее интерпретацией, которая с точки зрения Ильенкова аутентична взглядам самого Спинозы?

Первую точку зрения защищает Л.К. Науменко, вторую — А.Д. Майданский. Кто из них прав? Осветим эти две позиции подробнее после того, как тезисно обозначим взгляд Ильенкова на учение Спинозы, изложенный в его работе «Диалектическая логика».

В ней написано, что мышление вообще, как и протяжение вообще, не существуют отдельно друг от друга — они суть два разных способа существования бесконечной природы [3: с. 29]. В свою очередь, и в человеке, через которого природа мыслит [3: с. 30] и тело которого создает, нет отдельно тела и нет отдельно души, человек — это мыслящее тело [3: с. 28], в котором мышление такое же свойство тела, как и его протяженность [3: с. 29]. Объясняя сущность связи между телом и мышлением, Ильенков приводит пример ходьбы: как «ходьба есть способ действия ног, «продуктом» которого оказывается пройденное пространство», так и мышление есть способ действия тела, продуктом которого является «пространственно-геометрически зафиксированное изменение в том или другом теле или же в его положении по отношению к другим телам» [3: с. 31]. Мышление как способ действия мыслящего тела отличается от способа движения другого тела своей универсальностью. Оно способно функционировать в соответствии с индивидуальными формами и расположением любых тел [3: с. 38]. Мышление способно к адекватному отражению мира. Адекватная идея, пишет Ильенков, — это «осознанное состояние тела, тождественное по своей форме с вещью вне тела». Он приводит пример с рукой. Когда рука описывает окружность на бумаге, то тело человека приходит в состояние, тождественное форме круга вне его тела, «в состояние активного действия по форме круга». «Рука реально описывает окружность, и осознание этого состояния (т. е. формы своего собственного действия по форме вещи) и есть адекватная идея» [3: с. 51].

Майданский утверждает, что Ильенков в «Диалектической логике» подвел свои собственные идеи под идеи голландского философа. Исследователь на основе преимущественно текстуального анализа «Этики» последнего отмечает расхождения в идеях двух философов. Приведем здесь некоторые из них.

1. У Ильенкова мышление выступает как форма движения тел, в то время как сам Спиноза позиционировал движение лишь как модус протяжения, не имеющего ничего общего ни с мышлением как таковым, ни с его модусами. И даже если объект духа — тело — движется, это еще не делает сам дух формой движения тел [4: с. 166].

2. Ильенков подменяет спинозовское понятие «мыслящая вещь» своим понятием — «мыслящее тело». Такое понятие, по словам Майданского, не только не встречается в тексте Спинозы, да и встретиться просто не может, так как под «мыслящей вещью» совершенно определенно подразумевается не тело, а дух. И здесь он приводит две противоположные по смыслу цитаты из трудов обоих авторов:

«Под идеей я разумею понятие Духа, которое Дух образует потому, что он есть вещь мыслящая» (Спиноза. Этика, II, дефиниция 3);

«Мыслит не особая душа... а самое тело человека» (Ильенков Э. Диалектическая логика. М., 1984, с. 29) [4: с. 166].

3. Ильенков выдает Спинозу за материалиста. Майданский не считает его таковым, поскольку тот не отдавал предпочтение ни духу, ни материи. В своей философии «материю (протяжение) и мышление он признавал в одинаковой мере реальными и деятельными формами бытия одной и той же субстанции» [4: с. 167]. Ильенков, а вместе с ним и материалисты, органическое тело человека с «неорганическим телом» человеческого рода, которое является частью вселенского тела (Маркс), считают субстанцией, определяющей существование духа во всех его проявлениях. Спиноза же причиной духа определял только атрибут мышления. Тело относится к атрибуту протяжения, а значит, не может определять дух [4: с. 167].

4. Майданский отмечает, что Спиноза действительно указал на прямую зависимость качества идей, приобретаемых человеческим духом, от характера предметных действий его тела: двигая то или иное внешнее тело, человек приводит свое собственное тело в состояние, общее с состоянием конкретного предмета его действия, а поскольку форма существования человеческого тела и форма внешней вещи оказываются тождественными, то, воспринимая состояние собственного тела, человек получает тем самым и верное представление о состоянии внешней вещи, ее «очищенный» деятельностью чувственный образ. Данный образ человеческий разум превращает затем в адекватную идею о причине существования вещи. Но Спиноза здесь говорит о природе вещей вообще, Ильенков же ведет речь об ориентации в пространстве и действии в соответствии с геометрией внешних тел [4: с. 168–169].

5. У Спинозы движение тела мыслящей вещи равно движению внешних тел. Это равенство способствует отражению в духе адекватных идей. Но если Спиноза лишь отчасти объясняет этим происхождение идей, допуская за духом и собственные идеи, то Ильенков все идеи сводит к движению тела [4: с. 171].

6. Критике у Майданского подвергается и известный ильенковский пример с кругом. Он утверждает, что формирование чувственного образа круга и идея о нем не тождественны друг другу. Для первого необходимо только тело, способное создавать круглую форму, а для второго необходима способность понимания, и хотя всё, что делает дух, делается им посредством тела, тело лишь создает внешний образ вещи, а вот мыслит по Спинозе все-таки дух [4: с. 172].

Из этих и других найденных противоречий Майданский делает вывод о том, что ильенковская теория мышления как о форме движения человеческого тела по контурам внешних тел никак не вытекает из философии Спинозы. Ильенков, словно Колумб, открывал одну землю, а открыл другую — свою собственную [4: с. 168]. Между тем Майданский отмечает и наличие сходств между системами двух философов, которых намного больше, но прежде чем переходить к ним, необходимо, по его мнению, совершенно четко различать философию одного философа от философии другого.

На эту критику возразил другой ученик Ильенкова Л.К. Науменко. Из его апологии видно, что сторонники ильенковской мысли признают текстовые отступления их учителя при интерпретации Спинозовских трудов, но ставят вопрос иначе: Ильенков и не пытался выстраивать свою мысль в четком соответствии с текстами Спинозы, он сознательно отходил от них, если они не были тождественны той общей логике в исследовании мышления, которая соединяла обоих мыслителей. Науменко продолжает: Ильенков не был историком философии в традиционном смысле этого слова, он был философом, а значит, не просто излагал историческую мысль, а излагал ее критически. Так же поступал и Гегель. Критический подход немецкого философа бросается в глаза, его анализ четко выявляет идейное различие и сходство в двух философских системах, а вот критика Ильенкова, если исходить из логики апологии его ученика, органична, синтетична идеям Спинозы, она как бы проникает в них и тут же корректирует в соответствии с основной идеей. И это, по мнению Науменко, не сознательная или бессознательная подмена одной философии другой, а здравый антисхоластический подход к разработке серьезной концепции. Здесь же Науменко замечает, что ильенковское «мыслящее тело» более проблематично, а следовательно, более плодотворно с точки зрения развития философской мысли, чем «мыслящий дух». Столкновение взглядов, прежде всего этих двух ученых в 2005 г. открыло полемику о «мыслящем теле», где ставится вопрос: мыслит дух или тело? [8].

В рамках этого спора Майданский, критикуя «мыслящую вещь» Ильенкова, обращается к латинскому словарю, показывая, что слово «res» (у Спинозы «res cogitans») имеет целых семнадцать значений, и на каком основании Ильенков предпочел именно первое значение «вещь», «предмет» — нечто мертвое, Майданскому не понятно. Другое дело, значение «действие», «деяние», «дело» — нечто деятельностное, а значит, живое. Отсюда Майданский выводит, что сущность всего есть деятельность: природа деятельностна, человек — это «сумма его поступков, действий», сама субстанция — это деятельность, которая проявляет себя одновременно и как мышление, и как протяжение [5].

На это Науменко замечает, что Ильенков взял хотя бы первое значение, в то время как Майданский — пятнадцатое. Чем же он обосновывает это? Только ли дело в «мертвости» или «живости» понятия? Не сам ли Майданский подправляет Спинозу под свои идеи? И если говорить о текстах, на которые постоянно ссылается Майданский, то «где у Спинозы «res» понимается и не как тело и не как душа, а как Дело?»

На эти выпады Майданский отвечает, что дело заключается не в том, на каком месте в словаре находится истинное значение слова «res», а в том, что в списке этих значений такого значения, как «тело» нет вообще, зато значений со смысловым оттенком деятельности несколько — «состояние, положение, дела, обстоятельства», «деловые отношения, дело» и, наконец, «действие, деяние, дело». Этот факт указывает на более высокую вероятность того, что

под вещь Спиноза понимал именно деятельностную сущность, а не телесную. Что же касается просьбы Науменко текстуально подтвердить, что «ges» у Спинозы — это именно дело, то Майданский эту просьбу выполняет. Но мы воздержимся приводить здесь эти цитаты, а обратим внимание на тот интересный аргумент, который Майданский приводит, чтобы подтвердить, что слово «ges» в тексте действительно имеет право быть «деятельностным»: «Как известно, Спиноза — стопроцентный детерминист: всякая вещь понимается им как «действующая причина» (*causa efficiens*) и одновременно как действие (*effectus*) некой причины» [6]. Попытка объяснить значение ключевого понятия через одно из основных положений учения если и не приводит к истине (хотя и это не исключается), то, по крайней мере, наводит на размышления.

Но вернемся к Науменко, который критикует и то, как Майданский понимает Спинозу. Так, последний, опираясь на Спинозу, заявляет, что протяжение и мышление — это два разных измерения одного и того же. Они одновременно повторяют друг друга в логике своего проявления, но никогда не пересекаются — это два не сводимые друг к другу мира. Науменко смущает эта «разность», даже не противоположность, которая могла бы предполагать хотя бы диалектическое отношение. Такая разность и человека членит на две мертвые абстракции — душу и тело [8].

Отметим, что позиция Майданского неприемлема для Науменко уже хотя бы потому, что она по своему метафизическому характеру — так как допускает идеалистический компонент — противоречит основам материалистического мировоззрения, которого придерживается Науменко; естественно, что после этого она никак не может удовлетворять всем остальным требованиям материализма. Вот и оказывается, что Майданский во всем неправ. Но если допустить, что у Спинозы действительно материя и духовное — это два разных измерения, то точка зрения Майданского оказывается не столь невероятной, и его деятельностная концепция теоретически может существовать так же, как и теория «мыслящего тела», которую защищает Науменко. Более того, «мыслящее тело» у Спинозы еще следует поискать, а затем и обосновать, а вот идея о том, что мир вещей и мир идей сосуществуют рядом, не пересекаясь, лежит на поверхности.

Майданский пишет, что ильенковская материалистическая версия происхождения мышления неверна. По Ильенкову, универсальное тело начинает мыслить через сканирование контуров любых других тел. На самом деле «...умная работа руки совершается не по готовым, природой данным, контурам внешнего мира. Рука человека активно ломает и преобразует наличные пространственные контуры в соответствии с потребностью собственного тела человека» [5]. На это Науменко считает нужным пояснить позицию Ильенкова.

1. Универсальное тело — это не ручеек, который, не имея своей формы, обнимает любые формы камней, попадающиеся на его пути, а тело, которое повторяет контуры тех тел, которые заложены в природе специально для него. Внешний мир уже содержит определенную предметность, контуры которой становятся источником для возникновения и развития мышления человека.

2. Руководствуясь контуром своей потребности, человек без учета внешних контуров, по меньшей мере, будет походить на безумца. Так, голод, который в этом случае выступает вашим контуром, заставит вас лезть в костер за печеной картошкой. Иначе все было бы, если бы внешний контур горячего костра был бы учтен, и вы бы согласно этому контуру сначала потушили огонь, а затем полезли за картошкой [8].

Продолжая высказываться в защиту Ильенкова, Науменко задается вопросом: так ли уж необходимо было Ильенкову «выпрямлять» учение Спинозы? И отвечает положительно. Спиноза сложен своими противоречиями, и эти противоречия должны быть разрешены. Попытки этого мы и находим у Ильенкова. Например, Спиноза, с одной стороны, утверждает, что атрибут — это то, что наш ум приписывает субстанции как ее сущности, с другой, — атрибут — это сущность субстанции, которая существует независимо от того, как на нее смотрит наш ум, поэтому мы и не можем познать другие атрибуты, кроме тех двух, что нам известны. Попав в капкан своего противоречия, Спиноза не пытается надуманно как-то решить его: или окончательно разделив мышление и протяжение (как делает Майданский) или свести один атрибут к другому. Он вообще, по мнению Науменко, не выдвигает никакую теорию мышления, это за него делает Ильенков, но в отличие от Майданского не через акцентуацию духа, а через акцентуацию тела, причем не только органического, но и неорганического тоже, в результате чего он и получил ту теорию, которая нами уже изложена в начале главы.

Науменко подчеркивает основную ошибку Майданского в понимании проблемы «Ильенков – Спиноза»: чисто фактический, буквальный анализ текстов обоих философов ведет к превратному осмыслению их философских учений, формальный подход искажает главную мысль содержания [8].

Заметим, что сам Майданский не только не считает свою позицию ошибочной, но и настаивает на ней. Он пишет в ответе Науменко следующее: «Понятие “вещи мыслящей”, вне всяких сомнений, — из числа “краеугольных камней” спинозовской философии. Поэтому все сказанное на эту тему должно быть прочитано как можно точнее — желательно с оригиналом в руках. Прочел, довел до сведения читателя, как обстоят дела фактически, — а дальше правь все, что умное тело тебе велит, и спорь до хрипа в мозгу. Сказав открыто, в чем вы с “фактическим” Спинозой не согласны, Вы поступили порядочно плюс даровали читателю шанс самостоятельно решить, кто из вас двоих заблудился. Ведь, может статься, “фактический” Спиноза во сто крат прямее, чем вами “выпрямленный”...» [6]. Трудно не согласиться с тем, что в этих словах есть рациональное зерно. Несколько позже в другой своей статье он напишет: «Усовершенствовать учение Спинозы о мышлении можно и нужно. Так, как это делал Выготский, потом Ильенков. Однако это не отменяет необходимости читать Спинозу *буквально* (курсив. — *Майд.*), с предельным вниманием и уважением к «фактическим» его словам» [7: с. 182–183].

Сопоставлять позиции этих двух исследователей можно долго. Спор уходит глубоко в нюансы как концепции Спинозы, так и концепции Ильенкова.

Кроме Майданского и Науменко в нем приняли участие и другие исследователи, такие как С.Н. Мареев, В.М. Межуев и др.

Даже небольшой обзор этой полемики показывает, насколько сложна для понимания может оказаться позиция Ильенкова. Обратимся и мы к его «Диалектической логике» и попробуем определить, на каком основании могли возникнуть эти две точки зрения?

Вывод о том, как советский философ относился к учению Спинозы — как к пище для ума или как к ясной материалистической концепции, — можно сделать на основании того, как он подает это учение в своей работе. Приведем следующие цитаты. Ильенков пишет о необходимости помочь читателю его книги увидеть главное в размышлениях Спинозы и «показать, какие выводы из них следуют или **могут следовать**». Он пишет, что «сделать это можно лишь одним-единственным путем. А именно: показать ту реальную проблему, в которую уперлась мысль Спинозы, **совершенно независимо от того, как он сам ее осознавал и в каких терминах выражал для себя и для других** (т. е. прояснить проблему на языке нашего, XX века), а уже затем проследить, какие действительные принципы (**опять-таки независимо от собственных формулировок Спинозы**) он кладет в основу решения проблемы» [3: с. 28].

Из этого отрывка видно, что Ильенков разделяет то, о чем в «Этике» Спиноза мог писать, и то, как «Этика» может быть понята на языке XX века. И дальнейший анализ учения Спинозы будет якобы происходить с точки зрения раскрытия того потенциала книги, о котором мог не подозревать сам автор в соответствии с философской логикой учения Спинозы, а не с мыслями самого Спинозы.

Но так ли будут анализироваться идеи Спинозы Ильенковым? Обратимся к другим его цитатам. «...Мышление и протяженность... не два особых предмета, могущие существовать отдельно, совершенно независимо один от другого, а лишь два разных и даже противоположных аспекта, под которыми выступает одно и то же, два разных способа существования, две формы проявления чего-то “третьего”». Что же это за «третье»? Реальная бесконечная природа, *отвечает Спиноза* (курсив. — *Ил.*). Именно она и простирается в пространстве, и «мыслит» [3: с. 29]. Здесь Ильенков приписывает Спинозе (а не логике его философии, как это должно было быть, если бы он следовал тому, о чем писал в отрывке, приведенном нами выше) мысль о том, что субстанция это природа, и не просто природа, а если следовать логике материализма — вечная материя. Но сам Спиноза в этом вопросе неоднозначен, так как утвердив формулу Бог – субстанция – природа, он не раскрывает в полной мере значения понятий Бог и природа и не дает четкого представления об их соотношении.

«Способность активно строить свое собственное действие по форме любого другого тела, активно согласовывать форму своего движения в пространстве с формой и расположением всех других тел *Спиноза считает* отличительным признаком мыслящего тела, специфической чертой того действия, которое называется “мышлением”, “разумом”» [3: с. 38–39]. Здесь мы имеем

оригинальное учение Ильенкова о мыслящем теле, которое не имеет никакого прямого отношения к учению Спинозы. В «Диалектической логике» советский философ последовательно излагал эту концепцию, отталкиваясь от идей голландского мыслителя.

«Чтобы понять мышление, надо понять способ бытия мыслящего тела, а не строение этого тела в его бездействующем состоянии. В этом весь смысл *позиции Спинозы*» [1: с. 29]. Если бы Ильенков действительно придерживался того, о чем писал в начале очерка о Спинозе в «Диалектической логике», т. е. точки зрения о том, что он изложит идеи, которые вытекают из учения Спинозы независимо от того, насколько сам Спиноза мог бы их осознавать, то он бы написал: не «в этом весь смысл позиции Спинозы» — ибо тогда строки «чтобы понять мышление, надо понять способ бытия мыслящего тела, а не строение этого тела в его бездействующем состоянии» должны выражать истинную позицию самого Спинозы, — а «таковы идеи, которые можно развить, исходя из философии Спинозы».

Данный текстуальный анализ показал, что Ильенков дал реальный повод к существованию двух противоположных мнений по поводу своего изложения учения Спинозы, вследствие чего истинная позиция Ильенкова оказывается трудно определяемой. Но эта вся непростая ситуация осложняется еще и тем, что, по мнению Майданского, второе посмертное издание «Диалектической логики», на основе содержания которой и возник весь этот спор, было отредактировано таким образом, что из него исчезло ключевое для понимания ильенковской философии понятие идеального, «выброшено великое множество ильенковских строк» и осуществлен подлог категорий [7: с. 177]. Все это привело к тому, что истинные взгляды советского философа были искажены. Например, у Ильенкова, пишет Майданский, никогда не было «мыслящего тела». Это становится ясным, если реанимировать к жизни понятие идеального, трактуемое Ильенковым как общественная форма активности человека [7: с. 189]. Человек с точки зрения этого понятия оказывается не просто человеком, а человеком общественным, т. е. представляющим собой некий «ансамбль общественных отношений». Труд такого человека и является субъектом мышления. В этом случае мышление становится «способом существования ансамбля общественных отношений, который идеально представлен в органическом теле» [7: с. 179]. В результате этого тело и душа оказываются инструментом трудовой деятельности общественного человека, при этом душа остается феноменом идеальным. Эта идейная позиция, по мнению Майданского, никак не вяжется с той, которая представлена в «Диалектической логике» второго издания, где тело выступает субъектом мышления (а значит, становится мыслящим телом), а мышление в свою очередь лишь свойством тел и способом их существования [7: с. 175–176, 181–182].

Другой момент, на который обращает внимание Майданский, касается размышлений псевдо-Ильенкова по поводу адекватных идей. Исследователь

считает, что в них он смешивает идеальное и материальное — идеи и «телесные образы», когда утверждает, будто тело, двигаясь по чужому контуру, таким образом создает адекватную идею [7: с. 179]. «Телесное» действие, в котором одно тело движется по контуру другого тела, не способно породить идеальную идею. В противном случае идеи могли бы создавать и животные. Но именно потому, что, четко разделяя способности, присущие мыслящей вещи, и способности, присущие немыслящей вещи, например, животному, ни сам Ильенков, ни Спиноза подобного смешения не допускают. У Ильенкова мыслящая вещь, она же личность, как, впрочем, и мышление в целом, носит идеальный характер, а значит, она создает идеи, не прибегая к телесным действиям. Спиноза по той же причине различает «приобретение идей от разного восприятия “контуров”» [7: с. 179–182].

То, что в философии Спинозы душа определяется как «идея тела», является одним из самых примечательных мест в его учении. Майданский считает, что ученики Ильенкова не увидели того, что их учитель пошел дальше Спинозы в развитии этой идеи о душе, обнаружив, что у личности (которая включает в себя не только психику, но и социальный компонент) есть не только органическое тело, но и тело культурное, созданное трудом. Именно это тело и делает человека мыслящим существом, т. е. существом, отличным от животного. Поэтому душа — мыслящая душа человека — это не просто объект материи, а объект социальной материи [7: с. 182]. Резюмирует Майданский свою критику в адрес учеников Ильенкова следующими словами: «Школа Ильенкова разлагается. Ее “соматическое” крыло сплотилось и дружно вещает от имени Ильенкова “истины”, которые Эвальд Васильевич открытым текстом отвергал и полагал безграмотными» [7: с. 183].

Итак, подведем итог критического монолога Майданского: по мнению исследователя, Ильенков все, что писал о философии Спинозы, приписывал самому Спинозе (что не соответствовало «фактическому» Спинозе), а последователи Ильенкова считают, что он развивал на основе философии Спинозы свои собственные взгляды, причем при изложении ими этих взглядов они искажают идеи Ильенкова (например, приписывают ему «мыслящее тело», которое противоречит его пониманию личности, под субъектом мышления подразумевают органическое тело, а не культурное, как считал сам Ильенков, игнорируют его теорию идеального). Т. е. Майданский выступает не только против того, как Ильенков понял Спинозу, но и против того, как поняли мнение Ильенкова о Спинозе его ученики.

Краткий обзор «взаимной критики» учеников Ильенкова позволяет наблюдать любопытную ситуацию: А.Д. Майданский считает, что Э.В. Ильенков, излагал идеи Спинозы и при этом «переврал» Спинозу. Ученики Ильенкова считают, что Ильенков развивал свои идеи на основе философии Спинозы и при этом «перевирают» Ильенкова. Нетрудно заметить, что в такой ситуации судить об истинной или хотя бы однозначной трактовке ильенковской по-

зиции весьма затруднительно. Безусловно, мнение Л.К. Науменко и его единомышленников о значимости свободного подхода к пониманию концепции того или иного философского учения оправдано. Для философии как области познания, требующей постоянной продуктивности мысли, такой подход не просто допустим, но и необходим. В этом разрезе ильенковская трактовка мысли Спинозы с творческим развитием отдельных ее сторон оказывается ценным материалом для последующего развития философской мысли как таковой. Другое дело, что необходимо четко понимать, где кончается действительная философия Спинозы и начинается ее свободная интерпретация или развитие Ильенковым. И здесь становится понятным требование Майданского следовать фактам при трактовке чужой теории. В истории философии необходимы аккуратность и дисциплина при работе не только с собственными мыслями, но и с чужими, в противном случае беспорядок и вольность неизбежно будут приводить к заблуждениям, а те в свою очередь — к ошибкам, препятствующим достижению истины. Пожалуй, это первый момент, который нужно иметь в виду, давая оценку данной полемике. С точки зрения выбора подхода при интерпретации той или иной теории и позиция Науменко, и позиция Майданского оправданы.

Второй вопрос касается позиции самого Ильенкова: что же на самом деле представляла собой эта позиция — отражение взглядов Спинозы или развитие своих собственных мыслей на основе взглядов Спинозы? Наш анализ позднего издания «Диалектической логики» показал, что обе эти взаимоисключающие точки зрения имеют место быть, следовательно, этот текст не дает нам возможности однозначно ответить на поставленный нами вопрос. Но, по свидетельству Майданского, позднее издание «Диалектической логики» отличается от первого издания, значит, у нас есть надежда на то, что ранний текст прояснит ситуацию. Сам Майданский, уличая редактора второго издания в искажении идей Ильенкова, не отказывается в своей статье «Как разлагалась мысль» от своего мнения, что Ильенков пренебрег «фактуальным» Спинозой и «слепил» своего собственного. Значит, в раннем издании, как и в позднем, существует повод к появлению точки зрения, которой придерживается Майданский. Но существует ли в нем повод к позиции, которой придерживается Науменко? Для этого нам самим придется обратиться к первому изданию «Диалектической логики». Это издание датируется 1974 г. И в нем мы находим все места, которые имеются и во втором издании¹. То есть в «Диалектической логике», опубликованной при жизни автора, позиция Ильенкова в отношении Спинозы также неоднозначна — с одной стороны, Ильенков призывает следовать не столько за мыслями самого Спинозы, сколько за потенциалом его философии [2: с. 21], с другой стороны, выдает за мысли Спинозы свои собственные идеи [2: с. 23, 34]. Таким образом, или эта проблема так и остается открытой, или, на наш взгляд, наиболее конструктивным решением

¹ При написании статьи мы пользовались третьим изданием «Диалектической логики» (2010 г.). Но это никак не влияет на содержание статьи, так как второе и третье издания идентичны.

будет принятие следующей позиции: помня о том, что Ильенков интерпретирует не «фактического» Спинозу, считать трактовку им Спинозовской философии за его взгляды, получившие свое оформление на основе анализа взглядов голландского мыслителя.

И, наконец, третий момент, который следует учитывать при оценке взглядов Ильенкова в отношении Спинозовской философии. Мы не ставим здесь задачу провести «расследование» на тему: «Какой Ильенков истинный?» — тот, который написал «Диалектическую логику» в 1974 г., или тот, которого якобы «отредактировали» в 1984 г. На данный момент для осуществления дальнейших исследовательских поисков важно совершенно четко себе представлять, что в связи со «Спинозовской» проблемой существует не «один» Ильенков, а «два» Ильенкова. И в зависимости от того, какого Ильенкова мы принимаем, будет зависеть и то, какие мысли мы «взрастим» на основе ильенковских идей. Таким образом, мы показали, что ильенковское понимание учения Спинозы является самостоятельной проблемой в исследовательской среде — феноменом, который провоцирует идейные конфликты между учеными своей неоднозначностью и сложностью. И поэтому оценка философии Ильенкова, по крайней мере, той, о которой здесь шла речь, требует осторожности и компетентности, и при изучении идей Спинозы в свете отечественной философии позицию Ильенкова следует рассматривать отдельно.

Литература

1. *Ильенков Э.В.* Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии // Диалектика — теория познания. Историко-философские очерки. М.: Политиздат, 1964. С. 21–54.
2. *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1974. 271 с.
3. *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М.: Изд-во ЛКИ, 2010. 328 с.
4. *Майданский А.Д.* Понятие мышления у Ильенкова и Спинозы // Вопросы философии. 2002. № 8. С. 163–173.
5. *Майданский А.Д.* О мыслящих вещах и жареных квадратах // URL://<http://caute.ru/am/text/rescogit.html>
6. *Майданский А.Д.* О действующем деле и протяженном местоимении // URL://<http://caute.ru/am/text/delo.html>
7. *Майданский А.Д.* Как разлагалась мысль // Логос. 2009. № 1. С. 175–183.
8. *Науменко Л.К.* О «мыслящем теле», «действующем теле», о квадратных квадратах и квадратах жареных // URL://<http://www.sozialismus.ru/это-мы/л-к-науменко/>

Literatura

1. *Il'enkov E'.V.* Vopros o tozhdestve my'shleniya i by'tiya v domarksistskoj filosofii // Dialektika — teoriya poznaniya. Istoriko-filosofskie ocherki. M.: Politizdat, 1964. S. 21–54.

2. *Il'enkov E'.V.* Dialekticheskaya logika. Ocherki istorii i teorii. M.: Politizdat, 1974. 271 s.
3. *Il'enkov E'.V.* Dialekticheskaya logika. Ocherki istorii i teorii. M.: Izd-vo LKI, 2010. 328 s.
4. *Majdanskij A.D.* Ponyatie my'shleniya u Il'enkova i Spinozy' // Voprosy' filosofii. 2002. № 8. S. 163–173.
5. *Majdanskij A.D.* O my'slyashhix veshhax i zharen'y'x kvadratax // URL://<http://caute.ru/am/text/rescogit.html>
6. *Majdanskij A.D.* O dejstvuyushhem dele i protyazhennom mestoimenii // URL://<http://caute.ru/am/text/delo.html>
7. *Majdanskij A.D.* Kak razlagalas' my'sl' // Logos. 2009. № 1. S. 175–183.
8. *Naumenko L.K.* O «my'slyashhem tele», «dejstvuyushhem tele», o kvadratny'x kvadratax i kvadratax zharen'y'x // URL://<http://www.sozialismus.ru/ehto-my/l-k-naumenko/>

O.N. Pobedinskaya

**View of E.V. Ilyenkov on the Teachings of Spinoza|
as the Subject of a Separate Study in Philosophy**

The main point of the article is to show that Ilyenkov's understanding of Spinoza theory has controversial nature in the national science research environment, which makes it the object of a separate study.

Key words: position of Ilyenkov; thinking thing; thinking body; thinking.

Н.А. Шлемова

Философия как самопознание. Плотин

В статье раскрываются особенности философии Плотина как философии созерцания, самопознания и духовного опыта. Дается общая характеристика неоплатонической доктрины.

Ключевые слова: ноус; дух; душа; самопознание; путь восхождения.

Обаяние философии Плотина остается непреходящим. Его эстетическая метафизика актуальна и по сей день, как интеллектуальный иммунитет от профанации нашей российской патриархально-авторитарной действительности с ее мракобесной ментальностью.

Плотин родился в 204 г. в Египте (видимо — в Ликополе), в 28 лет оказался в Александрии, 11 лет учился у Аммония Саккаса, считавшегося основателем неоплатонизма, который был для него тем же, что Сократ для Платона, в 244 г. прибыл в Рим, где и прожил до своей смерти в 269/270 г. Единственное его изображение, дошедшее до нас, было сделано скульптором по памяти. Образование Плотин получил классическое для того времени.

До 49 лет Плотин ничего не писал, но, создав свою школу, по просьбе учеников стал записывать свои беседы в форме трактатов. Труды мистика и метафизика Плотина — 54 философских сочинения, собранные его учеником Порфирием под общим названием «Эннеады» (девятерицы), дошли до нас в редакции Порфирия, который разделил их на шесть «девяток». Вот как он сам говорит: «... первая эннеада заключает сочинения преимущественно этические. Вторая эннеада, напротив, посвящена предметам физическим и объемлет то, что относится к космосу... Третья эннеада, также посвященная космосу, обнимает смежные с нею предметы рассмотрения. ... После книг о космосе четвертая эннеада охватывает книги о Душе... следующая за ней пятая — об Уме, причем каждая книга здесь касается и того, что выше Ума, и того ума, который в душе, и наконец, идей... Остальные книги составили шестую эннеаду, образующую отдельный сборник» [2: с. 475–476]. Порядок эннеад указывает на *путь восхождения*, который Плотин предлагает своим последователям. Человеческая душа должна вспомнить о своем подлинном истоке, о занебесной отчизне. Хотя это воспоминание приходит сразу, подобно откровению, оно еще не может быть условием спасения и перерождения. Необходима кропотливая работа по самопознанию и очищению от всего излишнего, привнесенного чуждыми душе формами бытия (телом, социальными мнениями, привычками). А это и есть восхождение, упорное и непростое, — к началу, являющемуся причиной и

смыслом всего сущего, более того, божественной бездной, которую душа может обнаружить, лишь обратившись к себе.

Прежде всего здесь возникает этический вопрос о начале философии. После Сократа она стала отождествляться с самопознанием и выступать как высшая форма «заботы о себе», т. е. врачевания собственной природы, которое позволяло не просто избавиться от моральных травм или заблуждений, но и открыть некие мистические стороны души. Таким образом, этическая философия в античном мире была не просто средством сформировать портрет идеального человека («мужа благого», как у стоиков), но почти религиозным призывом обратиться к себе, кардинально изменить свою жизнь.

Плотин, по свидетельству Порфирия, не перечитывал написанное, целиком был занят только смыслом сказанного, основанного на созерцании-интуиции, этой высшей способности подлинного ума. Еще задолго до Лакана Плотин понимал основную силу слова: не доносить информацию, но погружать в пространство переживания.

Последние трактаты Плотина как бы констатируют: мир куда больше, чем он видится человеку; за чувственно воспринимаемым стоит умопостигаемое; всем правит Благо, и если мы не способны увидеть благо в своей жизни, значит, нужно «отделять душу от тела», собирать ее в себе самой, терпеливо ждать неизбежной смерти, которая для философа является не злом, но избавлением... Неоплатоническую доктрину описать можно в следующих пунктах.

1. Тема начала. Плотин был первым, кто поставил своеобразный «метафизический эксперимент». Он задался вопросом: как можно помыслить абсолютно трансцендентное условие бытия и знания полноправным и деятельным началом всего? В результате сложилась концепция Единого, понимаемого и как трансцендентное начало, и как Благо, таинственным образом порождающее и заботящееся обо всем, пронизывая сущее своим присутствием, и как принцип единства любого из существующих, своего рода мистический след Первоначала.

2. Постановка вопроса об уме как сущем, о предметном содержании ума, источнике последнего и о границах знания.

3. Понимание платоновского «Парменида» как описание различных модусов сущего.

4. Понимание языка Платона как священного, демиургического и даже теургического.

5. Острая постановка вопроса об отношении души частной к всеобщей Душе. Концепция Плотина: частная душа — «энергия» всеобщей Души.

Учение Плотина, как и его учителя, строится на базе мистериального, личностного опыта. Оба убеждены в присутствии высшего начала. Учение Плотина также следует излагать «сверху вниз», т. е. от природы Абсолюта и форм его творческой деятельности — к различным уровням сущего.

Центральная тема текстов Плотина — Единое. В сущности, Единое в равной мере является и объектом и субъектом познания. Попросту говоря, бытийный, жизненный, познавательный опыт, который имеет человек или любое живое существо, содержится внутри присутствия Единого, причем даже наше

«я» является не неким атомом-субстанцией, но структурой (комплексом), возникающей в рамках данного опыта. Поскольку Единое не есть ни умпостигаемое бытие, ни сам ум, ни душа, ни тело, это означает, что оно превосходит все, что мы знаем или можем знать. Как создающее все сущее, оно является Благом, как то, о чем возможны лишь апофатические высказывания (вывод о непознаваемости Бога) — Единым. Впрочем, Плотин оговаривается, что «Благо» и «Единое» на самом деле являются одним именем, которое нам, привыкшим к множественности сущего, кажется двумя.

Единое превосходит бытие, мышление, знание, время и даже вечность. Оно не имеет сущности, но содержит в себе все сущее («как прозрачность в свете»). На самом деле постижение Единого возможно лишь, когда мы перестаем «спешить к другим началам», не смешиваем его ни с чем, достигаем высшей концентрации и молчания разума. В этом случае оно само раскрывается для нас, показывая источник харизмы, пронизывающей мир (для Плотина «харизма» — одновременно и благодать, и грация, прелесть мира, пронизанного лучами Блага. Та самая прелесть, которую могут увидеть лишь великие философы и подвижники).

Таким образом, метафизика Плотина начинается со Святой Троицы: первоединый, разум (нус) = дух и душа. Истечение бытия из Единого зафиксировано в исследовательской литературе как принцип эманации. Для нас возможно познать божественный разум, который мы забываем по собственной воле. Чтобы познать божественный разум, мы должны изучить собственную душу, когда она наиболее богоподобна: мы должны отрешиться от тела и от той части души, которая формирует тело, и от «чувств с желаниями и импульсами и всеми подобными тщетными чаяниями», — и то, что после этого останется, и есть образ божественного интеллекта.

Когда мы «божественно приобщены и вдохновлены», мы видим не только нус, но также и первоединого. Когда мы, таким образом, находимся в контакте с божественным, мы не можем рассуждать или выражать виденное в словах, это приходит позже. «В момент прикосновения нет сил делать какие-нибудь утверждения; нет удовлетворения: размышление, по-видимому, приходит позднее. Мы можем знать, что у нас было видение, когда душа внезапно узревает свет. Этот свет от высшего и есть высшее; мы можем верить в присутствие, когда, подобно тому, как другой Бог призывает некоторого человека, Он приносит свет: свет есть доказательство пришествия. Таким образом, душа остается неосвещенной без этого видения; освещенная, она обретает то, что ищет. И истинная цель, стоящая перед душой, в том и заключается, чтобы вобрать этот свет, видеть высшее посредством высшего, а не через свет какого-то другого принципа — видеть высшее через простое видение; ведь то, как освещается душа, подобно тому, как через солнечный свет мы видим само солнце. Но как этого достигнуть? Отложи все» [1].

Переживание экстаза (нахождение вне собственного тела) часто бывало у Плотина: «Много раз это случалось: выступив из тела в себя; становясь внешним всем другим вещам и сосредоточенным в себе; созерцал чудесную красоту; и затем — больше, чем когда-либо, уверенный в общении с высочайшим порядком; ведя благороднейшую жизнь, приобретая идентичность с бо-

жеством; находясь внутри него благодаря приобщению к этой активности, покоясь надо всем в умопостигаемом, — что меньше, чем высшее; и все же наступает момент нисхождения из интеллекта к рассуждению, и после этого сопребывания в божественном я спрашиваю себя, как случилось, что я могу теперь нисходить, и как могла душа войти в мое тело, — душа, которая даже внутри тела есть высшее, как она себя показала» [1].

Душа хотя и ниже, чем *нус*, есть творец всего живого: она создала Солнце, и Луну, и звезды, и весь видимый мир. Она — отпрыск божественного интеллекта. Она — двоица: есть внутренняя душа, настойчиво стремящаяся к *нусу*, и другая, которая обращена вовне. Последняя связывается с нисходящим движением, в котором душа порождает свой образ, а он и есть природа и мир чувств. Стоики отождествляли природу с Богом, но Плотин рассматривает ее как низшую сферу, как эманацию души — души, когда она забывает смотреть вверх на *нус*.

Материя пассивна, она не могла создать себя сама, материя не могла бы существовать, если бы душа не создала ее, и, если бы душа не существовала, материя исчезла бы в одно мгновение. Душа не материальна и не форма материального тела, но сущность, а сущность вечна.

За исключением редких людей в редкие моменты, душа остается прикованной к телу. «Тело затемняет истину, но там все выглядит ясно и раздельно» [1].

В мистицизме Плотина нет ничего мрачного или враждебного Красоте. В его трактате об интеллектуальной красоте [1] говорится следующее: «Все боги блаженны и прекрасны красотой, невыразимой нашими словами. Что делает их таковыми? Разум, и особенно разум, проявляющийся у них (божественное солнце и звезды) для видимого... Жизнь прекрасна там; и этим божественным существам истина есть и мать и кормилица, питание и существование, и видят они все не как процесс, а как подлинное бытие, и видят себя во всем; потому что все прозрачно, нет темноты и нет противоречия; каждое существо ясно для другого, в глубину и в ширину: свет проходит сквозь свет. И каждое из них содержит внутри себя все — и в то же время видит все в каждом другом, так что повсюду есть все, и все есть все и каждое все, бесконечная череда возвышенного. Каждое из них велико, и малое велико; солнце Там объемлет все звезды, и каждая звезда в свою очередь объемлет звезды и солнце. И хотя некоторые формы бытия доминируют в каждом существе, все они отражаются друг в друге».

Философия Плотина имела тот недостаток, по мнению Б. Рассела, что она поощряла людей смотреть скорее внутрь себя, чем на внешний мир: когда мы смотрим внутрь, мы видим *нус*, который божествен, а когда мы смотрим вовне, мы видим несовершенство чувственного мира. Но я так не считаю, философия Плотина, на мой взгляд, — методология самопознания и через самопознание выход в ноуменальную реальность, ментальное творчество из источника Души.

Философия Плотина одновременно и конец и начало: конец того, что касается греков, и начало того, что касается христианства. Вместе с тем неоплатонизм, признанным основателем которого является Плотин, некоторым образом есть идеальная религия, в которой религиозное целиком совпадает с философским, а философское — с религиозным. Поэтому неоплатонизм

не нуждается ни в откровениях, ни в пророках, ни в священных писаниях. Это самодостаточная философия, рожденная мистическим опытом.

На наш взгляд, подлинная философия вообще может существовать только в поэтическом модусе, а никак не в дискурсе. Метафизика принципиально внедискурсивна, ибо духовна.

Литература

1. *Плотин*. Эннеады: В 7 тт. / Пер. с древнегреч. Т.Г. Сидаша. Т. 3. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. 480 с.

2. *Порфирий*. Жизнь Плотина / Пер. М.Л. Гаспарова // Жизнь Пифагора; Жизнь Плотина / Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. 462–476 с.

Literatura

1. *Plotin*. Ehnneady: V 7 tt. / Per. s drevnegrech. T.G. Sidasha. T. 3. SPb.: Izd-vo Olega Abyshko, 2005. 480 s.

2. *Porfirij*. Zhizn' Plotina / Per. M.L. Gasparova // Zhizn' Pifagora; Zhizn' Plotina / Diogen Laehrtskij. O zhizni, uchenijakh i izrechenijakh znamenitykh filosofov. M.: Mysl', 1979. 462–476 s.

Приложение

Наталья Шлемова

ПЛАТОНИЧЕСКИЕ ВАРИАЦИИ

В ту зиму путь души кончался на Земле. Зима же не кончалась там. Шел мокрый снег и память остужал, осколки от бывшего заметал.

И вопреки прозреньям Парменида, наш мир давно уж стал движением в небытии. Так, в чувственном сем мираже мы отражаем тени, идеи потеряв вещей, забыв причастность и присутствие, скользя сквозь дебри ложных мнений. Мир сам по себе, а наши представления о нем отдельно от него.

Но окунаешь ум души в мир эйдосов — истинно сущего бытия, дабы спастись от миража небытия: материи. Мы пленники теней, пляшущих в тупике. Но знание живое — в припоминании душой виденного в потусторонней жизни, на плане бестелесного подлинного бытия. Душа же наша плоть от плоти источник подлинного бытия, вечно живой огонь разумного космоса.

Душа же наша — гармония золотая, сияние Вселенной, блаженство Света люющегося — сквозь мрак формы, пробуждение. И имя ей — Любовь, но безусловная и не животная. Мелодия Вечности — Душа. Покой вершины Блага. А дальше, она восходит в сердце Разума Вселенной и исчезает в нем.

Но окунаешь ум души в мир эйдосов, и время быть перестает, пространство исчезает вовсе... есть лишь полет, целительная Пустота цветет и наполняет неизменным Смыслом.

N.A. Shlemova

Philosophy as Self-Knowledge. Plotinus

The article describes the features of the philosophy of Plotinus as a philosophy of contemplation, self-knowledge and spiritual experience. The general characteristic of Platonic doctrine is given in the article

Key words: nous; spirit; soul; self; the path of ascension.

**АВТОРЫ «ВЕСТНИКА МГПУ»,
2012, № 2 (6)**

Бессонов Борис Николаевич — заведующий общеуниверситетской кафедры философии МГПУ, профессор, доктор философских наук.

Волобуев Виктор Алексеевич — доктор философских наук, профессор общеуниверситетской кафедры философии МГПУ.

Иванюшкин Александр Яковлевич — доктор философских наук, кандидат медицинских наук, профессор общеуниверситетской кафедры философии МГПУ.

Исаичева Евгения Ивановна — аспирант ОУК философии МГПУ.

Кондратьев Виктор Михайлович — кандидат философских наук, доцент ОУК кафедры философии.

Маковецкая Мария Владимировна — аспирант философского факультета СПбГУ.

Моругина Татьяна Павловна — соискатель кафедры пения и хорового дирижирования Московского городского педагогического университета.

Петрова Галина Николаевна — кандидат философских наук, доцент кафедры теоретической и социальной философии СГУ.

Побединская Ольга Николаевна — аспирант ОУК философии.

Сахроков Владимир Асланукович — кандидат философских наук, доцент кафедры английской филологии РГСУ.

Туйцын Юрий Владимирович — доцент общеуниверситетской кафедры философии МГПУ, кандидат философских наук.

Францева-Дозорова Елена Николаевна — кандидат философских наук, доцент кафедры фортепьяно Института военного дирижирования.

Черненькая Светлана Васильевна — доцент общеуниверситетской кафедры философии МГПУ, кандидат философских наук.

Черткова Нина Евгеньевна — кандидат педагогических наук, докторант кафедры философии МГПУ.

Шкудунова Юлия Владимировна — кандидат философских наук, доцент кафедры «Менеджмент, маркетинг и коммерция» Омского государственного университета путей сообщения.

Шлемова Наталья Анатольевна — доцент общеуниверситетской кафедры философии МГПУ, кандидат философских наук.

E-mail: Philos-mgpu@mail.ru

«МСТТУ Vestnik» / Authors,
series «Philosophical Sciences», 2012, № 2 (6)

Bessonov Boris Nikolaevich — Doctor of Philosophy, full professor, head of the all-university department of Philosophy of Moscow City Teachers Training University.

Volobuev Viktor Alekseevich — Doctor of Philosophy, full professor all-university department of Philosophy of Moscow City Teachers Training University.

Ivanyushkin Aleksandr Yakovlevich — Doctor of Philosophy, candidate of medical science, full professor of the all-university department of Philosophy of Moscow City Teachers Training University.

Isaicheva Evgenija Ivanovna — Postgraduate of the all-university department of Philosophy of Moscow City Teachers Training University.

Kondratev Viktor Mihajlovich — PhD in Philosophy, docent, associate professor of all-university department of Philosophy of Moscow City Teachers Training University.

Makoveckaja Marija Vladimirovna — Postgraduate of philosophy faculty of Saint Petersburg State University.

Morugina Tatyana Pavlovna — Postgraduate of singing and choral conducting department of Moscow City Teachers Training University.

Petrova Galina Nikolaevna — PhD in Philosophy, docent, associate professor of department of Theoretical and Social Philosophy of SGU.

Pobedinskaja Olga Nikolaevna — Postgraduate of the all-university department of Philosophy.

Sahrokov Vladimir Aslanukovich — PhD in Philosophy, docent, associate professor of English Philology department of Russian State Social University.

Tujcyn Jurij Vladimirovich — PhD in Philosophy, docent, associate professor of all-university Department of Philosophy of Moscow City Teachers Training University.

Franceva-Dozorova Elena Nikolaevna — PhD in Philosophy, docent, associate professor of Piano department of Institute of Military conducting.

Chernenkaya Svetlana Vasilevna — Ph.D. in Philosophy, docent of the all-university Department of Philosophy of Moscow City Teachers Training University.

Chertkova Nina Evgenjevna — PhD in Pedagogics, postgraduate of all-university Department of Philosophy of Moscow City Teachers Training University.

Shkudunova Julija Vladimirovna — Ph.D. in Philosophy, docent of all-university Department of Philosophy of Moscow City Teachers Training University.

Shlemova Natalija Anatolievna — Ph.D. in Philosophy, docent of the all-university Department of Philosophy of Moscow City Teachers Training University.

Требования к оформлению статей

Уважаемые авторы!

В нашем журнале публикуются как оригинальные, так и обзорные статьи по философским наукам.

Журнал адресован научно-педагогическим работникам, педагогам высших и средних учебных заведений, учителям школ, аспирантам, соискателям ученой степени и студентам — всем, кто интересуется вопросами философского осмысления истории человечества и цивилизации, современной жизни общества, сущности человека в свете его творческой деятельности, проблемами устойчивого развития мира в эпоху глобализации и экологического кризиса, участия человека в судьбе планеты.

Редакция просит Вас при подготовке материалов, предназначенных для публикации в «Вестнике», руководствоваться требованиями Редакционно-издательского совета МГПУ к оформлению научной литературы.

1. Шрифт Times New Roman, 14 кегль, межстрочный интервал 1,5, поля: верхнее, нижнее и левое — по 20 мм, правое 10 мм. Объем статьи, включая список литературы и постраничные сноски, не должен превышать 18–20 тыс. печатных знаков (0,4–0,5 а.л.). Рисунки должны выполняться в графических редакторах. Графики, схемы, таблицы нельзя сканировать.

2. Инициалы и фамилия автора набираются полужирным шрифтом в начале статьи слева, заголовок — посередине полужирным шрифтом.

3. В начале статьи после названия помещаются аннотация на русском языке (не более 500 печатных знаков) и ключевые слова и словосочетания (не более 5), разделяют их точкой с запятой.

4. Статья снабжается затекстовыми ссылками, оформленными в соответствии с требованиями ГОСТ 7.05–2008 «Библиографическая ссылка» на русском и английском языках.

5. Ссылки на издания из пристатейного списка, в том числе на интернет-ресурсы и архивные документы, даются в тексте в квадратных скобках: [3: с. 147], по образцам, приведенным в ГОСТ Р 7.0.5 – 2008 «Библиографическая ссылка».

6. В конце статьи (после списка литературы) указываются название статьи, автор, аннотация (Resume) и ключевые слова (Keywords) на английском языке.

7. Рукопись подается в редакцию журнала в установленные сроки на электронном и бумажном носителях.

8. К рукописи прилагаются сведения об авторе (ФИО, ученая степень, звание, должность, место работы, электронный или почтовый адрес для контактов) на русском и английском языках.

9. В случае несоблюдения какого-либо из перечисленных требований автор обязан внести необходимые изменения в рукопись в пределах срока, установленного для ее доработки.

Более подробно о требованиях к оформлению рукописи можно узнать на сайте www.mgpi.ru в разделе «Документы» издательского отдела Научно-информационного издательского центра МГПУ.

Плата с аспирантов за публикацию рукописей не взимается.

По вопросам публикации статей в журнале «Вестник МГПУ», серия «Философские науки» обращаться к составителю, заместителю главного редактора *Бирич Инне Алексеев-не*. Телефон редакции (499) 181-66-29. E-mail: philos-mgpi@mail.ru.

Вестник МГПУ
Журнал Московского городского педагогического университета
Серия «Философские науки»
№ 2 (6), 2012

Главный редактор:
доктор философских наук, профессор ***Б.Н. Бессонов***

Свидетельство о регистрации средства массовой информации:
ПИ № 77-5797 от 20 ноября 2000 г.

Главный редактор выпуска:
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник *Т.П. Веденева*
Редактор:
В.П. Бармин
Корректор:
Л.Г. Овчинникова
Техническое редактирование и верстка:
О.Г. Арефьева

Адрес Научно-информационного издательского центра ГБОУ ВПО МГПУ:
129226, Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, д. 4.
Телефон: 8-499-181-50-36. E-mail: Vestnik@mgpu.ru

Подписано в печать: 03.12.2012 г. Формат 70×108 1/16.
Бумага офсетная.
Объем: 9,5 усл. печ. л. Тираж 1000 экз.