

ВЕСТНИК

**МОСКОВСКОГО ГОРОДСКОГО
ПЕДАГОГИЧЕСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА**

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

**СЕРИЯ
«ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ»**

№ 3 (15)

**Издается с 2009 года
Выходит 4 раза в год**

**Москва
2015**

VESTNIK

**MOSCOW CITY
TEACHERS' TRAINING
UNIVERSITY**

SCIENTIFIC JOURNAL

**SERIES
PHILOSOPHICAL SCIENCES**

№ 3 (15)

**Published since 2009
Quarterly**

**Moscow
2015**

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Реморенко И.М.
председатель

ректор ГБОУ ВО МГПУ,
кандидат педагогических наук, доцент,
почетный работник общего образования
Российской Федерации

Рябов В.В.
заместитель председателя

президент ГБОУ ВО МГПУ,
доктор исторических наук, профессор,
член-корреспондент РАО

Геворкян Е.Н.
заместитель председателя

первый проректор ГБОУ ВО МГПУ,
доктор экономических наук, профессор,
академик РАО

Агранат Д.Л.

проректор по учебной работе ГБОУ ВО МГПУ,
доктор социологических наук, доцент

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Бессонов Б.Н.
главный редактор

заведующий общеуниверситетской кафедрой философии
и религиоведения Института гуманитарных наук
ГБОУ ВО МГПУ, доктор философских наук, профессор

Бирич И.А.
заместитель главного редактора

профессор общеуниверситетской кафедры философии
и религиоведения Института гуманитарных наук
ГБОУ ВО МГПУ, доктор философских наук, профессор

Жукоцкая А.В.

профессор общеуниверситетской кафедры философии
и религиоведения Института гуманитарных наук
ГБОУ ВО МГПУ, доктор философских наук, профессор

Чёрненькая С.В.
ответственный секретарь

доцент общеуниверситетской кафедры философии
и религиоведения Института гуманитарных наук
ГБОУ ВО МГПУ, кандидат философских наук, доцент

Черезов А.Е.

профессор общеуниверситетской кафедры философии
и религиоведения Института гуманитарных наук
ГБОУ ВО МГПУ, доктор философских наук, профессор

Чесноков Г.Д.

профессор общеуниверситетской кафедры философии
и религиоведения Института гуманитарных наук
ГБОУ ВО МГПУ, доктор философских наук, профессор

Мамедова Н.М.

профессор кафедры философии Российского
экономического университета им. Г.В. Плеханова,
доктор философских наук, доцент

Ксенофонтов В.Н.

профессор общеакадемической кафедры философии
и социально-экономических дисциплин Московского
государственного юридического университета
им. О.Е. Кутафина, 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 ВО МГПУ, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

Слово главного редактора

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

История идей и современность

<i>Кучеренко А.В.</i> Соотношение чувственного и рационального на уровне априорных форм в учении И. Канта	10
<i>Чеснокова М.Г.</i> «Забота о себе» в экзистенциальной философии С. Кьеркегора: между античностью и христианством	18
<i>Черныш А.М.</i> К.Н. Леонтьев как теоретик национальной русской самобытности.....	26

Общество: ценности и смыслы

<i>Андрамонов Д.К.</i> Конформизм и нонконформизм в различных социально-политических контекстах: к анализу проблемы	35
---	----

Философия науки

<i>Иванюшкин А.Я.</i> Социокультурный контекст признания новой концепции смерти («смерть мозга»).....	41
---	----

Философия культуры

<i>Чагинский А.А.</i> О понятии «миф» в русской философии XIX века.....	51
<i>Ефимова Л.Н.</i> Философское осмысление библейского мифа о грехопадении в романе К. Льюиса «Переландра».....	60

Методология эстетики

- Шиповская Л.П.* Социально-философские аспекты музыкальной культуры и ее связь с логикой 69
- Побединская О.Н.* Проблема идеального и онтогносеология в философии М.А. Лифшица 75
- Фомин К.А.* Трансформация концепции традиции в эстетике постструктурализма (Ю. Кристева, Р. Барт)..... 84

Рецензии

- Бирич И.А.* Новые книги по русскому космизму 97

**Авторы «Вестника МГПУ», серия «Философские науки»,
2015, № 3 (15).....**

101

- Требования к оформлению статей.....** 103

CONTENTS

The Word of Editor-in-Chief

The Issues of Vestnik	8
-----------------------------	---

The History of Ideas and the Present Time

<i>Kucherenko A.V.</i> Ratio of Sensual and Rational at the Level of Aprioristic Forms in I.Kant's teaching	10
<i>Chesnokova M.G.</i> "Self-Care" in S. Kierkegaard's Existential Philosophy: between Antiquity and Christianity	18
<i>Chernysh A.M.</i> K.N. Leontiev as a Theorist of National Russian Identity	26

Society: Values and Meaning

<i>Andramonov D.K.</i> Conformism and Non-conformism in Different Socio-political Contexts: to the Analysis of the Problem	35
--	----

Philosophy of Science

<i>Ivanyushkin A.Ya.</i> Socio-cultural Context of the Recognition of a New Concept of Death ("Brain Death").....	41
--	----

Philosophy of Culture

- Chaginskiy A.A.* On the Concept of “Myth” in Russian Philosophy of 19th Century 51
- Efimova L.N.* The Philosophical Interpretation of the Biblical Myth of the Fall in the C.S. Lewis’ Novel “Perelandra” 60

Methodology of Aesthetics

- Shipovskaya L.P.* Social and Philosophical Aspects of Musical Culture and Its Relationship with the Logic..... 69
- Pobedinskaya O.N.* The Problem of the Ideal and Ontognoseology in M.A. Lifshitz’s Philosophy 75
- Fomin K.A.* The Transformation of the Concept of Tradition in the Aesthetics of Post-structuralism (J. Kristeva, R. Barthes)..... 84

Reviews

- Birich I.A.* New books on Russian cosmism 97

- «MCTTU Vestnik» / Authors, Series «Philosophical Sciences»,
2015, № 3 (15) 101

- Style Sheet..... 103

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

ЗАДАЧИ НОМЕРА

В данном номере журнала пять разделов: «История идей и современность», «Общество: ценности и смыслы», «Философия науки», «Философия культуры», «Методология эстетики».

В первом разделе «История идей и современность» публикуется статья А.В. Кучеренко, в которой автор рассматривает кантовскую проблему взаимосвязи чистого разума, категорий рассудка и способность суждения с созерцаниями в пространстве и времени. В статье М.Г. Чесноковой анализируется концепция С. Кьеркегора «заботы о себе» как пути самосознания и обретения своего «Я», базирующейся на специфическим образом связанных традициях античности и христианства. А.М. Черныш освещает взгляды видного отечественного мыслителя консервативного направления К.Н. Леонтьева на историю русского народа, формирования его характера, на взаимоотношения России с Западом и Востоком.

В разделе «Общество: ценности и смыслы» Д.К. Андромонов в своей статье анализирует конформизм и постконформизм в условиях тоталитарного и либерально-демократического

режимов, а также в современном, постоянно усложняющемся обществе.

В разделе «Философия науки» профессор А.Я. Иванюшкин свою статью посвящает одной из центральных проблем биоэтики — философскому обоснованию новой дефиниции смерти человека. На эту статью нужно обратить особое внимание. Применение современных реанимационных технологий в медицине иногда приводит к тому, что у больного, находящегося на аппаратном дыхании, ещё спонтанно бьётся сердце, но при этом погибает весь головной мозг. Так как центр дыхания находится в продолговатом мозгу, у человека в таком состоянии необратимо отсутствует самостоятельное дыхание. Вот уже 40 лет в различных развитых странах такие больные юридически признаются уже умершими. В СССР новый критерий смерти (смерть мозга) юридически был признан в 1985 г. Однако при этом новый критерий смерти наше законодательство запрещало применять к детям. Исключительная актуальность публикуемой статьи, посвященной проблеме смерти мозга, подтверждается следующим обстоятельством: пока статья готовилась к печати, новый критерий

смерти человека, *включая и детей*, в Российской Федерации наконец-то узаконен. 25 декабря 2014 г. был подписан соответствующий Приказ Минздрава РФ, а 12 мая 2015 г. документ зарегистрирован в Минюсте РФ. Этот законопроект должен вступить в силу с 1 января 2016 г. Как показал автор статьи, многие философские проблемы при этом остаются открытыми, но «окончательная юридическая точка» в этой сложнейшей междисциплинарной проблеме наконец-то поставлена. Факт этот будет иметь большое социальное значение: развитие детской трансплантологии в нашей стране получит мощный стимул.

В разделе «Философия культуры» А.А. Чагинский в своей статье рассматривает трактовки мифа у таких русских философов, как А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, Вл.С. Соловьев, показывает общность и различие подходов данных мыслителей к мифу и мифологии. Л.Н. Ефимова в статье о «Космической трилогии» К.С. Льюиса утверждает, что библейский миф о грехопадении органично связан со свободой выбора, свойственной человеку, что в конечном счете и предопределяет всю его жизнь.

В разделе «Методология эстетики» доктор философских наук, профессор Л.П. Шиповская в статье о связи музыки и логики подчеркивает общечеловеческое значение и ценность музыки, особенно в сложные, переломные моменты развития общества. Великое

искусство музыки сплачивает людей, помогает противостоять разобщенности, равнодушию, чувству затерянности и ненужности в большом, полном противоречий мире.

О.Н. Побединская в своей статье рассматривает отношение М.А. Лифшица к проблеме идеального, а также раскрывает его онтогносеологические взгляды. Свои взгляды на проблему идеального Лифшиц раскрывает в полемике с Э.В. Ильенковым. У Лифшица, считает О.Н. Побединская, идеальное — это соответствие вещи собственной сущности, самосоответствие (представляющее собой нечто совершенное). У Ильенкова — это соответствие данной вещи сущности совсем другой вещи, вещи иной природы — той, которая в данной вещи представлена, воплощена. У Ильенкова идеальное — функциональная определенность, у Лифшица — натуральная. В работе К.А. Фомина «Трансформация концепции традиции в эстетике постструктурализма (Ю. Кристева, Р. Барта)» осуществляется сравнительный анализ концепций генезиса литературных произведений Ю. Кристевой и Р. Барта. Автор приходит к выводу, что между концепциями Ю. Кристевой и Р. Барта отчетливо прослеживается единый концептуальный базис и единство выводов.

В данном номере журнала публикуются также рецензии доктора философских наук, профессора И.А. Бирич на новые книги, посвященные философии русского космизма.

Б.Н. Бессонов

А.В. Кучеренко

Соотношение чувственного и рационального на уровне априорных форм в учении И. Канта

В статье рассматривается не потерявшая своей актуальности кантовская проблема взаимосвязи чистого разума, категорий рассудка и способности суждения с созерцаниями в пространстве и времени. Содержание этих отношений охватывает область познания, этики, эстетики и религии. Внимание акцентируется на сочетании пространственного созерцания с категориями рассудка.

Ключевые слова: априорность; схема; рассудок; пространство; время.

Трансцендентальная связь чувственного и рационального на уровне априорных форм отслеживается И. Кантом в областях познания, этики (при сочетании с правом), эстетики и религии.

Б.Н. Бессонов, оценивая значение априорной области в сознательной деятельности человека при формировании всей совокупности его частных представлений, отмечает: «Целостность наших знаний прежде всего формируется благодаря присущим человеку познающему духу и разуму, *до опыта и независимо* от опыта, т. е. априорным формам восприятия пространства и времени, а также априорным формам рассудка, мышления и понимания категорий» [1: с. 13].

Разнообразные сочетания принципов априорных форм обладают универсальностью их применения (что может быть выражено с помощью понятий «необходимость» и «всеобщность»), поскольку процесс создания любого представления без какого-либо исключения не обходится без их непосредственного участия.

Принципом априорной формы пространственного созерцания (внутреннего видения того, что создается нашим сознанием) является одновременность сосуществования каких-либо частей (значений или признаков) вне друг друга как вполне самостоятельных значений. Так, например, сосуществуют («в состоянии общения», по Канту) в памяти различные события нашей жизни, к которым мы иногда обращаемся в своих воспоминаниях.

Принципом априорной формы времени выступает последовательность следующих друг за другом значений (слов в предложении, сочетаний цифр в математическом действии, потока восприятий в пересказе событий, сочетания смыслов и т. д.).

Следует отметить относительность принципов априорных форм пространства и времени, поскольку они выхватывают из абсолютной формы времени свойства одновременности и последовательности. Кант пишет: «...само время, в которое мы полагаем эти представления и которое даже предшествует осознанию их в опыте, находясь в основе их как формальное условие того способа, каким мы полагаем их в душе, содержит уже отношения последовательности, одновременности и того, что существует одновременно с последовательным бытием (того, что постоянно)» [2: с. 86]. Тем самым в абсолютной априорной форме времени есть три значения: одновременность, последовательность и постоянство.

И действительно, без постоянства невозможно восприятие одновременности сосуществования, точно так же и последовательность совершения действий сознания предполагает наличие постоянства через устойчивое удержание связи между двумя значениями, тем более если последовательность постоянно повторяется (без чего она и не мыслится), где одно плавно вытекает из другого, например, при выдвижении научных гипотез (располагающих предположения последовательно в причинно-следственной зависимости) или версий совершения преступления (связывая в одну единую цепочку многочисленные улики).

Что касается априорной формы рассудка (Кант иногда понимает под понятием «рассудок» всю рассудочную деятельность), то в его основании лежит идея чистого разума как способность создавать систему согласно принципу архитектоники при подчинении второстепенных значений главному.

Так, архитектурно-напевно образовано слово, имеющее ударение; архитектурна система власти; иерархична система знаний в любой научной области; планируя дела на день, мы выделяем среди них главные, неотложные и те, которые могут подождать.

Идее чистого разума как основополагающей априорной рассудочной форме подчиняются категории рассудка и способность суждения (определяющая — подчинение частного значения уже известному общему, и рефлектирующая — выведение ранее неизвестного общего значения, объединяющего имеющиеся частные случаи).

Каждую категорию рассудка, взятую отдельно, можно рассматривать как систему. Как отмечает Кант, из двух предыдущих в каждой группе категорий возникает третья, объединяющая их, — и это тоже архитектоника!

Идея архитектоники чистого разума, считает Кант, действует в нашем сознании не непосредственно, а опосредованно, через категории рассудка и способность суждения.

Трансцендентальная апперцепция, со своим центром «трансцендентальное Я» напоминает воронку, втягивающую в себя все частное разнообразие,

заключенное в нашем сознании, эмоциональном и интеллектуальном опыте, поскольку все это — «мое». Иными словами, сущностью трансцендентальной апперцепции выступает проявление идеи архитектоники чистого разума, лежащей в ее основании.

Кант считает невозможным использование категорий вне априорных форм пространства и времени, поскольку наш рассудок в этом случае имел бы свойство интеллектуального созерцания непосредственного отражения вещей такими, каковы они есть на самом деле. Но категории ограничены сферой создания явлений при неизбежном сопутствующем участии априорной чувственности.

Поскольку принцип пространственного созерцания (одновременность) определяется Кантом через характеристику времени, то он использует возможность определения связи категорий с априорной чувственностью исключительно через модусы времени (одновременность, последовательность и постоянство), закрепляя этот сплав сочетания на априорном уровне чувственности и категорий рассудка понятием «схема». Однако для полноты изложения этой связи все же дополнительно требуется подключение особых характеристик пространственного созерцания, а не только учета созерцания во времени.

В этой связи обратимся к кантовским схемам.

Схема «количества» определяется Кантом как «последовательное прибавление единицы к единице (однородной)» [2: с. 160–161]. Но возможно ли совместить, последовательно расположить однородные значения («единицы») без предварительного созерцания их как значений вне друг друга? Единство синтеза «многообразного» уже предполагает предварительное пространственное созерцание (некоторую множественность, ограниченную общим значением, — форма цифры включает в себя наличие вертикальных черточек-единиц или точек). Категория количества отвлекается от качества, обозначая любой объект как единицу вне другой единицы-объекта. Можно сосчитать количество букв в слове или строк на печатном листе, отвлекаясь от своеобразия букв или содержания самих строк.

Обратимся к следующему кантовскому высказыванию: «Реальность в чистом рассудочном понятии есть то, что соответствует ощущению вообще, следовательно, то, понятие чего само по себе указывает на бытие (во времени). Отрицание есть то, понятие чего представляет небытие (во времени)» [2: с. 161]. Категории реальности и отрицания взаимно предполагают друг друга. Схема «реальности» (бытия) и «отрицания» (небытия) обычно устанавливает присутствие или отсутствие чего-либо в какой-то окружающей среде, где среда и это нечто «реальное» сосуществуют одновременно. Или же объекты в среде не способны сосуществовать (проявление небытия), что предполагает их несовместимость: «Гений и злодейство — две вещи несовместные» (*А.С. Пушкин*); «Розу белую с черной жабой Я хотел на земле повенчать» (*С. Есенин*). Сложнее, пожалуй, дело обстоит с бесконечностью. Впрочем, бесконечность мы все же не в состоянии себе представить, пытаясь раздвинуть границы того, что мы всякий раз за нее предварительно

принимаем, поскольку даже здесь воображаемое пространство до границы и сама граница есть два качественно особых и самостоятельно сосуществующих значения.

Кант отмечает, что «схемой реальности как количества чего-то наполняющего время служит именно это непрерывное и однообразное порождение количества во времени» [2: с. 161], где, естественно, «однообразное» не может мыслиться без пространственного созерцания как равных в чем-то, но обособленных частей. Следуя схеме реальности, можно в произвольном порядке перечислять все то, что существует, совершенно не заботясь о каких-либо отношениях между объектами материальной или духовной реальности. Так наше сознание схватывает разнообразное множество существующего, следуя произвольному вниманию. «Схема субстанции есть постоянность реального во времени» [2: с. 161], но «постоянность» может быть выявлена только на фоне чего-то изменяющегося. И здесь опять сосуществуют два значения — постоянство и изменчивость как нечто устойчивое в противопоставлении друг другу, где одно без другого не может восприниматься. Субстанция, будучи неизменной основой, предполагает в качестве своей противоположности изменчивое, а изменчивое, как известно, кроме того, еще и разнообразно в самом себе. Если под субстанцией понимать природу, подчиняющуюся своим собственным устойчивым законам, то под изменчивостью можно подразумевать чередование законов природы (несмотря на эту их относительную устойчивость, — когда перестает действовать один, то следом вступает в силу другой) и все формы ее проявления в неживой и живой материи.

«Схема причины и причинности вещи вообще есть реальное, за которым, когда бы его ни полагали, всегда следует нечто другое» [2: с. 162], но прежде чем определить нечто как причину, а нечто как следствие, эти два значения следует еще в своем сознании предварительно удержать одновременно в пространственном созерцании. Допустим, для религиозного мировоззрения причиной мира является Бог, и в этом представлении Бог и мир выступают как особые значения, каждое из которых обладает своей собственной спецификой, а потому в сознании они разделены. Несколько сложнее выглядит вопрос с мистическим и натуралистическим пантеизмом, где божественное растворено в мире, присутствуя повсеместно. Там есть разбросанность составных частей мироздания в их общем духовном единстве (т. е. часть и целое).

«Схема общения (взаимодействия) или взаимной причинности субстанций в отношении их акциденций есть одновременное существование определенных одной субстанции с определениями другой субстанции по общему правилу» [2: с. 162]. Это кантовское суждение можно вообще оставить без комментария, поскольку созерцание в пространстве характеризуется им в трансцендентальной эстетике через присутствующее здесь понятие «одновременное существование».

«Схема возможности есть согласие синтеза различных представлений с условиями времени вообще...» [2: с. 162], где до «синтеза различных представлений»

они должны были бы находиться как самостоятельные значения изолированно друг от друга. Так, оценивая возможности своих дальнейших действий, человек воспринимает их как качественно различные; выдвигаемые предположения о причинах вымирания динозавров (повышенная вулканическая активность, падение метеорита, вирусное заболевание, увеличение массы Земли с возрастанием убийственной для них силы гравитации) для палеонтологов не совпадают.

«Схема действительности есть существование в определенное время» [2: с. 162]. Существование же чего-либо всегда происходит исключительно на фоне существования или несуществования чего-то другого. Например, существует жизнь в одной из форм ее проявления в строго определенных условиях или в настоящий момент существует музыка при отсутствии существования сочинившего ее композитора.

«Схема необходимости есть существование предмета во всякое время» [2: с. 162]. Необходимое мы воспринимаем не иначе как через противоположность случайности, то есть именно того, что может быть, а может и не быть. Здесь вновь невольно возникает контраст, от которого нашему сознанию невозможно избавиться. Подброшенный вверх камешек с необходимостью упадет на землю, подчиняясь силе гравитации. Но почему именно камешек? Ведь вместо него может быть любой доступный для поднятия предмет, а это разнообразие предметов уже предполагает случайность.

«...схема отношения — отношение восприятий между собой во всякое время (т. е. по правилу временного определения)» [2: с. 162]. Иными словами, обладая совокупностью разрозненных восприятий, мы можем их «во всякое время» сочетать в различных комбинациях. Так, содержание одного и того же понятия при наполнении его своеобразными восприятиями можно использовать весьма разнообразно. «Рассвет бледнеет» (*И. Бунин*); лицо, бледное как мел; бледные, смутные воспоминания; бледное фото; бледный, скучный, лишенный своеобразия спектакль. Восприятие бледности как таковой мы в данном случае связываем с другими восприятиями, которые точно в такой же степени обладают самостоятельностью и могут быть использованы (в качестве точки отсчета) в широком спектре иных сочетаний.

«...схема модальности и ее категорий содержит и дает возможность представлять само время как коррелят определения предмета в смысле того, принадлежит ли он времени и как он ему принадлежит» [2: с. 162]. Модальность выступает как многовариантность способов существования чего-либо (в особом кантовском смысле — в различных временных состояниях). В более широком понимании о чем-то можно выразиться и с помощью таких понятий, как «необходимо» или «случайно», «возможно» или «действительно», «хорошо» или «плохо», «разрешено» или «запрещено», «доказательно» или «безапелляционно» и т. п.

Такое более пространное представление о связи априорных форм чувственности с категориями рассудка, не исключаяющее в этой связи упоминание о пространственном созерцании, очевидно, вносит большую ясность в этот вопрос.

Кант отмечает, что «категории осуществляются прежде всего схемами чувственности, тем не менее они и ограничиваются ими, т. е. ограничиваются

условиями, лежащими вне рассудка (а именно в чувственности)...» [2: с. 163]. Отсюда ни одна категория рассудка не может быть использована нами вне пространственно-временных форм априорной чувственности и потому не дает нам возможности отражать вещи такими, каковы они есть на самом деле, если мы говорим об объектах природы.

Теперь относительно связи чувственности и рассудка в этике. Есть два качественно и принципиально различных вида чувств, находящихся в противоположных отношениях к рассудку, сердцевиной которого вновь выступает архитектоника чистого разума. В первую очередь речь идет о доминировании либо чувственности над рассудком, либо рассудка над чувственностью.

Если в своих стремлениях мы подвержены себялюбивым склонностям, основанным на самолюбовании в ходе преследования эгоистических интересов, то эти ограниченные на собственном Я ценности подчиняют себе рассудок. Склонности принуждают его искать способы удовлетворения возникающих стремлений в изменчивой окружающей обстановке. В данном случае они подключают для этого архитектонику чистого разума, категории рассудка и способность суждения в двух ее разновидностях, наполняя их эгоцентричным содержанием. История развития цивилизации преподносит нам примеры самовозвеличивания исторических личностей, социальных слоев, религий, наций и политических концепций, основанных исключительно на ослепляющим чувстве превосходства, собственной исключительности. Обычно это происходит вопреки здравому смыслу, поскольку в ходе истории все это подвергается разрушению либо извне, либо саморазрушению как не выдержавшее проверки временем. Сюда же могут быть отнесены разнообразные проявления преступности и бесконечные мелкие житейские конфликты при взаимном игнорировании интересов их участниками.

Во втором варианте отношений чувственности и рассудка рассудок доминирует над чувственностью, провозглашая высшей ценностью общезначимые нравственные принципы, исполнять которые следует исключительно из чувства уважения к априорному моральному закону, не преследуя при этом никаких посторонних целей, связанных с какой-либо выгодой для себя. Его содержание отражено в хорошо известном категорическом императиве. Этот априорный моральный закон изначально содержится в душе каждого человека, позволяя ему постоянно, при любых обстоятельствах отличать добро от зла (иногда, правда, за нечто всеобщее при добросовестном заблуждении принимается некоторое частное нравственное значение, что не меняет в принципиальном отношении кантовской концепции, ориентирующейся на архитектурную структуру закона). Даже творящий зло знает этот закон и одновременно с этим осознает, что его нарушает, — таково убеждение Канта.

Идея архитектуроники чистого разума все же позволяет нам в абстрагировании отличить частные или всего лишь общие нравственные принципы от всеобщих, составляющих вершину нравственного поведения. Для этого, предлагает Кант, достаточно какой-либо принцип поведения (используемый в процессе общения) попытаться распространить до уровня всеобщего употребления

во всем спектре человеческих отношений, и если при этом данный принцип приведет в конечном итоге к абсурду, то он, естественно, не может быть принят нами за общезначимый. Допустим (вряд ли кто из живущих на этом свете избежал очернительства своего образа на нелегком жизненном пути), мы попытаемся сделать наветы универсальным принципом. Злонамеренная ложь будет плодиться при каждом удобном случае в невероятном объеме, а мы так никогда и не узнаем, что в действительности представляет собой каждый человек, общения с которым все будут избегать, обходя его с опаской. В этом случае всякое общение в принципе станет невозможным, что и приводит в результате к абсурдной ситуации. Соответственно мы делаем вывод, что некий нравственный принцип, не прошедший проверки всеобщностью, по сути, оказывается безнравственным.

Если религиозный человек в стремлении к вечному блаженству только ради него или всего лишь из-за страха перед божественной карой пытается следовать нравственным заповедям из святого Писания, то Кант не относит это к высоконравственному поведению, поскольку данная вера корыстна и основана на себялюбии.

В эстетической области мысль Канта кажется на первый взгляд противоестественной, — эстетическое эмоциональное переживание порождается чистым разумом! В обычном понимании оно возникает спонтанно, как бы ниоткуда, а уже затем мы используем рассудок для осмысления причины его появления и оправдания права на существование. Ю.В. Перов отмечает: «Он (Кант. — А.К.) задается вопросом, сама формулировка которого для здравого смысла парадоксальна. Что первично в отношении прекрасного — чувство удовольствия или оценочное суждение? Его ответ еще более парадоксален. Во всех единичных суждениях вкуса *оценочное суждение предшествует чувству удовольствия и определяет его*» [3: с. 287–288]. Будет нелишне подчеркнуть, что за определяющей и рефлектирующей способностью суждения стоит архитектура чистого разума (о чем было сказано выше). Именно она выстраивает систему из совокупности предварительных условий (личный художественный опыт или его отсутствие в данной области, давление авторитетов и художественных традиций, консервативное или новаторское мышление, представление о предназначении искусства), порождающих конкретное эстетическое переживание. Прекрасное Кантом определяется как символ нравственно доброго, имеющего всеобщее одобрение. По аналогии и в этике высшую ценность имеет общезначимое (в области моральных принципов). Прекрасное системно и рационально, в нем все составные части (сочетания цветов, звуков, изгибов линий, объемов, слов) подчинены некоторому объединяющему композиционному центру. Возьмем, например, орнамент или мелодию, колористическое единство, стихотворную рифму — там везде есть объединяющее начало, создающее систему из многообразного в пространственно-временном созерцании.

Литература

1. *Бессонов Б.Н.* Человек как дело человека // *Философия И. Канта (История и современность)*: сб. научн. тр. / Под общ. ред. Б.Н. Бессонова, Н.К. Позднякова. Омск: Изд-во ОмГУ, 2006. 332 с.
2. *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского; сверен и отредактирован Ц.Г. Арзаканяном и М.И. Иткиным; примеч. Ц.Г. Арзаканяна. М.: Эксмо, 2006. 736 с.
3. *Перов Ю.В.* Лекции по истории классической немецкой философии. СПб.: Наука, 2010. 531 с.

Literatura

1. *Bessonov B.N.* Chelovek kak delo cheloveka // *Filosofiya I. Kanta (Istoriya i sovremennost')*: sb. nauchn. tr. / Pod obshh. red. B.N. Bessonova, N.K. Pozdnyakova. Omsk: Izd-vo OmGU, 2006. 332 s.
2. *Kant I.* Kritika chistogo razuma / Per. s nem. N. Losskogo; sveren i otredaktirovan C.G. Arzakanyanom i M.I. Itkinym; primech. C.G. Arzakanyana. M.: E'ksmo, 2006. 736 s.
3. *Perov Yu.V.* Lekcii po istorii klassicheskoy nemeczkoy filosofii. SPb.: Nauka, 2010. 531 s.

A.V. Kucherenko

**Ratio of Sensual and Rational at the Level of Aprioristic Forms
in I.Kant's teaching**

In article Kant's problem of interrelation of pure reason, categories of mind and ability of judgment with contemplations in space and time, which hasn't lost the topicality, is considered. The content of these relations covers knowledge area, ethics, aesthetics and religion. The attention is focused on a combination of spatial contemplation with categories of mind.

Keywords: apriority; scheme; mind; space; time.

М.Г. Чеснокова

«Забота о себе» в экзистенциальной философии С. Кьеркегора: между античностью и христианством

В статье рассматривается понимание заботы о себе в философско-религиозных воззрениях С. Кьеркегора. Определяется специфический объект заботы по Кьеркегору — индивидуальность, или духовное *Я*, понимаемое как сокрытое внутреннее. Прослеживаются пути обретения своего *Я* и место самопознания в этом процессе. Анализируются взгляды Кьеркегора на проблему соотношения знания и существования, его экзистенциальная трактовка истины, а также представления о роли Другого — учителя, наставника в обретении собственной субъективности (*Я*). Отмечается связь кьеркегоровского понимания заботы о себе с христианской и античной традицией.

Ключевые слова: забота о себе; дух; *Я*; индивидуальность; внешнее и внутреннее; субъективный мыслитель; истина.

Категория «заботы о себе» имеет в философии длительную историю. Зародившись в античности, она получила новое рождение в XX веке благодаря работам М. Хайдеггера и М. Фуко. Среди философов, последовательно и целенаправленно занимавшихся разработкой этого понятия, особое место принадлежит С. Кьеркегору, предложившему свое понимание «заботы», оригинальным образом преломившее традиции античности, с одной стороны, и христианства, с другой.

Кьеркегор максимально обострил поставленную еще в античности проблему отношения *познания и существования*. Неизменным идеалом в решении этой проблемы для него являлся Сократ, которого он определял как этика с чертами религиозности, показавшего пример «экзистирования во внутреннем». Одновременно Кьеркегор выступил оппонентом Платона и его принципа объективной истины, противопоставив ему тезис «субъективность есть истина», получивший развитие в работах Хайдеггера и Фуко. Резко критикуя тенденцию к объективизации процесса познания, берущую начало в рационализме Платона и достигшую максимального расцвета в философии Г. Гегеля, Кьеркегор выдвигает идеал *субъективного мыслителя*, не рассуждающего об истине, но живущего в соответствии с истиной. Он также переосмысливает античное понимание сущности самопознания и его связи с заботой о себе.

Отличительной чертой взглядов Кьеркегора является то, что при рассмотрении философских вопросов он выступает как истинно *религиозный мыслитель*. Отношения человека с Богом составляют, по его мнению, основу человеческого существования (экзистенции). А сама эта проблема — основной

вопрос философии Кьеркегора. В то время как его современник Л. Фейербах полностью лишает религию всякого ореола таинственности, раскрывая в Боге образ и подобие человека, Кьеркегор «скрывает» Бога, по существу лишая его внешнего образа, внутри человека. При этом Кьеркегор не просто «венчает» философию с религией, но, руководствуясь религиозной идеей, преобразует сам стиль философского мышления и способ философствования. Одновременно он формирует и новый тип неортодоксального религиозного мышления, носящий подчеркнуто субъективный характер. Являясь убежденным сторонником христианства (не как учения, но как способа существования), Кьеркегор поставил под сомнение ряд средневековых христианских догм, связанных с трактовкой соотношения *внешнего* и *внутреннего* и приведших, по его мнению, к вырождению христианской идеи и утверждению представления о спасении как гарантированном праве любого «правоверного» христианина, принявшего крещение и исправно посещающего службу по воскресеньям.

Главное отличие позиции Кьеркегора как от античной, так и от средневековой традиции связано с иным пониманием им *объекта заботы*. Объект заботы античного человека был максимально широк. Это и душа, и тело, и материальное окружение, включающее других людей. Это было не только *внутреннее*, но и *внешнее*, непосредственно связанное с человеком и обеспечивающее ему жизненный комфорт. Забота о себе была неразрывно связана с заботой о других. Как утверждал Платон, забота о себе — это искусство, которое позволяет руководить другими. Забота о себе являлась в античности *привилегией избранных*, в первую очередь правителей, и рассматривалась как необходимое требование к ним. А внешнее, материальное, выступало мостиком, связывающим заботу о себе с заботой об общем процветании своего полиса.

В эпоху Средневековья душа становится основным и единственным объектом заботы христианина. Все телесное, материальное подвергается остракизму. Пропагандируется аскетизм, умерщвление плоти. В отношениях индивида с другими господствует идеал самоотречения, жертвы. Требование заботы о душе выступает общим для всех христиан, но все еще *внешним требованием* — требованием, обусловленным и поддерживаемым авторитетом Церкви.

Согласно Кьеркегору, объектом заботы является не душа, а дух. Отношение души и тела положено Богом и неподвластно человеку. Отношение же человека к этому непосредственно данному ему отношению есть *дух*. В духе (в отношении к непосредственному) человек свободен. Осуществление этой свободы и составляет жизнь духа. Дух человека и есть его *Я*. Отсюда задачей человека, его насущной заботой становится *обретение себя* как «развитие и преобразование своей субъективности и бесконечное сосредоточие в ней самой» [2: с. 130]. Обретение своего *Я* связано для индивида со своеобразным парадоксом: *Я* одновременно и дано, и не дано человеку. Всякий индивид, безусловно, уже есть субъект, но именно поэтому особая трудность состоит в том, чтобы открыть для себя эту задачу — задачу стать собой. Отличие христианства от всех других учений как раз и состоит в том, что оно «хочет, чтобы субъект был бесконечно озабочен собой самим» [2: с. 130].

В религиозном смысле *Я* представляет собой не что иное, как *сокрытое внутреннее*. Незрелость средневекового христианства Кьеркегор видел в том, что люди не имели полной веры во внутреннее, если оно не становилось (не было подкреплено) и чем-то внешним. Так, отречение от мира буквально реализовывалось в монашеском движении через максимальный отказ от удовлетворения материальных нужд. По мнению Кьеркегора, внутреннее и внешнее связаны, но связаны диалектически. Внутреннее не может полностью освободиться от внешнего внешним же, материальным образом. Единственная возможность подобного освобождения — это самоубийство. Аналогичным образом человек не может освободиться и от своего внутреннего *Я*, положенного ему Богом. Всякая попытка отказаться или абстрагироваться от своего *Я*, заменить его каким-то иным, придуманным или навязанным другими, только обрекает человека на страдания, поскольку избавиться от себя невозможно. Большинство людей слишком увлечены внешним. Они больше озабочены тем, чтобы казаться кем-то, чем реально кем-то быть. Они окружают себя множеством внешних атрибутов, переживая «тихое отчаяние» внутренней пустоты. Однако отказ от внешнего есть лишь иная форма зависимости от него. И то, и другое, по Кьеркегору, есть *самовлюбленность*, но не подлинное *Я*. Подлинная свобода духа, проявление истинного *Я* состоит в *готовности отказаться от всего внешнего, от мира, все потерять при сохранении способности жить и существовать в нем*. Подобная готовность к отречению есть нечто сугубо внутреннее, не имеющее внешних аналогов. Напротив, внешне такой человек может ничем не отличаться от всех других людей. Он сохраняет *инкогнито* в мире, отличаясь от остальных лишь скрытой от внешнего наблюдателя страстной решимостью *внутреннего*. Источник этой внутренней решимости и есть *Я*, или индивидуальность. Общая закономерность такова, что чем меньше внешнего, тем больше внутреннего, и наоборот. С другой стороны, определенные внешние события могут становиться толчком к пробуждению внутреннего. «Внешнее — зов трубы, который заставляет нас предпринять великое усилие; отсутствие внешнего может означать, что внутреннее призывает человека изнутри, — увы, оно может означать также, что внутреннее вообще так и не появится» [2: с. 372]. Внешне человек живет в мире конечно, но его подлинная внутренняя жизнь принадлежит вечности. Точнее, вся его внутренняя жизнь есть борьба за право войти в вечность, но не скопом, за компанию с другими, а как *Я*, как дух, как индивидуальность. Таким образом, забота о себе связана, по Кьеркегору, с заботой об обретении, сохранении и спасении своего *Я*, своей индивидуальности для Вечности. Это есть забота о сохранении своего *внутреннего*.

Суть *внутреннего* — соотнесение себя с абсолютным требованием, предъявляемым человеку Богом. Это не внешнее, опосредованное кем-то (другими людьми) или чем-то (например, авторитетом Церкви), а сугубо внутреннее требование. Отношения с Богом — это отношения *лицом к лицу*. Без *индивидуального* человеческого лица нет и отношений с Богом. Интимность этих отношений определяет уникальность самого требования. Существование абсолютного требования к человеку предполагает *ответ* с его стороны. В отношениях

с Богом человек не пассивен, а активен, действителен и диалектичен. Действенный ответ на абсолютное требование есть рождение человека как *субъекта*. Существовая в мире, человек должен постоянно удерживать это требование в глубине своего внутреннего, рассматривая все повседневные дела и заботы сквозь призму данного требования. «Задача состоит в том, чтобы практиковать абсолютное отношение к абсолютному *τέλος*, <...> относясь абсолютно к абсолютному *τέλος* и относительно — к относительным целям» [2: с. 396].

В античности самопознание выступало как частный случай заботы о себе. У Платона самопознание было неразрывно связано с преобразованием самого субъекта. Дальнейшее развитие философии привело к разделению проблемы самопознания и проблемы заботы. Самопознание вышло на первый план и, как и проблема познания в целом, приобрело *черты социального культурно-обусловленного объективного процесса*. Стремление объективно проанализировать собственные состояния сознания составило основу и так называемой субъективной интроспективной психологии XIX века. Кьеркегор выступил против принципа объективной истины и идеала объективности в научном и философском мышлении. По его мнению, истина не существует абстрактно, но присутствует в каждый момент жизни. Это ярчайшим образом показал Сократ. Беседуя с учениками, он внутри разговора совершенно личным образом общался со своей идеей незнания, из которой он исходил. Эта идея пронизывает и структурирует каждый его диалог. А его готовность принять смерть явилась лучшим доказательством его веры в бессмертие души, чем все научные и псевдонаучные доказательства вмести взятые. В современную эпоху, рассуждает Кьеркегор, познание стало единственным способом познания истины. Истина уже не в состоянии более служить спасением субъекту. Субъект воздействует на истину, но истина не воздействует на субъекта. Истина представляет собой автономное развитие познания. Она существует сама по себе и не имеет никакого отношения к конкретному индивиду. Причина этого заключается, с одной стороны, в ошибочном и в действительности абсолютно невозможном элиминировании субъекта из процесса познания, сведении экзистирующего субъекта к субъекту мыслящему, с другой — в утрате человеком *личной заинтересованности* в том содержании, которое мыслится. Истинное мышление, мышление, имеющее в жизни человека какой-то смысл, — это *субъективное мышление*, считает Кьеркегор. Объективное мышление вырывает человека из жизни. В объективности человек теряет себя. Субъективное мышление есть процесс становления человеческой субъективности, а следовательно, неотъемлемая часть самой жизни. Вопрос, поставленный объективно, затрагивает только категории *мышления*. Поставленный же субъективно (в отношении мыслимого к самому индивиду), он касается *внутреннего*. Объективное мышление безразлично к субъективности, к внутреннему вообще, к тому, как обретается это внутреннее. Конечным продуктом объективного мышления является формулировка отвлеченной обезличенной «истины». Субъективное мышление, несущее в себе черты личной заинтересованности в объекте мысли, отражает подлинное, бытийное отношение индивида к этому объекту. Субъективное мышление выражает истинное бытие субъекта, его подлинную экзистенцию. Итогом субъективного мышления

как самоопределения по отношению к мыслимому всегда является преобразование самого субъекта. Отсюда вывод Кьеркегора: *субъективность (как форма существования субъекта) и есть истина* [2: с. 199]. «Остается вполне верным, — пишет он, — что есть нечто истинное для экзистирующего индивида, что не будет истинным внутри абстракции» [2: с. 298].

Субъективное мышление как форма отношения к мыслимому включает в себя *решение* отнестись к предмету мышления определенным образом. Это *внутреннее действие* субъекта, осуществляющееся, как правило, в сложных условиях объективной неопределенности, и составляет рождение субъективности. Именно в решении заложен парадокс человеческой субъективности: субъект, способный принимать решения, уже существует, но только с принятием решения он обретает определенность, содержание, лицо, собственное Я. Человеческая индивидуальность не константна, она есть *становящаяся* на протяжении всей жизни через цепь решений и выборов уникальное неповторимое Я. А субъективное мышление представляет собой единство *становления* и *действенного самопознания* своего Я. Познать другого объективно невозможно, считает Кьеркегор. Познать можно только самого себя и только субъективно (через осуществление своей субъектности/субъективности). В этом смысле «каждый человек по природе своей предназначен к тому, чтобы быть мыслителем» [2: с. 58]. Способность быть и оставаться *субъективным мыслителем*, не поддаваясь искушению пойти общей столбовой дорогой объективного познания, лишённого мучительных сомнений и выбора, является для Кьеркегора подлинным проявлением заботы о себе.

Самопознание выступает у Кьеркегора не столько как интеллектуальный процесс, сколько как единство *страсти* и *действия*. Он в равной мере не приемлет как абстрактный рационализм декартовского мышления, так и скептическое бесстрашие и атараксию, характерные для древнегреческой традиции. В основе того и другого лежит абстрагирование от собственного Я — первейшего объекта заботы. Напротив, в страсти человеческое Я заявляет о себе в полный голос. Это крик, обращенный в Вечность. Именно страсть содержит *побуждение к экзистированию*.

В античности считалось, что забота о себе невозможна без помощи Учителя или наставника. Именно наставник задает принципы и образцы заботы, которые юноша должен осуществлять по отношению к себе. Платон рассматривал наставника как *посредника* в преобразовании индивида в субъекта. Существовало три основных вида наставничества:

- 1) наставление примером;
- 2) наставление знаниями;
- 3) наставление в трудности (как мастерство выхода из трудной ситуации).

Кьеркегор существенным образом переосмысляет роль Учителя, наставника по сравнению с античной традицией.

Главным Учителем для человека, по его мнению, является Бог, и никто другой. Отношения человека с Богом не терпят вмешательства третьих лиц. Тщеславие считать, утверждает Кьеркегор, что другой человек нуждается

в твоей помощи в своем отношении с Богом, как если бы Бог не способен был сам помочь себе и вовлеченному в это отношение человеку. «Отрезвляющее действие тут оказывает уважение к любому человеческому существу, когда я понимаю, что не смею вмешиваться в его отношение к Богу, — частью оттого, что мне хватает забот со своим собственным отношением к Богу, частью же оттого, что Господь не терпит наглости» [2: с. 85]. Образ Христа выступает для человека как *путь* и *повторение*. Он воплощает собой особый способ существования (религиозный) и приглашает каждого повторить этот путь. Отличительной особенностью этого пути является то, что его можно пройти только самому и в одиночестве.

Кьеркегор настаивает на экзистенциальном одиночестве человека, которое распространяется, по его мнению, и на интеллектуальную сферу, выражаясь в интеллектуальном одиночестве живой ищущей мысли. Кьеркегор называет «диалектическим бесстрашием» способность покинуть всех надежных учителей и, пережив ощущение собственной оставленности, отважиться на поиск собственного ответа на волнующий вопрос, держась только за одну эту свою проблему. Образцом такого «диалектического бесстрашия» для него, как и во многом другом, является Сократ, отказывающийся от «товарищеской поддержки» в своем поиске истины, «не желая иметь кого-то рядом, чтобы разделить с ним опасность одинокой мысли, ибо именно таковы ее пути» [2: с. 77].

Объективная истина не имеет ценности для индивида, полагает Кьеркегор. Истина для индивида, истина субъективная — это *истина присвоения*. Она не вытекает автоматически из знания объективной истины. Условием ее присвоения является бесконечная *заинтересованность* индивида в том содержании, которое несет в себе истина. «Подобное познается подобным», — утверждает Кьеркегор. Все, что познается, познается в соответствии с модусом познающего, то есть в определенном состоянии. «Тот, кто не пребывает в этом состоянии, ничего не может понять, несмотря на все свое исследование» [2: с. 64]. Таким образом, главным моментом в отношении индивида к истине является *обретение* этой истины как приведение себя в соответствие с ней. Это не просто *знание* истины, но *существование* по истине.

Заслугу Сократа Кьеркегор видел в том, что тот хорошо понимал, что между учителем и учеником не может быть *прямого отношения*. «Ученик в конечном счете имеет дело лишь с самим собой... Внутренняя глубина истины — это не приятельский союз двух закадычных друзей... но истинное разделение, внутри которого каждый человек отдельно экзистирует в том, что истинно» [2: с. 243]. Отношения «учитель – ученик» — это отношения двух субъективностей. Сущностью внутреннего в учителе является «уважение к ученику, который сам являет собой собственную внутреннюю глубину» [2: с. 236].

Кьеркегор отрицает возможность *прямой* передачи знаний от учителя к ученику. Желание передать некий результат есть совершенно неестественное отношение одного человека к другому, утверждает он. Всякий человек есть дух. А развитие духа достигается только собственной деятельностью индивида. По существу, единственное, что может и должен делать учитель, —

это не переставая экзистировать самому, создать возможность для обретения учеником собственной экзистенции. Учитель передает ученику не знания, а способ экзистирования, не «чистую» идею, а свое отношения к ней.

Присвоение истины и обретаемый на основе этого присвоения новый уровень внутренней глубины достигаются исключительно в *непрямой, контрастной форме*. При этом противоречивая, контрастная форма служит своеобразной мерой внутренней глубины. Чем больше контраста, тем больше внутреннего, субъективного. Чем меньше контраста, чем ближе это к прямому непосредственному сообщению, тем меньше внутреннего. Сообщение должно строиться с учетом внутренней глубины другого. Наличие этого субъективного фактора превращает создание сообщения в своего рода *искусство*, а его принятие — в *творчество*. На этом строился метод Сократа.

Идея *контрастной формы* воплотилась в характере развития Кьеркегором самой категории «заботы». В основе кьеркегоровского понятия «заботы о себе» лежит, с одной стороны, крайний индивидуализм — забота о себе есть забота о становлении и сохранении своего *Я*, с другой — возрождение античной традиции, связывающей заботу о себе с заботой о других. «Миру, пожалуй, всегда не хватало тех, кого можно назвать настоящими индивидуальностями, не хватало настоящих, субъективно ориентированных личностей, тех художников рефлексии, независимых мыслителей, которые так отличны от крикунов и начетчиков» [2: с. 74], — пишет Кьеркегор.

Кьеркегор развивает представление о трех путях развития индивидуальности (*Я*): *эстетическом, этическом и религиозном*. Первый путь — это путь непосредственного раскрытия природных особенностей и талантов человека. Второй — сознательное подчинение врожденных и приобретенных способностей индивида задаче реализации *общечеловеческих ценностей* (труд, брак, дружба). Первое, по Кьеркегору, есть лишь «игра в индивидуальность». Второе — становление подлинной индивидуальности. «Чем более живым воплощением общечеловеческого является в своей жизни человек, тем более он заслуживает имени необыкновенного человека; чем же больше уклоняется он от общечеловеческого, тем более можно считать его несовершенным, — он хоть, пожалуй, и будет необыкновенным человеком, но в дурном смысле» [1: с. 412–413], — пишет Кьеркегор. Наряду с эстетическим и этическим существует еще и третий путь развития — религиозный, который состоит в осуществлении абсолютного долга человека перед Богом и пронесении его через все тяготы и заботы мира. На этом пути этическое, общее вновь подчиняется индивидуальному, но уже не природному, а духовному *Я*. Однако по этому пути способны пройти лишь немногие. Для большинства вершиной оказывается достижение этического уровня. При этом общая закономерность такова, что развитие индивидуальности с необходимостью пролегает через сферу общего и предполагает нахождение согласия с общим. Подлинная индивидуальность не обходит и не противостоит общему, а пропускает его через себя со всей страстью и остротой существования. Оно проясняет общее, проясняя себя.

Выводы. Категория «заботы о себе» занимает исключительно важное место в философско-религиозных воззрениях Кьеркегора. Это не случайное

выражение, но глубоко разработанное понятие, имеющее вполне определенное содержание. Главное, о чем, по мнению Кьеркегора, человеку действительно необходимо проявлять бесконечное беспокойство и заботу, — это его неповторимое индивидуальное *Я*, духовное *Я*, положенное ему Богом, но за которое он и только он несет ответственность перед Богом и перед жизнью. Выраженная христианская направленность в разработке категории «заботы» сочетается у Кьеркегора с опорой на идеи и традиции античности. При этом в своем обращении к античности Кьеркегор весьма избирателен, предпочитая умозрительному рационализму Платона жизненную этику Сократа. Важной составляющей понимания заботы Кьеркегором является идея становления ее объекта — индивидуального *Я*. А выход на категорию индивидуальности и проблему личной ответственности индивида за пути своего развития (проблема самодетерминации) делает идеи Кьеркегора ценными не только для философии, но и для психологии.

Литература

1. *Кьеркегор С.* Наслаждение и долг. Киев: AirLand, 1994. 504 с.
2. *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». Мимически-патетически-диалектическая компиляция. Экзистенциальный вклад Йоханнеса Климакуса. М.: Академический Проект, 2012. 607 с.

Literatura

1. *Kierkegor S.* Naslazhdenie i dolg. Kiev: AirLand, 1994. 504 s.
2. *K'erkegor S.* Zaklyuchitel'noe nenauchnoe posleslovie k "Filosofskim kroham". Mimicheski-pateticheski-dialekticheskaya kompilyaciya. E'kzistencial'ny'j vklad Joxanнеса Klimakusa. M.: Akademicheskij Proekt, 2012. 607 s.

M.G. Chesnokova

“Self-Care” in S. Kierkegaard’s Existential Philosophy: between Antiquity and Christianity

This article considers the understanding of self-care in S. Kierkegaard’s philosophical and religious views. The specific object of care according to Kierkegaard is determined: individuality, or spiritual “self”, understood as the hidden internal. The ways of finding one’s self and the place of self-knowledge in this process are traced. Kierkegaard’s views concerning the problem of ratio between knowledge and existence, his existential interpretation of truth, as well as the notions about the role of Another - teacher, tutor in finding one’s own subjectivity (I) are analyzed. The connection of Kierkegaard’s understanding of self-care with Christian and ancient traditions is noted.

Keywords: self-care; spirit; self; individuality; external and internal; subjective thinker; truth.

А.М. Черныш

К.Н. Леонтьев как теоретик национальной русской самобытности

В статье анализируются взгляды видного отечественного мыслителя консервативного направления второй половины XIX века К.Н. Леонтьева на русский народ, его качества и свойства, взаимоотношения русских с другими народами.

Ключевые слова: история русской философии; К.Н. Леонтьев; консерватизм; русский народ; характер русского народа; русская культура.

В январе 2016 года мы отметим 185-ю годовщину со дня рождения яркого русского мыслителя консервативной направленности *Константина Николаевича Леонтьева* (1831–1891). Надо отметить, что «настоящее открытие» его творчества произошло уже после смерти мыслителя, в эпоху Серебряного века. Как оказалось, он в своих трудах во многом предвосхитил хаос в умонастроениях российской интеллигенции начала XX века, поскольку именно самосознание русских людей, их отношение к другим народам, формирование государственной политики по вопросам духовно-нравственного развития стали главными объектами творческого наследия этого мыслителя. Именно тогда Леонтьева окрестили «русским Ницше», а В.В. Розанов назвал его величайшим мыслителем России XIX века, который в истории русской мысли стоит как «угрюмая вечная скала» [11: с. 350]. «Не знаю, лестно или нет было бы для самого К. Леонтьева такое сближение, — писал прот. И. Фудель в 1910 г., — но думаю, что ему, смиренному послушнику оптинских старцев, и не снилось, что когда-либо в нем найдут тождество с ярим антихристианином Ницше» [13: с. 250]. Сам себя К.Н. Леонтьев, в одном из писем к В.В. Розанову, назвал одиноким пророком, «гласом вопиющего в пустыне» [8: с. 157].

В советское время наследие русских консерваторов, в том числе и Леонтьева, по идеологическим причинам не исследовалось, и при упоминании они оставались в тени идей представителей других течений русской общественной мысли — славянофилов, западников, народников, революционных демократов, марксистов.

Сегодня, когда наследие К.Н. Леонтьева стало доступно, мы видим, что осмысление им проблем России оказалось во многом актуальнее, глубже и точнее, чем у представителей других общественных течений второй половины XIX века. В лице Леонтьева рассмотрение свойств и качеств русского народа было поднято на несравненно большую теоретическую высоту, чем это могли сделать его предшественники. Оригинальность и актуальность его

работ заключена во внимательном и тщательном анализе проблем русского народа и его характера. Он размышляет о проблемах взаимоотношения России с западными и восточными соседями, выступает сторонником сильной российской государственности, отстаивает право России и русского народа на самостоятельное и самобытное развитие.

Удивительным образом оказалось, что идеи Леонтьева и через сто с лишним лет не потеряли своей остроты и актуальности — они созвучны тем процессам, которые идут в современной России: он выступил с критикой так называемого либерального прогресса, видя в нем опасность для развития национального своеобразия, национального духа.

К.Н. Леонтьева зачастую причисляют к «поздним славянофилам» на основании его антизападничества, критики европеизма, защиты русской национальной самобытности и т.п. Влияние романтических славянофильских идей на творчество Леонтьева несомненно, но в понимании и анализе самосознания русского народа, мировых цивилизационных процессов он был гораздо глубже и радикальнее славянофилов. На его взгляды большое влияние оказало творчество Н.Я. Данилевского. Сам Леонтьев указывал, что он продолжает и развивает идеи Данилевского о «культурных типах» [4: с. 230].

Последние три десятилетия российская общественность открывает идеи Леонтьева как бы заново, чему способствует переосмысление итогов либеральных реформ в России, горячим противником которых он был.

К.Н. Леонтьев ратовал за крепкую русскую монархическую государственность, за жизнь в России в самобытных национальных формах, за христианство византийского типа. Его главный научно-прогностический посыл состоял в том, что Россия может обрести свою блестящую будущность только противостоя либерально-демократическим европейским процессам и держась на почтительном расстоянии от уже растленного либерализмом балканского «славянства». Эта будущность, по мысли Леонтьева, будет зависеть от того, что восторжествует, — византийское начало или западноевропейский «эгалитарный процесс». И оказалось, что только сегодня пришло время до конца осмыслить его философское наследие.

К.Н. Леонтьев выработал свои оригинальные представления о национальных движениях и национальной политике, став теоретиком особой разновидности национализма — «культурного».

Национальное, по мысли К.Н. Леонтьева, есть синоним культурного; проявление национального — всегда культурное явление, и наоборот — культурное всегда имеет свою национальную принадлежность. Нации и государства — организмы особого порядка, «они суть идеи, воплощенные в известный общественный строй» [7: с. 106]. Нация для Леонтьева — «физическое представление», географически соотнесенная общность индивидов, говорящих на одном языке. Нация в его представлении — совокупность «идеального» и «физиологического».

Леонтьев призывал разграничивать понятия «нация» и «национальное». «Национальное» — понятие более отвлеченное; это качество нации, совокупность

признаков, которые более или менее свойственны всем людям, составляющим нацию. Национальное, по К. Леонтьеву, — совокупность объективных, приобретенных в результате исторического развития культурных признаков. Главным из этих признаков Леонтьев полагал религиозные отличия. Бытовые отличия в жизни народов, по его мысли, не такие уж и внешние, и имеют глубокое психическое значение [5: с. 824–825]. Чем резче культурные признаки той или иной нации, тем больше, по мнению К. Леонтьева, в ней «национальности», под которыми он понимает особенности, своеобразия, «оригинальности», приобретенные в ходе исторического развития [5: с. 828–829].

Культурная самобытность — духовная, умственная, бытовая — для К. Леонтьева есть основа национальной отличительности. Истинное бытие нации, ее душа, условия самосохранения и самовоспроизводства — самобытная культура [9: с. 316–326]. Национальный идеал для Леонтьева — духовно-культурная самобытность, сохранение наличной культурной самобытности и создание новых самобытных форм культуры. «Дисциплина национальных нравов» для Леонтьева привлекательнее общечеловеческой нравственности [3: с. 415].

Сущностная характеристика национального характера («национальных основ») заключена, по мысли Леонтьева, в метафизической природе, которая воздействует на ход исторического развития, преломляется в социальной среде, воплощаясь в культурных явлениях [10: с. 746]. Основами русского национального характера Леонтьев считает религиозное начало (Православие), начало государственно-политическое (самодержавие), а также крепостное право и поземельный мир (общину). Религия, по его мнению, — «главное обособляющее начало» любого народа. В иерархии общественной жизни Леонтьев отводил ей высший уровень. «Религия, преобладающая в каком-нибудь народе, — вот краеугольный камень охранения прочного и действительного. Когда веришь, тогда знаешь, во имя чего стесняешься и для чего... переносишь лишения и страдания» [3: с. 413]. В другом месте Леонтьев пишет, что национальное начало, лишенное особых религиозных оттенков, есть обман [4: с. 434].

Спустя несколько десятилетий другой отечественный философ — Ф.А. Степун — высказал те же мысли, указав, что духовные различия между нациями «сводимы в последнем счете к качественным особенностям религиозных переживаний отдельных народов» [12: с. 466]. Пока религия жива, подчеркивал Леонтьев, все еще можно изменить и спасти, ибо у нее есть на все утешение и ответы [3: с. 417].

К.Н. Леонтьев верил в силы и творческие возможности русского народа, которого он называл «великим и чудным океаном» [2: с. 79]. Русские, в представлении Леонтьева, разнохарактерные, своеобразные; они не похожи на другие народы, включая родственные славянские. «Великоросс может все, что может другой славянин; но он, сверх того, способен на многое, на что ни другой славянин, ни грек или француз, и др. европейцы не способны!» [2: с. 81].

В характере русского человека, пишет Леонтьева, есть нечто неуловимое и необъяснимое, нечто крайне сложное. Великоросса отличает и пламенная

религиозность, и женолюбие, и склонность к кутежу [2: с. 77]. Русский мужик, отмечает Леонтьев, очень развит, он «умен, тонок, предприимчив; в нем много поэтического и музыкального чувства; местами он неопрытен, но местами очень чист и всегда молодец. Он умеет изворачиваться в таких обстоятельствах, в которых растеряются грамотные, но тупые французские или немецкие поселяне» [2: с. 81]. Если и приравнивать к чему-нибудь западному оригинальный дух русского народа, замечает К. Леонтьев, то его скорее можно назвать мирным, умеренным и монархическим социалистом, чем либералом. И вследствие этого он не имеет в себе ничего революционного и разрушительного [3: с. 470]. В одном из писем В.В. Розанову Леонтьев указывает, что пороки русского народа очень большие и «требуют большей, чем у других народов, власти церковной и политической. То есть наибольшей меры легализованного внешнего насилия и внутреннего действия страха согрешить. А куда нам “любовь”! Народ же, выносящий и страх Божий, и насилие, есть народ будущего ввиду общего безначалия...» [8: с. 134]. Особую форму для обуздания русской народной стихии, «русских пороков» Леонтьев видел в государстве. Для него нет сомнения в том, что русский народ авторитарен и ему важен авторитет власти и властных структур в целом и самодержавия в частности. Смесь страха и любви в сердцах — вот что, по мнению Леонтьева, созидает нации, объединяет их, ведет к славе и победам, в то время как развитие «демократического индивидуализма» способствует их падению [3: с. 409].

Леонтьев ценил в простом русском народе его «государственный такт». Этого такта, по его мнению, как раз недостает русской интеллигенции, развращенной европейскими предрассудками, оппозиционным ухарством и либеральным фразерством [3: с. 420]. Леонтьев страстно выступал против европейского либерального индивидуализма, считая это путем в никуда. Чем свободнее личность, тем она пустее, подчеркивал философ. Он считал, что либерализм в России — это роковое заблуждение. Истина, по Леонтьеву, не «в правах и свободах», а совсем в другом. В то же время, по мнению Леонтьева, государственное начало в России осталось прежним и крепким — самобытным свободно-общинным.

Духовность, религия, культура — вот главные элементы государственного организма, по Леонтьеву. Культура в его понимании — продукт и ядро государственной жизни. Культура в его понимании — сложная система идей, которая вырабатывается всей жизнью нации [1: с. 227].

Время от времени у нас возникают дискуссии о том, как русским явлениям стать явлениями мирового значения. У Леонтьева на это есть простой «рецепт»: только тогда то или иное национальное явление приобретет мировое значение, когда будет полно отражать национальное своеобразие и национальный характер [3: с. 432].

У Леонтьева была своя точка зрения на просвещение народа, которую он высказал в статье «Грамотность и народность». Леонтьев считал, что грамотность

не может быть целью — она есть лишь средство [2: с. 76]. Поспешные шаги в деле распространения грамотности, осуществленные по европейским рецептам, считал Леонтьев, способны погубить лицо России и оказать разрушительное воздействие на культурно-исторические устои народа. Соглашаясь с тем, что русский народ безграмотен, Леонтьев полагает, что это наше счастье, а не горе [2: с. 58]. На первый взгляд вывод кажется странным и парадоксальным. Философ так разъясняет свою позицию: безграмотный народ, по его мнению, более хранитель «народной физиономии», без которой не будет своеобразной цивилизации. Безграмотный народ, по Леонтьеву, лучше и полнее сохранил народный дух, основы народной жизни. Леонтьев боится, что поспешное и обязательное обучение русского народа космополитической интеллигенцией, оторвавшейся от народных корней, ни к чему хорошему привести не может. «Надобно, чтобы образованная часть русского народа (так называемое общество) приступила бы к просвещению необразованной части его только тогда, когда она сама (т. е. образованная часть) будет зреее. Обязательная грамотность у нас тогда только принесет хорошие плоды, когда помещики, чиновники, учителя, т. е. люди англо-французского воспитания, сделаются все еще гораздо более славянофилами, нежели они сделались под влиянием нигилизма, польского мятежа и европейской злобы» [2: с. 73–74]. Разумеется, подобная точка зрения не бесспорна и вызывает вполне резонную критику. Но отметим, что отчасти на такие выводы К. Леонтьева наводили факты, которые он наблюдал на славянских Балканах, когда образованные болгары и сербы «отрывались» от народных оснований жизни, перенимая европейские традиции, ценности, поведение, одежду и т. п. Европейское просвещение на Балканах, с точки зрения Леонтьева, было проводником «буржуазности» в самобытную народную массу, что разрушало балканскую самобытность. Такие же опасения были у Леонтьева и за Россию — народное образование на европейских началах будет служить обуржуазиванию страны и станет угрозой национальной «физиономии».

Как и Н.Я. Данилевский, Леонтьев к принципиальному свойству и качеству характера русского народа относит его миролюбие; он полагал, что Россия миролюбивее всех других держав: она миролюбива «вследствие широты своей, и вещественной, и духовной. Эта широта есть ее исторический *fatum*» [7: с. 106–107]. С другой стороны, согласно Леонтьеву, у России особая политическая судьба, поскольку ее интересы носят нравственный характер поддержки слабейшего, угнетенного [7: с. 100].

К. Леонтьев провозглашает византизм единственно возможным условием сохранения национальной самобытности России и русского национального характера. Византизм в его понимании «есть прежде всего особого рода образованность или культура, имеющая свои отличительные признаки, свои общие, ясные, резкие, понятийные начала и свои определенные в истории последствия... Отвлеченная идея византизма крайне ясна и понятна. Эта общая идея слагается из нескольких частных идей: религиозных, государственных, нравственных, философских и художественных» [1: с. 127].

Леонтьев имел свою точку зрения на европеизацию России, считая этот процесс весьма противоречивым и негативным для развития национального самосознания, национального духа русского народа. Он считал, что со времени Петра I в жизнь России было привнесено слишком много европейского. История России последних двух веков, по мнению Леонтьева, была подражательной [3: с. 446]. Дело дошло даже до того, сетовал философ, что даже славяне — наши единоверцы и единоплеменники — ценят русских настолько, насколько мы европейцы: «...им и в голову не приходит ценить в нас то, что в нас собственно русское» [2: с. 56]. В связи с этим К. Леонтьев критиковал утопичность тютчевского панславизма и чисто славянский подход собирания и развития империи. Он считал, что греки и часть мусульман гораздо ближе к нам, чем даже болгары, сербы, а тем более чехи, словаки и поляки. В этом Леонтьев видел несовершенство и ошибочность панславизма.

Уже в XIX веке Леонтьев переживал, что из жизни России уходит национальный дух, национальный колорит, национальные костюмы, традиции, утварь и т. п., которые можно увидеть лишь на выставках. Он не понимал и не принимал тенденции заменять русское национальное западноевропейским. Он ратовал за сохранение, изучение и пропаганду «самобытных национальных вкусов у славян». «От развития народного вкуса в высшем русском обществе, которое везде славится тонкостью своего общечеловеческого вкуса, зависит будущность не только русской, но, вероятно, и всей славянской промышленности» [2: с. 70].

Национальный характер для Леонтьева есть синоним национальной культуры. Здесь для него очевидна строгая взаимозависимость — оригинальная национальная культура может существовать и развиваться только через оригинальные национальные формы. Леонтьев подчеркивает, что только тот народ, который свое национальное доводит до высших пределов развития, только тот народ наилучше служит всемирной цивилизации [2: с. 72–73]. Пафос практически всех трудов Леонтьева направлен на спасение национальной культуры, то есть на спасение коренных черт русского национального характера. Национальное своеобразие и национальная культура во всем ее многоцветии для Леонтьева дороже всех научных истин.

Самое дорогое, что сохранилось у русских, — это их национальное своеобразие, считал Леонтьев; без него невозможно быть большим, огромным государством. Он также считал национальное своеобразие важнее и ценнее нравственности и науки, так как именно оно «всего легко может уйти у славян в XIX веке!» [2: с. 76].

Разумеется, Леонтьев не был противником всего западного, европейского. Он призывал к гармоническому сочетанию того и другого: принимая европейское, считал Леонтьев, надо его перерабатывать в себе так, как пчела перерабатывает сок цветов. Надо дорожить своим своеобразием, призывал Леонтьев, а «не обращаться с ним торопливо, дабы не погубить своей исторической

физиономии, не утратить исторических прав на жизнь и духовный перевес над другими» [2: с. 82]. Самобытное культурное творчество народа Леонтьев рассматривал как основу его жизненных сил, гарантирующих крепость и единство государства.

Свои надежды он связывал прежде всего с Россией и Востоком, так как считал, что только там еще сохранилась живая духовная традиция. Он любил Россию за то, что она была хранительницей традиции. Тем не менее черты «гниения» Леонтьев видел уже в самой «официальной» России и предчувствовал приближение катастрофы, и именно в этом контексте своих рассуждений К. Леонтьев для борьбы с процессами гниения и предлагал «подморозить» Россию.

Незадолго до смерти, обозревая плоды современных ему реформ, Леонтьев с горечью заметил, что европеизм и либерализм расшатали устои российской жизни: в умах царит смута; в чувствах — усталость и растерянность; воля ослабела, идеалы неясны; народ пьян, лжив, нечестен; чиновники робки; духовенство нерешительно. Если этот негативный процесс не остановится, то, предсказывал Леонтьев, через каких-нибудь полвека русские из народа «богоносца», сами того не замечая, превратятся в «народ-богоборец» [6: с. 234]. История показала, что прогноз К.Н. Леонтьева сбылся еще раньше.

В работе «Византизм и славянство» К. Леонтьев выделил в истории западной цивилизации три фазы: юность — «первичная, первоначальная простота», период раннего Средневековья, варварских королевств, выросших на развалинах Римской империи; зрелость — «цветущая сложность», — которая пришлась на XV–XVII столетия, когда были разбужены титанические силы, и традиционные устои жизни боролись с неотвратимым наступлением нового мироустройства; и XIX век — фаза «вторичного смесительного упрощения» — явные признаки старости и симптомы грядущего распада. Российская цивилизация моложе, но кончина ее тоже не за горами, указывал Леонтьев. Для него эпоха, в которой он жил, ассоциировалась с глобальным цивилизационным «ненастыем». Предсказания Леонтьева по большей части оказались правильными: «ненастые» XIX столетия вылилось в бурные и трагические катаклизмы XX века — революции, войны, перевороты, социальные эксперименты...

Анализ взглядов К. Леонтьева на культурно-исторические типы, изучение найденной им оригинальной методологии рассмотрения качеств и свойств характера русского народа имеет важное значение для современного социально-философского знания. Идеи, высказанные Н.Я. Данилевским и К. Леонтьевым, актуальны и в наши дни. Удивительным образом размышления русских мыслителей совпали не только с проблемами в развитии России, но и с мировыми гуманитарными процессами XX–XXI веков.

Нам и сегодня может не импонировать позитивный и творческий настрой рассуждений Леонтьева о человеке и обществе, о России и русском национальном характере, об укреплении духовных основ жизни русского народа.

Пугавший современников леонтьевский консерватизм, его «антипрогрессизм» и антилиберализм сегодня, после катастрофических экспериментов 90-х гг. XX века, уже не воспринимаются как нечто страшное и косное. Более того, трагическая история России в XX веке подтвердила наихудшие опасения К.Н. Леонтьева. Пророческими становятся его слова о том, что России нужна внутренняя сила, крепость организации, крепость духа дисциплины [1: с. 226]. Пророческими можно сегодня считать слова Леонтьева о том, что теперь в России настало время мужества [3: с. 450].

Сегодня много пишут и говорят об усилившейся общественно-политической борьбе между либералами, патриотами, государственниками и пр. В России второй половины XIX века эта борьба была не менее острой. И в ней у Леонтьева было одно главное оружие — любовь к России, вера в ее здоровые духовные корни. Это же стало и главным смыслом его трудов и размышлений.

Сегодня, когда русский народ стоит перед лицом агрессивной либеральной бездуховности, идеи К.Н. Леонтьева о сплочении нации, об укреплении духа народа должны быть адекватно восприняты в российском обществе.

Литература

1. *Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство. М.: Эксмо, 2007. 892 с.
2. *Леонтьев К.Н.* Грамотность и народность // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство. М.: Эксмо, 2007.
3. *Леонтьев К.Н.* Из «Варшавского дневника» // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство. М.: Эксмо, 2007.
4. *Леонтьев К.Н.* Из писем А.А. Александрову // ...Из русской думы. Т. 1. М.: Роман-газета, 1995. 256 с.
5. *Леонтьев К.Н.* Культурный идеал и племенная политика. Письма г-ну Астафьеву // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство. М.: Эксмо, 2007.
6. *Леонтьев К.Н.* Над могилой Пазухина //...Из русской думы. Т. 1. М.: Роман-газета, 1995. 256 с.
7. *Леонтьев К.Н.* Панславизм и греки // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство. М.: Эксмо, 2007.
8. *Леонтьев К.Н.* Письма к В.В. Розанову // Корольков А.А. Пророчества Константина Леонтьева. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1991. 199 с.
9. *Леонтьев К.Н.* Племенная политика как орудие всемирной революции // Леонтьев К.Н. Избранное. М.: Рарог, Московский рабочий, 1993. 397 с.
10. *Леонтьев К.Н.* Черновой автограф статьи «Культурный идеал и племенная политика. Письма г-ну Астафьеву» // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство. М.: Эксмо, 2007.
11. *Розанов В.В.* Мимолетное. 18.VI.1915 // Розанов В.В. Русская мысль. М.: Эксмо, Алгоритм, 2006. 576 с.
12. *Степун Ф.А.* Мысли о России. Очерк X // Степун Ф.А. Жизнь и творчество. Избранные сочинения. М.: Астрель, 2009. 807 с.
13. *Фудель И.* (прот). Судьба К.Н. Леонтьева // К.Н. Леонтьев: Pro et Contra. Т. 1. СПб.: РХГИ, 1995. 480 с.

Literatura

1. *Leont'ev K.N. Vizantizm i slavyanstvo // Leont'ev K.N. Vostok, Rossiya i Slavyanstvo. M.: E'ksmo, 2007. 892 s.*
2. *Leont'ev K.N. Gramotnost' i narodnost' // Leont'ev K.N. Vostok, Rossiya i Slavyanstvo. M.: E'ksmo, 2007.*
3. *Leont'ev K.N. Iz «Varshavskogo dnevnika» // Leont'ev K.N. Vostok, Rossiya i Slavyanstvo. M.: E'ksmo, 2007.*
4. *Leont'ev K.N. Iz pisem A.A. Aleksandrovu // ...Iz ruskoj dumy'. T. 1. M.: Roman-gazeta, 1995. 256 s.*
5. *Leont'ev K.N. Kul'turny'j ideal i plemennaya politika. Pis'ma g-nu Astaf'evu // Leont'ev K.N. Vostok, Rossiya i Slavyanstvo. M.: E'ksmo, 2007.*
6. *Leont'ev K.N. Nad mogiloj Pazuxina //...Iz ruskoj dumy'. T. 1. M.: Roman-gazeta, 1995. 256 s.*
7. *Leont'ev K.N. Panslavizm i greki // Leont'ev K.N. Vostok, Rossiya i Slavyanstvo. M.: E'ksmo, 2007.*
8. *Leont'ev K.N. Pis'ma k V.V. Rozanovu // Korol'kov A.A. Prorochestva Konstantina Leont'eva. SPb.: Izd-vo SPbGU, 1991. 199 s.*
9. *Leont'ev K.N. Plemennaya politika kak orudie vseмирnoj revolyucii // Leont'ev K.N. Izbrannoe. M.: Rarog, Moskovskij rabochij, 1993. 397 s.*
10. *Leont'ev K.N. Chernovoj avtograf stat'i «Kul'turny'j ideal i plemennaya politika. Pis'ma g-nu Astaf'evu» // Leont'ev K.N. Vostok, Rossiya i Slavyanstvo. M.: E'ksmo, 2007.*
11. *Rozanov V.V. Mimoretnoe. 18.VI.1915 // Rozanov V.V. Russkaya my'sl'. M.: E'ksmo, Algoritm, 2006. 576 s.*
12. *Stepun F.A. My'sli o Rossii. Ocherk X // Stepun F.A. Zhizn' i tvorcestvo. Izbranny'e sochineniya. M.: Astrel', 2009. 807 s.*
13. *Fudel' I. (prot). Sud'ba K.N. Leont'eva // K.N. Leont'ev: Pro et Contra. T. 1. SPb.: RXGI, 1995. 480 s.*

*A.M. Chernysh***K.N. Leontiev as a Theorist of National Russian Identity**

The article analyzes the views of prominent Russian thinker of the conservative direction of the second half of the XIX century K.N. Leontiev on the Russian people, its qualities and properties, relations of Russians with other nations.

Keywords: history of Russian philosophy; K.N. Leontiev; conservatism; Russian people; the nature of the Russian people; Russian culture.



ОБЩЕСТВО: ЦЕННОСТИ И СМЫСЛЫ

Д.К. Андрамонов

Конформизм и неконформизм в различных социально- политических контекстах: к анализу проблемы

В статье рассматриваются особенности теории и практики анализа конформизма и неконформизма как типов социального поведения в обществах с классическими различиями в социально-политической организации: тоталитарный и либерально-демократический режимы, а также указывается на сложности изучения этого явления в ситуации постмодерна.

Ключевые слова: конформизм; неконформизм; тоталитарное общество.

Феномены политического конформизма и неконформизма при кажущемся абсолютном различии имеют некоторые особенности и «преломления», обусловленные политической организацией общества. В этом контексте нас интересует проблема адекватного анализа этих типов поведения в условиях тоталитарного и либерально-демократического режимов, а также корректность традиционных подходов при анализе особенностей проявления конформизма/неконформизма в современном, постоянно усложняющемся обществе.

Под тоталитарным мы понимаем такое общество, в котором все сферы общественной жизни находятся под полным контролем государства. Власть в тоталитарном обществе регулирует социально-экономические отношения, осуществляет контроль над политическими институтами, вырабатывает и регламентирует нормы в области духовного производства. Государство обладает непререкаемым авторитетом и имеет полное право вмешиваться в личную жизнь отдельных членов общества. Еще в 50-х гг. XX века в США участники интернационального политологического симпозиума предлагали следующее определение тоталитаризма: «...закрытая и неподвижная социокультурная и политическая структура, в которой всякое действие — от воспитания детей

до производства и распределения товаров — направляется и контролируется из единого центра» [2: с. 781]. На наш взгляд, основания легитимности тоталитарной власти коренятся в области идеологии. Отметим, что идеологические формулировки могут быть весьма разнообразными, и даже в том случае, если внутреннее содержание идеологических установок противоречит их практической реализации, идеология все равно играет доминирующую роль. В качестве исторических примеров существования тоталитарных режимов обычно приводят режимы Б. Муссолини в Италии и А. Гитлера в Германии, а также режим И.В. Сталина в СССР. Одним из первых исследователей, обратившихся к данной проблематике, была Х. Арендт, посвятившая их анализу работу «Истоки тоталитаризма» (1951) [1]. Исследование Х. Арендт было нацелено на поиск общих специфических черт, присущих разным с точки зрения политической идеологии режимам. Отметим, что между большевистской идеологией бесклассового общества, сочетающей идеи Маркса с идеями Ленина, и фашистским режимом, теоретически подкрепленным идеями Джен-тиле и расовой теорией, существует принципиальная разница. Марксистско-ленинская идеология предполагает социальную реорганизацию, вследствие которой должно быть ликвидировано имущественное расслоение. То есть она постулирует принципиальное равенство всех людей и не содержит в себе самой идеи тоталитарного режима, даже, напротив, подразумевает постепенное отмирание государства как устаревшего института. Напротив, идеология фашизма как раз и предполагает тоталитарный режим как форму государства. В отличие от классового неравенства, которое, по мнению марксистов, является историческим пережитком и ступенью к справедливому обществу, фашизм видит конечной целью общество, выстроенное согласно тотальной иерархии, основанной на расовой теории. Заметим также, что тоталитарное по своей форме общественно-политическое устройство как раз и не предполагает наличия острых социальных противоречий.

Под либерально-демократическим обычно понимают общество, власть в котором основана на принципах демократического представительства и ограничена во благо автономии отдельного индивида. Функции власти в данном случае строго регламентированы и, как правило, ограничиваются безусловным верховенством права, которое обычно оформлено в систему законодательства, то есть конституцию. Часто понятие «либерально-демократическое общество» используется как синоним правового или гражданского общества. Легитимность власти в либерально-демократическом обществе основана на праве представлять интересы совокупности осознанно поддерживающих ее членов, и в случае несоблюдения ряда формальных условий полномочия, временно осуществляемые представителями власти, могут быть отозваны. Сознание индивида и, шире, вся духовная сфера общественного бытия не должны подвергаться государственному вмешательству и попыткам регулирования их независимо от преследуемых целей. Согласно позиции

либертарианства (Р. Нозик, Ф. Хайек) роль государства заключается в исполнении строго очерченных функций поддержания внутреннего порядка, охраны территориальной целостности, соблюдения законодательства каждым членом общества. Сторонники другого полюса, теоретики либерального эгалитаризма (Д. Ролз, Р. Дворкин) не исключают умеренного, а по необходимости и не слишком умеренного вмешательства государства в социальную сферу. В качестве примеров мы можем привести США, страны ЕС, также Российскую Федерацию. На наш взгляд, определяя тип социально-политического устройства через формальные признаки, следует отнести к «либеральным демократиям» подавляющее большинство существующих ныне государств.

Описываемые нами типы социально-политического устройства принципиально противоречат друг другу, являются полярно противоположными, поэтому понятие «тоталитаризм» зачастую используют как антоним «демократии». Весьма показательным этот антагонизм охарактеризован в знаменитой работе К. Поппера «Открытое общество и его враги» на примере социально-утопического «Государства» Платона как тоталитарного общества и того, что сам К. Поппер называл «открытым обществом» — обществом либерально-демократического типа. Эта книга в свое время вызвала бурную полемику вокруг взглядов Поппера и интерпретаций им платоновских диалогов. По мнению К. Поппера, Платон искажает понятия «справедливость» и «нравственность». Для нас важным является противопоставление абстрактных понятий «закрытого» и «открытого» обществ. «В дальнейшем магическое, племенное или коллективистское общество мы будем именовать закрытым обществом, а общество, в котором индивидуумы вынуждены принимать личные решения, — открытым обществом» [5: с. 218]. Очевидно, что «закрытое общество» К. Поппер отождествляет с коллективизмом, представлением общества о себе как о едином организме с общими целями, ценностями, политической волей, которую выражает государство. «Открытое общество», напротив, основано на индивидуализме. В этом контексте нас интересует, как в различных типах социально-политического устройства проявляют себя такие модели социального поведения, как конформизм и неконформизм?

Мы понимаем политический конформизм как некритическое восприятие политической действительности, отсутствие четкой политической позиции индивида в ситуации, когда он подвергается внешнему давлению, склонность индивида, или социальной группы проявлять лояльность по отношению к политическому status quo. Политический неконформизм мы определяем как такой тип социального поведения, следуя которому индивид, в ситуации внешнего давления, является противником сложившейся политической системы. Если при этом он еще и носитель альтернативной системы политических ценностей и установок, то такой неконформизм мы называем «продуктивным». Мы называем неконформизм «бессодержательным» («контраформизм», «негативизм» — термины П. Штомпки) в том случае, если он ограничивается только лишь протестом против существующей политической системы.

Мы уже отмечали, что в обосновании легитимности тоталитарного режима политическая идеология играет определяющую роль. Тоталитарное государство предполагает наличие одной доминирующей идеологии, лояльность по отношению к которой и означает лояльность по отношению к режиму. Целью идеологии является обеспечение этой лояльности различными суггестивными средствами. Альтернативные способы политического мышления подвергаются строгому «карантину», и в случае необходимости их носители подвергаются определенным санкциям со стороны государственного аппарата принуждения. Итак, нам представляется, что политический конформизм в тоталитарном обществе это — не подверженная критическому мышлению лояльность политическому режиму, а критику доминирующей идеологии мы рассматриваем как проявление политического нонконформизма. Важно, что именно тоталитарный характер политической идеологии в реально существовавших тоталитарных государствах и позволяет провести четкую демаркационную линию между политическим конформизмом и нонконформизмом.

В этих условиях политическая идентичность предельно упрощена и осуществляется в системе «за / против». Чаще всего это означает, что противники системы являются ее «злейшими врагами», даже в том случае, когда их критика направлена лишь на отдельные элементы социально-политической реальности. Итак, подверженность тотальному идеологическому влиянию или же, наоборот, сопротивление, оказываемое ему, указывают на проявление двух типов социального поведения: политического конформизма или нонконформизма. Но идеологии бывают разные, и не всегда они имеют строго определенную, очерченную, «легитимную» форму, особенно в условиях современного общества.

При теоретическом анализе явлений конформизма/нонконформизма в условиях либерально-демократического режима возникает некий логический парадокс. Формально идея либерализма основана на делегировании гражданами своих полномочий репрезентантам — участникам «властных конструкций». Эти действия не предполагают давления какой-то одной доминирующей идеологии. Заметим, что мотивации людей при принятии таких ответственных решений заранее рассматриваются как рациональные и критические, то есть отвечающие их реальной воле и интересам. Если идея либерализма основана на наделении всех членов общества статусом самостоятельности, рациональности, осознания собственной ответственности, то политический конформизм или нонконформизм невозможны. То есть теоретически таких типов социального поведения не должно существовать: конформизма, в силу того, что он порождается отсутствием критического осмысления реальности, а нонконформизма — в силу того, что существующее положение вещей не может вызывать сопротивления и иметь альтернативы. Декларируемый принцип равноправия в политическом волеизъявлении и индивидуальная ответственность при принятии решений являются преимуществом либерально-демократической политической системы. Это положение — основа критики тоталитаризма сторонниками «открытого общества».

Р. Даль выразил эту мысль следующим образом: «Я предполагаю, что ключевая характеристика демократии — это непрерывная способность правительства реагировать на предпочтения своих граждан, которые в политическом отношении рассматриваются как равные» [3: с. 5].

Кроме того, в силу отсутствия единой политической идеологии, по крайней мере, в той форме, в которой она существует в тоталитарном государстве, отсутствует и упрощенная схема политической идентичности по принципу «за / против». Однако в определенных, подчас неявных формах идеология в либерально-демократических обществах, безусловно, существует. Постулируемый плюрализм мнений не допускает идеологического ригоризма, но открывает возможности для «диалога», столкновения нескольких идеологий. В таком случае, коли речь идет о столкновении различных идеологических позиций, мы возвращаемся к возможности проявления конформизма и неконформизма как типов социального поведения.

Общество, основанное на демократических институтах, вовсе не гарантирует того факта, что каждый отдельный индивид либо социальная группа, принимающие решение и несущие за него ответственность, избавлены от влияния идеологий, не подвержены политической пропаганде, полностью лишены предрассудков. Следовательно, весь комплекс проблем, связанный с феноменами конформизма и неконформизма, имеет место и в данном случае. Другое дело, что в силу политической гибкости системы выявление и определение этих типов социального поведения значительно усложняется. Этот факт лишь подчёркивает актуальность исследования проблемы конформизма/неконформизма в различных социально-политических контекстах.

Критики демократической теории часто находят аргументы в несоответствии между самой теорией и реальным функционированием современных либерально-демократических режимов. «По-видимому, вся «демократическая энциклопедия» обречена на устаревание, а вместе с нею та же участь уготована самым основным ее парадигмам — участию, представительству, конкурентному плюрализму» [4: с.109].

Итак, потенциальная возможность социального конфликта внутри общества с любой политической организацией и политическим режимом позволяет утверждать наличие феноменов конформизма/неконформизма в той степени, в которой обнаруживается возможная острота конфликта. Но если столкновение индивида и общества, индивида и власти, индивида и идеологии в условиях тоталитаризма обнаруживается с предельной ясностью, то в либерально-демократических режимах не всегда можно сразу чётко обозначить тип социального поведения: конформизм это или неконформизм. Современное общество — общество постмодерна еще более запутывает проблему, подчас стирая грани демаркации. Основное противоречие обнаруживается и в теории, и на практике. Демократическая теория имманентно не должна содержать проблематики конформизма/неконформизма как социальных типов поведения, предполагая

«эволюцию солидарности». Социальные и политические практики людей постоянно демонстрируют и тот, и другой типы социального поведения, поэтому проблема выявления и анализа этих типов социального поведения остается, на наш взгляд, актуальной. Для ее теоретического решения, в первую очередь, необходим адекватный, отвечающий современным социально-политическим процессам понятийный аппарат. Оставаясь в поле общих политических теорий прошлого века, мы вряд ли сможем корректно подойти к анализу феноменов конформизма/нонконформизма в современных, реально функционирующих общественных системах и изменившихся, усложнившихся идеологиях.

Литература

1. *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. М.: «ЦентрКом», 1996. 672 с.
2. Всемирная энциклопедия. Философия XX век. М.: АСТ, 2002. 976 с.
3. *Даль Р.А.* Полиархия: участие и оппозиция. М.: ВШЭ, 2010. 288 с.
4. *Дзоло Д.* Демократия и сложность. М.: ВШЭ, 2010. 320 с.
5. *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1. М., 1992. 448 с.

Literatura

1. *Arendt X.* Istoki totalitarizma. M.: «CentrKom», 1996. 672 s.
2. *Vsemirnaya e'nciklopediya.* Filosofiya XX vek. M.: Ast, 2002. 976 s.
3. *Dal' R.A.* Poliarxiya: uchastie i oppoziciya. M.: VShE', 2010. 288 s.
4. *Dzolo D.* Demokratiya i slozhnost'. M.: VShE', 2010. 320 s.
5. *Popper K.* Otkry'toe obshhestvo i ego vragi. T. 1. M., 1992. 448 s.

D.K. Andramonov

Conformism and Non-conformism in Different Socio-political Contexts: to the Analysis of the Problem

The article considers the features of the theory and practice of analysis of conformism and non-conformism as a type of social behaviour in societies with classical differences in socio-political organization: the totalitarian and liberal-democratic regimes. The author also points out to the complexity of the study of this phenomenon in the postmodern situation.

Keywords: conformism; non-conformism; totalitarian society.

А.Я. Иванюшкин

**Социокультурный контекст признания
новой концепции смерти («смерть мозга»)
(по материалам пленарного Доклада
на VI Международной конференции
«Теоретическая и прикладная этика:
традиции и перспективы 2014»
(Санкт-Петербург, 20–22 ноября 2014 г.))**

В статье рассматривается история проблемы смерти мозга. Диагноз смерти мозга эквивалентен смерти человека. Анализируются различия путей легитимизации новой концепции смерти в разных странах — в России, США, Японии и др.

Ключевые слова: биоэтика; постнеклассическая наука; смерть мозга; дефиниция смерти; юридический статус смерти человека; трансплантология.

Строго хронологически биоэтика существует с 1970 г., когда американский онколог и биохимик В.Р. Поттер опубликовал статью «Биоэтика — наука выживания». Однако социокультурные предпосылки формирования этого важнейшего направления современной прикладной этики начали складываться почти за 20 лет до этой исторической даты — по мере развертывания современной биомедицинской революции. В 1959 г. французские неврологи Молларэ и Галлон впервые в истории медицины описали у 23-х своих пациентов, находящихся на аппаратном дыхании, «запредельную кому» — необратимое отсутствие самостоятельного дыхания, предельно расширенные зрачки, не реагирующие на свет, и т. д. Согласно выводу французских авторов, прогноз у таких больных был абсолютно неблагоприятным — как правило, сердечная деятельность сохраняется у них всего несколько суток. Впоследствии за таким клиническим состоянием закрепился термин «смерть мозга».

В течение десяти последующих лет проблема смерти мозга почти целиком оставалась внутри научно-реаниматологического дискурса, а именно вопросы

клинико-диагностического порядка, патолого-анатомической верификации этого диагноза и т. д. В 1967 г. была опубликована статья скандинавских авторов Д.Х. Ингвара и Л. Вайдена «Смерть мозга — смерть человека». Ее революционный смысл заключался хотя бы в том, что, с одной стороны, речь идет о клиническом диагнозе (который, по определению, относится к живому человеку), а с другой — понятие смерти мозга отождествляется со смертью человеческого индивида. Таким образом, со всей определенностью конкретная клиническая ситуация в онтологическом плане оказалась переведенной в русло извечной философской проблемы сущего — как «состояния» («бытие» Парменида) или «процесса» (огонь-логос Гераклита). Методологическую противоречивость современного объяснения природы смерти всегда подчеркивал основоположник отечественной реаниматологии В.А. Неговский, который писал в 1975 г.: «Понятие смерти в прежнем представлении устарело. . . Переход от жизни к смерти — это не просто качественный скачок, но и более или менее длительный процесс, состоящий из ряда стадий» [7: с. 9].

Решающий поворот в признании нового критерия смерти человека как смерти его головного мозга произошел в 1968 г. В этом году междисциплинарный комитет медицинского факультета Гарвардского университета перепроверил и систематизировал критерии диагностики данного клинического статуса пациента и предложил считать «запредельную кому» (здесь еще не употреблялся термин «смерть мозга») как новый критерий смерти. Если оценивать современную ситуацию в целом, то можно констатировать: за истекшие почти полвека новый критерий смерти признан практически во всех развитых странах мира.

Однако, как известно, «дьявол прячется в деталях». В самих США процесс признания новой концепции смерти занял почти 15 лет. В 1981 г. в США была создана Президентская комиссия по биоэтике, которая обобщила обширный научный опыт исследования проблемы смерти мозга. Например, американский Национальный институт неврологии в 1970 г. начал проведение многолетнего исследования в девяти больницах интенсивной терапии судьбы более 500 пациентов старше одного года в коматозном состоянии с апноэ (необратимым отсутствием самостоятельного дыхания). Президентская комиссия отметила, что в подавляющем большинстве случаев смерть констатируется традиционным образом, но при этом в современной медицине встречается как бы другой вид смерти — смерть мозга. Так как в США вопрос о констатации смерти является прерогативой штатов, Комиссия по биоэтике рекомендовала отдельным штатам принять соответствующие законы. В середине 1980-х гг. концепция смерти мозга юридически была принята только в 27 штатах, причем многие американские врачи во избежание судебных разбирательств продолжали делать искусственную вентиляцию легких больным с умершим мозгом в ожидании остановки сердца.

В СССР процесс легитимизации новой концепции смерти был тоже по-своему трудным, и даже драматичным. Автор этих строк неоднократно слышал от профессора А.М. Гурвича — составителя первой отечественной

«Инструкции о констатации смерти человека на основании диагноза смерти мозга», что процесс подписания Инструкции в Минздраве длился 13 лет.

Необходимо хотя бы кратко сказать об исключительно важном событии в истории клинической медицины, которое несомненно сыграло решающую роль в процессе легитимизации новой концепции смерти. Речь идет об области клинической трансплантологии: пациенты с диагнозом смерти мозга — это источник подавляющего большинства донорских органов. Первая клиническая пересадка сердца была произведена южноафриканским хирургом К. Барнардом в самом конце 1967 г. В 1968 г. были сформулированы «Гарвардские критерии» диагностики смерти мозга. И этот же 1968-й год в истории медицины называют «годом сердца». Если для общества операции Барнарда стали «сенсацией века», то в среде хирургов развитых стран (особенно кардиохирургов, хирургов-трансплантологов) они вызвали своеобразный шок — до этого подавляющее большинство из них такие операции считало преждевременными. Как бы восстанавливая утерянный профессиональный престиж, некоторые звезды хирургии Лондона, Парижа, Монреаля, Сингапура, но особенно в США, начали производить пересадки сердца. К концу 1968 г. в мире было сделано 100 трансплантаций сердца [6: с. 251].

История легитимизации новой концепции смерти красноречиво характеризует ситуацию современной постнеклассической науки. Мы наблюдаем здесь процесс трансформации классического образа ученого в образ *эксперта-консультанта*. Разумеется, ученые (например, те же члены американской Президентской комиссии по биоэтике) по-прежнему сохраняют важнейшие черты классического научного этоса, в особенности такую черту, как «организованный скептицизм» (по Р. Мертону). Но одновременно с этим сама по себе роль *эксперта* превращает ученого еще в один субъект власти. Во-первых, власти политической — члены американской Президентской комиссии по биоэтике сыграли важную роль в принятии новых норм медицинского права: а) гарантирующих, защищающих право человека на достойную смерть; и б) регулирующих законность изъятия донорских органов. Во-вторых, власти финансово-экономической, ведь трансплантация органов — одна из самых дорогостоящих медицинских технологий.

Важнейшей характеристикой постнеклассической науки является то, что ценностные аспекты (моральные, правовые, религиозные) здесь оказываются органической частью предмета исследования, оказываются «переплетены» с самим содержанием научной истины. Именно по этой причине клинические методы, клинические критерии диагностики смерти мозга, например, в США, России или Японии практически совпадают (как гласит первый принцип научного этоса Мертона — наука универсальна), но в то же время история легитимизации новой концепции смерти в этих странах характеризуется уникальными особенностями.

В СССР более чем десятилетний процесс утверждения минздравовской Инструкции о констатации смерти человека на основании диагноза смерти мозга

на поверхности событий вылился в противостояние, с одной стороны, директора Института общей реаниматологии РАМН академика В.А. Неговского (как уже говорилось ранее, одного из основоположников реаниматологии как науки), а с другой — министра здравоохранения академика Б.В. Петровского (и одновременно директора Всесоюзного научного центра хирургии РАМН, «отца» советской школы клинической трансплантологии). Академик Б.В. Петровский произвел первую в нашей стране клиническую пересадку почки, с именами его учеников В.И. Шумакова и С.В. Готье связано дальнейшее поступательное развитие трансплантации органов в современной России.

Неговский представлял по преимуществу академическую науку. Петровский — по преимуществу власть. Противостояние этих «двух титанов» советской науки было прежде всего в социогуманитарной плоскости. Для Неговского главным аргументом была победа научной истины, имеющей актуальное практическое значение в решении таких вопросов: во-первых, социально-этическое обоснование врачебной тактики прекращения продолжения бессмысленной реанимации больного (автору этих строк многократно приходилось слышать от профессора А.М. Гурвича, ученика В.А. Неговского, заведующего лабораторией патологии мозга Института общей реаниматологии РАМН, одного из главных составителей всех редакций отечественной Инструкции о смерти мозга (за исключением принятой в 2001 г. и действующей поныне), что проблема смерти мозга — *прежде всего реаниматологическая*); а во-вторых (и только во-вторых!), разрешение проблемы дефицита донорских органов.

Для Петровского решающими аргументами были аргументы философско-мировоззренческого порядка: он считал больного с бьющимся сердцем еще живым человеком. Одна из его научных статей того времени называлась «В защиту донора!». Но, может быть, еще более важным было то, что Петровский был также советским министром. В своем споре с Неговским он «прямо бросал ему в лицо обвинение», что отключение искусственной вентиляции легких у больного с бьющимся сердцем есть эвтаназия (в сознании, мировоззрении советского военного хирурга Бориса Васильевича Петровского эвтаназия прежде всего ассоциировалась с нацистской антимедициной). И еще один нюанс: в многочисленных дискуссиях о клинической трансплантологии приходилось слышать, что он считал операции по пересадке сердца слишком дорогостоящими.

Учитывая то, что современное общество все чаще определяется как «информационное общество», обязательно следует сказать о роли медиа в процессе легитимизации новой концепции смерти. В 60–80-е гг. XX века это была прежде всего печатная пресса и телевидение. Обратимся опять к ситуации в США 1968 г. (как уже говорилось, названному «годом сердца»). Следует заметить, что медийные технологии в США развивались к тому времени уже на протяжении полувека — сначала в избирательных кампаниях, а следом как маркетинговый ресурс (реклама как технология «демократии потребителей») [9]. Когда в 1968–1969 гг. некоторые

американские кардиохирурги (например, Д. Кули из клиники Дебейки) стали неожиданно производить *десятки трансплантаций сердца*, большинство из которых оказались неудачными (в соответствии с принятыми клиническими критериями), естественно, эти врачи оказались «под огнем» жесткой, массивной критики в СМИ (вспоминается газетная публикация тех лет «“Спортивный год” Дентона Кули»). Очевидно, что такая накаленная общественная атмосфера вокруг трансплантологии оказывала весьма серьезное влияние на процесс легитимизации новой концепции смерти в различных штатах Америки.

Хотя в те годы между американскими и советскими медиа была дистанция «космического масштаба», при оценке их роли в истории признания обществом новой концепции смерти есть нечто общее. Советская Инструкция о смерти мозга была узаконена в 1985 г. (к тому времени Б.В. Петровский уже несколько лет не был министром). В том, что в Советском Союзе (как это уже произошло в десятках других стран) новая концепция смерти приобрела, наконец-то, законную силу, весьма важную роль сыграла «Литературная газета». Люди моего поколения прекрасно помнят роль «Литературки» в общественной жизни (в особенности в жизни интеллигенции) тогдашнего СССР. «Литературка» была «очагом» независимой мысли, «пространством» свободного духа. Из всех сюжетов биоэтики в СССР именно трансплантология стала раньше всего широко обсуждаемой острой социальной проблемой. Например, проблему эвтаназии стали обсуждать (на страницах «Комсомольской правды», «Медицинской газеты», «Вопросов философии», в ток-шоу В. Листьева «Тема» и т. д.) несколькими годами позднее.

Об особой роли медиа в становлении отечественной клинической трансплантологии свидетельствует такое любопытное обстоятельство. После подписания в 1985 г. Инструкции о смерти мозга, наконец-то, в декабре 1986 г. профессором В.И. Шумаковым была произведена первая в нашей стране легальная клиническая пересадка сердца. Так вот, при этом в операционную в качестве своеобразных «почетных свидетелей» были допущены журналисты «Литературной газеты». Стоит сказать, что операция оказалась неудачной, что само по себе с этической точки зрения не вызывает никаких вопросов, ведь уже вторая операция (в начале 1987 г.) увенчалась замечательным результатом — послеоперационная выживаемость пациентки составила более 10 лет, а среднестатистические показатели выживаемости реципиентов в клинике Шумакова со временем приблизились к аналогичным показателям в ведущих трансплантологических клиниках мира. А вот факт присутствия в операционной журналистов вызывает, скажем так, «неприятный этический привкус». Напомним, что в перечне этических дилемм, составляющих научный этос по Р. Мертону, под номером один значится: «...ученый должен: как можно быстрее передавать свои научные результаты коллегам, но он не должен торопиться с публикациями...» [5: с. 327].

Анализируя ход событий наиболее важного, драматичного первого этапа легитимизации новой концепции смерти в нашей стране, приходится констатировать, что опыт решения междисциплинарной по своей природе проблемы смерти

мозга накапливался в нескольких направлениях — прежде всего в русле научного дискурса, а также в русле социального дискурса (однако здесь события разворачивались в основном в медиасфере, но не в гражданском обществе в целом).

Как известно, биоэтика начала развиваться в России только на рубеже 80–90-х годов XX века, т. е. с опозданием на целых два десятилетия. Поэтому профессиональные исследования философских, этических аспектов как самой проблемы смерти мозга, так и смежной с ней проблемы клинической трансплантации органов, в нашей стране в эти годы (80-е гг.) практически отсутствовали.

В научно-медицинской литературе 80-х гг. неоднократно высказывалась позиция, согласно которой понятие смерти мозга отождествлялось с понятием биологической смерти [2]. О важности методологической проработки содержания этих «смежных» понятий свидетельствует также то, что в первых проектах отечественной Инструкции о смерти мозга тоже имело место отождествление (точнее — смешение) этих понятий. С нашей точки зрения, разграничение понятий биологической смерти и смерти мозга имеет принципиальное значение. В случаях биологической смерти прекращение сердцебиения и отсутствие самостоятельного дыхания, а спустя несколько часов — появление трупных пятен и трупного окоченения, позволяют говорить о факте смерти как *наблюдаемом объекте*, в природе которого нет сомнения ни с позиций науки, ни с позиций (что еще важнее!) здравого смысла. Это — объективный факт, и всё — точка!

Отождествление клинического статуса смерти мозга и смерти человека — совсем другая реальность. *Смерть мозга — это новый образ и новый смысл смерти человека*. Природа этой другой реальности такова. Во-первых, смерть человека здесь — это *ненаблюдаемый объект*. С позиций здравого смысла такой человек жив, отсюда первоначальное определение состояния больного со смертью мозга — «запредельная кома». Смерть мозга — это такое состояние, когда граница жизни и смерти оказалась «стертой», поистине человек «частично жив», а «частично мертв». Во-вторых, *смерть человека здесь является артефактом*, т. е. ятрогенным состоянием, сохраняющимся до тех пор, пока проводится реанимация. В-третьих, *трактовка этого факта зависит от социального контекста* (человек жив — «позиция Петровского», человек мертв — «позиция Неговского»). До 1985 г. в нашей стране больные с таким клиническим статусом считались живыми, а начиная с 1985 г. — считаются мертвыми; в то же время если такому больному нет 18 лет, он по сей день в России считается живым.

Бытие человека здесь как бы расколото, а его судьба повернулась так, что уже как бы сделан необратимый шаг в небытие. Вот это «как бы» есть залог того, что если это и смерть, то своего рода *виртуальная (в смысле — возможная) смерть*. То есть в онтологическо-философском плане спор «позиции Петровского» и «позиции Неговского» («еще жизнь» или «уже смерть») в принципе не имеет однозначного решения. Новая концепция смерти относится к так называемым «открытым проблемам», которые собственно и вызвали к жизни и определяют

(на протяжении всего последнего полувека) непрерывное бурное развитие прикладной этики в целом, и биоэтики в особенности [3: с. 388].

Еще раз подчеркнем: диагностическое заключение о состоянии смерти мозга у пациента является основанием признания его мертвым, тем самым как бы «разрубается гордиев узел» многих противоречий, включая и такое: в психологическом плане, с точки зрения здравого смысла многих людей (в особенности если это родители пациента-ребенка), такой пациент еще жив.

В пятидесятилетней истории научного изучения и философского осмысления, накопления опыта социальных решений проблемы смерти мозга можно выделить два этапа. На первом этапе новая концепция смерти была в той или иной форме юридически закреплена практически во всех развитых странах мира. Итоги этого этапа. 1. Как типичная для постнеклассической науки проблема смерти мозга потребовала междисциплинарного подхода. Характерно само название нормативно-правового документа по смерти мозга в Польше — «Позиция Всепольских групп в области анестезиологии, интенсивной терапии, неврологии, нейрохирургии и судебной медицины по вопросу о критерии смерти головного мозга» [1: с. 3]. 2. Когорта больных, находящихся в состоянии смерти мозга, представляет собой комплексную социальную проблему, решение которой, как сказано выше, есть в конце концов волевой акт — как бы «разрубание гордиева узла». Основанием такого волевого акта может быть только достижение в обществе некоего социального консенсуса. В этом отношении особенно поучителен опыт Японии.

Япония признала концепцию смерти мозга одной из последних среди всех других развитых стран мира. В 1984 г. Министерство здравоохранения предприняло углубленное исследование проблемы смерти мозга (изучены данные о 718 пациентов с погибшим мозгом). Были разработаны диагностические критерии, включая детей старше 6 лет. В 1997 г. в Японии принят новый закон о трансплантации органов, допускающий клиническую пересадку сердца (до этого законом разрешалась только пересадка роговицы и почек). Принятию нового закона о трансплантации предшествовали долгие дискуссии не только в научном сообществе, но и в японском обществе в целом. По мере утверждения японской модели донорства органов в этой стране было опубликовано 170 книг (в том числе научно-популярных), посвященных смерти мозга, постоянно проводятся опросы общественного мнения. Согласно японскому закону о трансплантации, «пациент, которому поставлен диагноз смерти мозга, является мертвым в юридическом смысле только в том случае, если он при жизни одобрил предшествующую трансплантации констатацию смерти мозга (параграф 6, абзац 3)» [4: с. 189]. Японская модель концепции смерти мозга предполагает особую роль семьи в практике донорства органов. Семья разделяет событие смерти в процессе умирания: как подчеркивают японские биоэтики, суть смерти в ее резонирующем характере. Семья обладает правом высказать свое мнение относительно диагностики смерти мозга и изъятия органов.

3. Подавляющее число доноров органов и тканей в современной клинической медицине — это пациенты с диагнозом смерти мозга. Значит, успешное развитие клинической трансплантологии (спасение жизни тысяч и тысяч пациентов — буквально обреченных, как правило, в ближайшие дни, недели) зависит от достижения означенных в пунктах 1 и 2 научного и социального консенсуса в обществе. Если в таких странах, как Черногория, Испания и др., показатель изъятия донорских органов на 1 млн населения — 35–40, то в России этот показатель лишь 2,9.

На втором, современном этапе научного и философского изучения смерти мозга как нового образа и смысла человеческого индивида как бы неожиданно опять начинается ее репроблематизация. 30 лет назад для большинства ведущих ученых-врачей эта проблема большинству исследователей представлялась в принципе окончательно решенной. Так, основоположник отечественной нейрореаниматологии (пионер *клинических* исследований смерти мозга в нашей стране) профессор Л.М. Попова писала в Большой медицинской энциклопедии (1985 г.): «Смерть мозга — патологическое состояние, *связанное с тотальным некрозом головного мозга, а также первых сегментов спинного мозга, при сохранной сердечной деятельности и газообмене, обеспеченном с помощью непрерывной искусственной вентиляции легких...* Достоверным морфологическим признаком смерти мозга является некроз полушарий головного мозга, мозжечка, мозгового ствола, первого и второго шейных сегментов спинного мозга, не сопровождающийся глиальной реакцией и завершающийся *лизисом ткани мозга*» (курсив мой. — *А.И.*) [8].

В самом деле, какие еще могут быть вопросы, если через несколько часов после строгих клинических наблюдений всего комплекса признаков смерти мозга (и отражения их в «протокольных предложениях» в истории болезни) фактически происходит распад архитектоники головного мозга, его «расплавление» (лизис ткани мозга). Значит, все семантические противоречия между смыслом терминов «гибель мозга», «разрушение мозга», «смерть мозга» могут быть сняты!

Однако, как показывают исследования последних десятилетий, вопросов научного, и в особенности — философско-методологического, характера здесь становится все больше и больше. Наиболее убедительным свидетельством репроблематизации смерти мозга в современной науке и философии является новый Доклад Президентской комиссии по биоэтике США (составленный в 2009 г.), посвященный концепции смерти мозга [10]. (Как говорилось ранее, аналогичный доклад был составлен Комиссией в 1981 г., т. е. за 27 лет до этого.)

Концепция научной рациональности К. Поппера находит здесь, хотя бы отчасти, подтверждение: всякая научная истина имеет всего лишь гипотетический характер, а если говорить о критерии научной рациональности, то он заключается в фальсификации научной истины вчерашнего дня.

В заключение мне хотелось бы отдать дань памяти корифеям отечественной науки В.А. Неговскому, Л.М. Поповой, А.М. Гурвичу, Б.В. Петровскому и др. С позиций Поппера эта наука представляет собой «науку вчерашнего дня», которая вроде бы просто должна быть «отброшена». Для меня же названные выдающиеся отечественные ученые олицетворяют такой уровень научной пассионарности, такой высокий уровень научной этики, которых у современных ученых в этой области науки я, увы, не вижу. В значительной мере российский показатель 2,9 изъятий донорских органов на 1 млн населения, в сравнении с соответствующим показателем 40 в Черногории зависит именно от этого фактора.

В Российской Федерации смерть мозга как новый критерий смерти человеческого индивида был закреплен *буквой закона* в 1992 г. в «Законе о трансплантации органов и/или тканей». Это стало вторым важнейшим шагом на пути легитимизации новой концепции смерти после 1985 г. (когда, как говорилось ранее, приобрела законную силу ведомственная «Инструкция о констатации смерти человека на основании диагноза смерти мозга»). В настоящее время российское общество находится в начале следующего этапа решения этой труднейшей проблемы прикладной этики и медицинского права — в 2014 г. в Минздраве РФ подготовлен проект ФЗ «О донорстве органов, частей органов человека и их трансплантации» (документ размещен в Интернете).

Здесь, в частности, подробно прописано юридическое регулирование изъятия донорских органов у пациентов с диагнозом «смерть мозга». Наиболее острым этико-правовым вопросом опять стал вопрос «презумпции согласия» на донацию органа в ситуации отождествления клинического состояния «смерть мозга» и смерти человеческого индивида как такового. Согласно такой юридической модели «информированного согласия», Закон не требует «испрошенного согласия», но декларирует *право гражданина (или его законного представителя) на запрет донорства*, а при отсутствии факта такого запрета *предполагается* (лат. — *praesumptio*), что умерший был согласен стать донором.

Продвижение проекта закона идет опять трудно — в новой исторической ситуации обозначился новый «конфликт интересов». Теперь силы, выступающие за скорейшее принятие закона, сосредоточены во власти (в частности, в Федеральном собрании РФ), а силы, представляющие «выжидательно-осторожную» позицию, сосредоточены в среде самих медиков (прежде всего — профессиональном сообществе трансплантологов). Поистине, для успешного решения такого рода социально-этических дилемм нужен консенсус основных заинтересованных социальных субъектов.

Литература

1. Вихровски М. Право на жизнь / Пер. с польск. И. Закшевски. Варшава, 2005. 40 с.
2. Гурвич А.М. Терминальные состояния // БМЭ. Т. 25. М.: Советская энциклопедия, 1986.
3. Гусейнов А.А. Прикладная этика // Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2001. С. 388–389.

4. *Иванюшкин А.Я., Попова О.В.* Проблема смерти мозга в дискурсе биоэтики. М.: Nota Bene, 2013. 285 с.
5. *Мирский Э.М.* Наука как социальный институт // *Философия науки: учебное пособие для вузов / Под ред. С.А. Лебедева.* М.: Академический проект, 2005. С. 303–357.
6. *Мур Ф.* История пересадки органов: пер. с англ. / Под ред. Р.В. Петрова. М.: Мир, 1973. 310 с.
7. *Неговский В.А.* От смерти к жизни. М.: Знание, 1975. 65 с.
8. *Попова Л.М.* Смерть мозга // БМЭ. Т. 23. М.: Советская энциклопедия, 1985.
9. *Раишкофф Д.* Мелиавирус. Как попкультура тайно воздействует на ваше сознание / Пер. с англ. Д. Борисов. М.: Ультра; Культура, 2003. 368 с.
10. *Controversies in the Determination of Death. The President's Council on Bioethics.* Washington, D.C. 2009.

Literatura

1. *Vixrovski M.* Pravo na zhizn' / Per. s pol'sk. I. Zakshevski. Varshava, 2005. 40 s.
2. *Gurvich A.M.* Terminal'ny'e sostoyaniya // ВМЕ'. Т. 25. М.: Sovetskaya e'nciklopediya, 1986.
3. *Gusejnov A.A.* Prikladnaya e'tika // E'tika: E'nciklopedicheskij slovar' / Pod red. R.G. Apresyana, A.A. Gusejnova. М.: Gardariki, 2001. S. 388–389.
4. *Ivanyushkin A.Ya., Popova O.V.* Problema smerti mozga v diskurse bioe'tiki. М.: Nota Bene, 2013. 285 s.
5. *Mirskij E'.M.* Nauka kak social'ny'j institut // *Filosofiya nauki: uchebnoe posobie dlya vuzov / Pod red. S.A. Lebedeva.* М.: Akademicheskij projekt, 2005. S. 303–357.
6. *Mur F.* Istoriya peresadki organov: per. s angl. / Pod red. R.V. Petrova. М.: Mir, 1973. 310 s.
7. *Negovskij V.A.* Ot smerti k zhizni. М.: Znanie, 1975. 65 s.
8. *Popova L.M.* Smert' mozga // ВМЕ'. Т. 23. М.: Sovetskaya e'nciklopediya, 1985.
9. *Rashkoff D.* Meliavirus. Kak popkul'tura tajno vozdeystvuet na vashe soznanie / Per. s angl. D. Borisov. М.: Ul'tra; Kul'tura, 2003. 368 s.
10. *Controversies in the Determination of Death. The President's Council on Bioethics.* Washington, D.C. 2009.

A.Ya. Ivanyushkin

Socio-cultural Context of the Recognition of a New Concept of Death (“Brain Death”)

(Based on Plenary Report at the VI International Conference “Theoretical and Applied Ethics: Traditions and Prospects 2014” (St. Petersburg, 20–22 November 2014))

The article considers the history of the problem of brain death. The diagnosis of brain death is equivalent to a person's death. The author analyzes the differences of ways of legitimizing the new concept of death in different countries — Russia, the USA, Japan and others.

Keywords: Bioethics; postnonclassical science; brain death; definition of death; the legal status of a person's death; transplantation.

А.А. Чагинский

О понятии «миф» в русской философии XIX века

Хотя интерес к мифу в русской мысли XIX века пробудился под влиянием мысли европейской, разработка данной темы отечественными философами не только дала весьма любопытные результаты, но и заложила фундамент для дальнейших исследований, проводившихся уже в XX веке. Особый интерес вызывает факт сходимости результатов у весьма несхожих между собой мыслителей, работавших с разных позиций и опиравшихся на различный по характеру материал.

Ключевые слова: миф; мифология; религия; русская философия.

Общепринятую традицию понимания термина «миф» в русской философской мысли девятнадцатого века выделить не удастся. А была ли она? С одной стороны, очевидно, что русские ученые не могли не испытывать влияния зарубежных — романтической, мифологической, антропологической — теорий мифа; с другой, свести решение этой проблемы к простому заимствованию означает чрезмерно упростить ситуацию. Для возникновения в России в двадцатом веке глубоких и оригинальных исследований мифа одних заимствований явно недостаточно, а общеупотребительные значения «мифа» отражают так называемую «наивную картину мира» [4], используются скорее в качестве художественных либо полемических вставок и скорее помешают философу религии, нежели помогут. Нужен и определенный понятийный субстрат, и опыт работы с ним.

Мы попробуем показать, что значение термина «миф» для философа соотносится с его пониманием сути и роли религии следующим образом: несмотря на отсутствие общепризнанного определения, сложилась традиция понимания данного термина, сознательно либо интуитивно воспринятая различными мыслителями. За границы данного исследования сознательно выведены как филологическая, так и духовно-академическая традиции изучения мифологии, сформировавшиеся в достаточно специфичной и в известной степени закрытой среде.

Основные подходы к пониманию «мифа» закладываются уже **около 40-х годов XIX века, когда в России оформляется философская традиция славянофильства**, представителями которой явились А.С. Хомяков, К.С. Аксаков, И.В. Киреевский, Ю.Ф. Самарин. Позиция славянофилов подразумевала не столько критику в отношении так называемых западников, сколько попытку построения оригинальной философской системы, не следующей только лишь «в кильватере» тенденций развития современной им европейской философии [5], но основанной на традиционных для нашей страны культурных и интеллектуальных установках. Применительно к нашей теме это можно проиллюстрировать на примере немецкой философии, преимущественно в плане заимствования методологии и понятийного аппарата: так, очевидные точки пересечения концепций хорошо показывает Киреевский в своей «Речи Шеллинга», конспективно излагая систему религиозно-философских построений последнего [10]. Одним из виднейших представителей — «Ильей Муромцем», по выражению А.И. Герцена, славянофильства был Алексей Степанович Хомяков.

Главный труд, дело всей жизни Хомякова — масштабное исследование по всемирной истории — остался незавершенным. В восьмитомном собрании сочинений, изданном до Октябрьского переворота, опубликована его первая часть, так называемые «Записки о всемирной истории», в которой рассмотрены вопросы философии истории. Для нас «Записки» интересны прежде всего тем, как автор понимает и в каком смысле применяет понятие мифа. основополагающие понятия «Записок» (или «Семирамиды» [3]) — иранство и кушитство — это выражения возможных, образно выражаясь, «режимов существования» реальности: непроявленного, духовного, свободного, и, наоборот, вещественного, проявленного, причинного [18: с. 223]. На этой основе автор выстраивает описание различных состояний или уровней реальности: если иранству соответствует истинное бытие, то кушитство оказывается связанным с «бытием» кажущимся, призрачным. Эти характеристики наиболее полно проявляются там, где автор касается темы мифа. Рассматривая процесс возникновения образов божеств либо героев, Хомяков особо отмечает следующие моменты: во-первых, теснейшую связь элементов реального и мифологического в исторических процессах, и, во-вторых, особенности перехода между мифическим и историческим на Западе и на Востоке. Восточные боги из мифов постепенно «просачиваются» в историю, становясь историческими персонажами [19: с. 204]; на Западе же, напротив, прославленным героям люди со временем присваивали божественный статус. Да, при этом миф определенным образом связан с фактами истории — но он дает такую панораму исторических процессов, которая невыводима из одних только фактов.

Миф раскрывает метафизический уровень истории [19: с. 129]; это возможно постольку, поскольку в символической системе мифа происходит фиксация проявлений идеальной — т. е. *реальной* реальности, и выразительное их описание. Только через миф — точнее, через рассмотрение мифов сквозь

призму «кушитства» и «иранства» — можно адекватно рассматривать факты минувшего: несмотря на то, что полная реконструкция невозможна («кирпичи Вавилона для нас молчат» [19: с. 129]), мы в состоянии восстановить структуру исчезнувшей культуры, «дух учений» [19: с. 114], благодаря чему сможем точнее интерпретировать имеющиеся у нас данные. При этом история представляется Хомякову комплексным, сложносоставным мифом, в котором действуют тайные связи и метафизические закономерности, а за каждым историческим событием стоит некий идеальный прообраз.

Такой метод нельзя назвать совершенно оригинальным и беспредпосылочным: здесь видится как отражение идеи Шлегеля о «каинитах» и «сифитах», так и преломление гегелевских принципов «света» и «тайны» [19: с. 10, 13]; тем не менее два момента, а именно:

– понимание религии как предельного выражения всего человеческого мышления, где сознательно и бессознательно, явно и тайно содержится окончательный вывод из всей его духовной жизни [19: с. 194];

– разделение в полисемичном понятии «мифа» значений «миф – мифологема», «миф – небылица» и «миф – реальная реальность» для нас важно.

Особенно важно (и вряд ли случайно) одновременное наличие обоих этих моментов. Ведь несмотря на несомненный авторитет Хомякова, славянофилы далеко не всегда следовали в кильватере применяемой им концепции мифа. Так, к примеру, понимание Иваном Васильевичем Киреевским «мифа» пережило столь же сложную эволюцию, сколь и его подходы к пониманию религии: последовательно преодолев «просвещенческий, романтический, традиционалистский» [1: с. 46] этапы, оно последовательно трансформировалось. В своей статье «Девятнадцатый век» он даже не считает нужным использовать собственно слово «миф» в его обиходном значении «вымысел», вместо этого применяя конструкцию «яркие воспоминания» [8: с. 93]; в ходе полемики с А.С. Хомяковым аналогичную смысловую нагрузку у него будет нести «отвлеченность» [7: с. 111]. Собственно «миф» проявится много позднее — в статье «О необходимости и возможности новых начал для философии», когда идея Киреевского о роли античности в становлении европейской культуры мысли будет высказана в более развернутой форме. И, как ни странно, несмотря на подчеркнутую смычку мифологии и «отвлеченности» [9: с. 234], «аллегоричности» [9: с. 262], миф в тексте Киреевского усваивает себе коннотации осмысленности, жизненности, а также ряд оттенков эстетического характера. Мифологии античного мира, если следовать логике его рассуждений, ныне не актуальны — но в свое время они были необходимы как субстрат для развития философии, как «живая пружина греческой образованности» и особая, пусть и несовершенная, форма «богосознания»

Необходимо отметить, что однозначного ограничения понятия «мифа» одним лишь его обиходным значением в философских текстах XIX времени не происходило — даже Бакунин в своей работе «Бог и государство», критикуя христианскую мифологию, не опускается до подобного упрощения.

Более того, его подход достаточно конструктивен: в мифе он выделяет «баснословную часть», т. е. литературную, художественную форму, и «истинное значение», несущее определенное и — что вызывает особенный интерес — *однозначное* послание [2: с. 10]. Да, именно так: атеист Бакунин, в труде, посвященном опровержению идеализма, постулирует, что в книге «интересной и местами очень глубокой», Библии, в форме мифа наивно выражена истина (конкретно в случае мифа о грехопадении — о движущей силе исторического процесса) [2: с. 8].

Автор «Бога и государства» — признанный атеист, и к религии он относится резко негативно, но профессионально. Бакунин воюет с деспотичным и кровожадным Богом, с «божественными посредниками» и мыслителями-идеалистами за преобразование института церкви в школу «человеческой эмансипации»; однако существование его противников подлинно, а их роль в жизни и истории человечества несомненна. Подобную позицию в отношении «мифа» нельзя назвать совершенно оригинальной — по всей видимости, здесь мы имеем дело с одним из преломлений мысли Гегеля или даже, скорее, «фантазии» Фейербаха [18: с. 90–145]. Тем не менее пример Бакунина важен для нас, чтобы наглядно проиллюстрировать, что проникновение в суть термина «миф», обнаружение, понимание и применение различных оттенков его смысла зависит не от личной религиозной позиции философа, а от того, насколько всерьез он относится к изучению сути и роли религии.

Если же мы в своих изысканиях обратимся к мысли конца XIX века, то перед нами во весь рост воздвигнется фигура Владимира Сергеевича Соловьева, именуемого «наиболее ярким и выразительным философом» «периода систем» [6: с. 452]. В его работах свое логическое развитие получили многие важнейшие концепции философии религии [1: с. 88–89]; есть основания полагать, что и понятие мифа не было оставлено им без внимания. Действительно, уже среди ранних его работ мы обнаружим статью «Мифологический процесс в древнем язычестве»; целью исследования является «объяснение первобытной языческой жизни человечества» [13: с. 1], поиск оснований культуры в первобытном обществе — что является, по мнению самого Соловьева, отправной точкой изучения всей мировой культуры и истории в целом. Будучи последовательным в реализации «принципа всеединства», автор стремился к наиболее полному теоретическому обобщению опыта предшествующего философского и культурного развития, и потому обращение к первобытности, как к истокам человеческой истории — логичное следствие этого методологического принципа.

Исследователю первобытности, сразу оговаривается Соловьев, приходится иметь дело с эпистемическим барьером особой природы: жизнь первобытного общества всецело определяется религиозным верованием, так как никакие иные формы общественного сознания (например, наука или юриспруденция) ещё неизвестны. Таким образом, возникает задача объяснения язычества. Актуальные на тот момент теории имели ряд существенных

недостатков (так, теория мифологии природы, объяснявшая содержание «мифологических религий» из явлений внешней природы — восход, закат, метеорологические явления, — справлялась с задачей, куда речь шла о форме, но объяснить смысл языческого культа, не скатываясь в упрощение, не позволяла [13: с. 2–3]), а подходы Шеллинга и Хомякова автор признаёт оригинальными, но незавершёнными [13: с. 4–5]. Не удовлетворившись доступными инструментами, В.С. Соловьев, опираясь на лекции Макса Мюллера и работы А. Куна, предлагает сосредоточить внимание на рассмотрении «первого религиозного сознания», как оно выражено в индусских Ведах [13: с. 5–7].

Известную сложность может вызвать то, что в упоминаемой статье Соловьев использует ряд однокоренных терминов для обозначения различных (хотя и связанных) процессов и понятий религиозно-философского характера. Дистинкцию этих понятий возможно провести только посредством анализа текста статьи на предмет авторских характеристик. Так, «мифология» у Соловьева обладает следующими свойствами:

- по своей форме в общих чертах «соотносится с явлениями природы»;
- имеет «религиозное содержание», совершенно очевидное для древнего человека, но отделенное от современности эпистемическим барьером;
- подразумевает возможность развития «мифологического процесса» [13: с. 2–3], который по своему характеру есть конкретизация (переход от общего к частному, от отвлеченного к конкретному, от неопределимой однородности к определенности и разнообразию), протекающая в несколько стадий, различным образом, но по определенному закону [13: с. 25–26].

Мифология может иметь ярко выраженный национальный характер («германская мифология», мифология греков и египтян, параллелизм божеств в различных религиях) и не выходит за рамки первобытности — точнее, Соловьев не считает возможным применять разработанные методы или экстраполировать полученные результаты на позднейшие религии и отмечает необходимость специальных исследований в каждом конкретном случае [13: с. 26].

Одновременно за кулисами «мифологии» существует «миф»; он имеет «собственное содержание», тождественное предмету культа, и транслирует сакральные смыслы в виде различных образов (причем *все характеристики* этих образов важны и неслучайны). Мифология и миф связаны через посредство специфического способа выражения, обозначаемого Соловьевым как «мифологический язык» [13: с. 14].

Нетрудно заметить, что под «мифологией» Соловьев понимает тут конкретную словесную форму, в которой посредством мифологического языка выражается содержание «мифа». В этом смысле он и будет в дальнейшем пользоваться данным термином — например, в «Духовных основах жизни», говоря о выражении религиозных основ древнего язычества [12: с. 337], или в «Оправдании добра», там, где речь заходит об Осирисе и Гекате. Мы можем утверждать это с достаточной определенностью, поскольку автор сам подчеркивает преемственность характеристик задействованных терминов.

Справедливости ради необходимо заметить, что и слово «миф» в обиходном значении «небылица» у Соловьева тоже встречается — причем в тех же самых текстах, например, в том же «Оправдании» [14: с. 241] или «Понятии о Боге» [16: с. 18]. При этом оно никак не выделяется специально, и догадаться, что в данном случае автор имеет в виду, можно только по контексту и перемене тона.

А что же собственно «миф» как носитель смыслового наполнения культа? В отличие от «мифологии» данным конкретным термином Соловьев практически нигде не пользуется. Некоторые наметки к пониманию причин этого можно обнаружить в его работе «Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки»; во многом она продолжает темы «Мифологического процесса» (включая и критику, и проблему эпистемического барьера), однако в ней присутствует важный штрих к характеристике понятия «миф», а именно: характер связей в мифе, несмотря на их системность, кардинально отличается от привычного нам и подразумевает сопряженность внешнего и внутреннего, по аналогии со сновидениями [15: с. 180–181].

В статье в качестве примеров «живого» язычества рассматриваются верования маньчжуров юго-восточной Сибири и северных лопарей; последние интересны тем, как повлияли процессы христианизации на религиозные представления народа. О просвещении в собственном смысле, подчеркивает Соловьев, можно было говорить, покуда проповедью занимался преподобный Трифон Печенгский [15: с. 219], живым личным примером затмивший привычный лопарскому сознанию образ могущественного колдуна. Его преемники святостью не отличались, и потому языческий миф, не будучи преодолен, продолжал транслировать свое содержание, создавая ситуацию двоеверия; христианство «осложнило внешним образом верования и жизнь народа, а не переродило их внутренне» [15: с. 221–224]. Выражалось это в форме переименования крещёных детей, исповеди духам, причастия во имя местных божеств.

Все это подтверждает и уточняет оформившуюся уже в ранних работах мысль: миф присутствует в обществах, где нет философии, науки и монотеистической религии; как таковой он есть лишь в древнем язычестве. И понятен, по Соловьеву, только древнему язычнику, да и нужен, по сути, только ему же. Смыслы, которые миф транслирует, сугубо языческие, и они удерживают человека на уровне примитивного религиозного сознания, в лучшем случае выхватывая кое-что из внешних форм более совершенных религий. При этом учение об идеях у греков и монотеизм иудеев понимаются Соловьевым как теоретические и практические основы положительной религии, предварение христианства, построенного вокруг личного воплощения, и тем принципиально отличным от языческих систем.

Таким образом, и у В.С. Соловьева обнаруживается уже знакомое виденное нами ранее разделение в полисемичном понятии «мифа» значений «миф – мифологема», «миф – небылица» и «миф – реальная реальность» — с некоторыми уточнениями:

- он выделяет из мифологеми мифологический язык в отдельную, пусть и служебную, категорию;
- он ограничивает «реальность» мифа весьма жесткими рамками древнего язычества.

Последнее, впрочем, достаточно специфично для русской философии XIX века; так, даже Е.Н. Трубецкой (принимавший участие в работе над тем самым изданием собрания сочинений Соловьева, с которым мы имели дело [11: с. VI]) в своём труде «Смысл жизни» скорее склонен придерживаться иного взгляда (что смыслы, транслируемые языческим мифом, в христианстве не только сохраняются, но углубляются и раскрываются в большей полноте [17: с. 202]). Таким образом, искомая традиция понимания термина «миф» сводится к трехчастной схеме:

- переносное употребление слова «миф» в речи как синонима слов «выдумка», «чепуха», «ложь», «неправда»;
- миф — мифологема, миф в собственном смысле слова как литературная, художественная, архитектурная, пластическая и др. форма;
- миф — смысл, источник смыслового наполнения мифологеми и культа.

Структура, в общем случае, сохраняется, но, в зависимости от концепции конкретного мыслителя, возможны уточнения к одному из пунктов. При этом ни исходные предпосылки, ни личная позиция автора не играют решающей роли: если проводимое исследование достаточно полно учитывает суть и роль религии, то проявляются все три смысловых слоя, одновременно сосуществующие в тексте.

Литература

1. Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. 360 с.
2. Бакунин М. Бог и государство. М.: Изд-во «Солдат-гражданин» Моск. Совета Солд. Деп., 1917.
3. Гранин Р.С. Структурирование текста «Семирамиды» А.С. Хомякова в процессе формирования традиции ее издания // Вестник славянских культур. М.: ГАСК, 2009. № 4. С. 35–47.
4. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: Т. 1–4. Т. 2: И–О. М.: А/О Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. 912 с.
5. Емельянов Б.В. Рецепции философии Канта и Шеллинга в русской философии первой половины XIX века // Научный ежегодник Института философии и права УрО РАН. Екатеринбург, 2010. Вып. 10. С. 53–66.
6. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. 880 с.
7. Киреевский И.В. В ответ А.С. Хомякову // Полное собрание сочинений И.В. Киреевского: в 2 т. / Под ред. М. Гершензона. Т. 1. Фототипия Штерер, Набгольц и К., 1911 г. С. 109–120.
8. Киреевский И.В. Деятнадцатый век // Полное собрание сочинений И.В. Киреевского: в 2 т. / Под ред. М. Гершензона. Т. 1. Фототипия Штерер, Набгольц и К., 1911 г. С. 85–108.

9. *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Полное собрание сочинений И.В. Киреевского: в 2 т. / Под ред. М. Гершензона. Т. 1. Фототипия Штерер, Набогльц и К., 1911 г. С. 223–264.
10. *Киреевский И.В.* Речь Шеллинга // Полное собрание сочинений И.В. Киреевского: в 2 т. / Под ред. М. Гершензона. Т. 2. Фототипия Штерер, Набогльц и К., 1911 г. С. 92–103.
11. Предисловие ко 2-му изданию // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: в 10 т. / Под ред. С.М. Соловьева, Э.М. Радлова. Т. 1. 2-е изд. С-Пб.: Т-во «Просвещение», 1911–1914. 421 с.
12. *Соловьев В.С.* Духовные основы жизни // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: в 10 т. / Под ред. С.М. Соловьева, Э.М. Радлова. Т. 3. 2-е изд. С-Пб., Т-во «Просвещение», 1911–1914. 440 с.
13. *Соловьев В.С.* Мифологический процесс в древнем язычестве // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: в 10 т. / Под ред. С.М. Соловьева, Э.М. Радлова. Т. 1. 2-е изд. С-Пб., Т-во «Просвещение», 1911–1914. 421 с.
14. *Соловьев В.С.* Оправдание добра // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: в 10 т. / Под ред. С.М. Соловьева, Э.М. Радлова. Т. 8. 2-е изд. С-Пб., Т-во «Просвещение», 1911–1914. 763 с.
15. *Соловьев В.С.* Первобытное язычество, его живые и мертвые останки // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: в 10 т. / Под ред. С.М. Соловьева, Э.М. Радлова. Т. 6. 2-е изд. С-Пб., Т-во «Просвещение», 1911–1914. 492 с.
16. *Соловьев В.С.* Понятие о Боге // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: в 10 т. / Под ред. С.М. Соловьева, Э.М. Радлова. Т. 9. 2-е изд. С-Пб., Т-во «Просвещение», 1911–1914. 444 с.
17. *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни / Сост. и отв. ред. О.А. Платонов. М.: Ин-т русской цивилизации, 2011. 656 с.
18. *Фейербах Л.* Сочинения: в 2 т.: пер. с нем. / Ин-т философии. Т. 1. М.: Наука, 1995. 502 с.
19. *Хомяков А.С.* «Семирамида»: Исследование истины исторических идей // Хомяков А.С. Сочинения: в 2-х т. Т. 1. Вст. ст., сост., подг. текста и прим.: В.А. Кошелев, Н.В. Серебрянников, А.В. Чернов. М.: Университетская типография, 1994. 590 с.

Literatura

1. *Antonov K.M.* *Filosofiya religii v ruskoj metafizike XIX – nachala XX veka.* М.: Izd-vo PSTGU, 2009. 360 s.
2. *Bakunin M.* *Bog i gosudarstvo.* М.: Izd-vo «Soldat-grazhdanin» Mosk. Soveta Sold. Dep., 1917.
3. *Granin R.S.* *Strukturirovanie teksta «Semiramidy» A.S. Xomyakova v processe formirovaniya tradicii ee izdaniya* // *Vestnik slavyanskix kul'tur.* М.: GASK, 2009. № 4. S. 35–47.
4. *Dal' V.* *Tolkovy'j slovar' zhivogo velikoruskogo yazyka:* Т. 1–4. Т. 2: I–O. М.: A/O Izdatel'skaya gruppa «Progress», «Univers», 1994. 912 s.
5. *Emel'yanov B.V.* *Receptii filosofii Kanta i Shellinga v ruskoj filosofii pervoj poloviny' XIX veka* // *Nauchny'j ezhegodnik Instituta filosofii i prava UrO RAN.* Ekaterinburg, 2010. Vyp. 10. S. 53–66.
6. *Zen'kovskij V.V.* *Istoriya ruskoj filosofii.* М.: Akademicheskij Proekt, Raritet, 2001. 880 s.

7. *Kireevskij I.V.* V otvet A.S. Xomyakovu // Polnoe sobranie sochinenij I.V. Kireevskogo: v 2 t. / Pod red. M. Gershenzona. T. 1. Fototipiya Shterer, Nabgol'c i K., 1911 g. S. 109–120.
8. *Kireevskij I.V.* Devyatnadczyt'j vek // Polnoe sobranie sochinenij I.V. Kireevskogo: v 2 t. / Pod red. M. Gershenzona. T. 1. Fototipiya Shterer, Nabgol'c i K., 1911 g. S. 85–108.
9. *Kireevskij I.V.* O neobxodimosti i vozmozhnosti novy'x nachal dlya filosofii // Polnoe sobranie sochinenij I.V. Kireevskogo: v 2 t. / Pod red. M. Gershenzona. T. 1. Fototipiya Shterer, Nabgol'c i K., 1911 g. S. 223–264.
10. *Kireevskij I.V.* Rech' Shellinga // Polnoe sobranie sochinenij I.V. Kireevskogo: v 2 t. / Pod red. M. Gershenzona. T. 2. Fototipiya Shterer, Nabgol'c i K., 1911 g. S. 92–103.
11. Predislovie ko 2-mu izdaniyu // Sobranie sochinenij Vladimira Sergeevicha Solov'eva: v 10 t. / Pod red. S.M. Solov'eva, E'.M. Radlova. T. 1. 2-e izd. S-Pb.: T-vo «Prosveshhenie», 1911–1914. 421 s.
12. *Solov'ev V.S.* Duxovny'e osnovy' zhizni // Sobranie sochinenij Vladimira Sergeevicha Solov'yova: v 10 t. / Pod red. S.M. Solov'eva, E'.M. Radlova. T. 3. 2-e izd. S-Pb., T-vo «Prosveshhenie», 1911–1914. 440 s.
13. *Solov'ev V.S.* Mifologicheskij process v drevnem yazychestve // Sobranie sochinenij Vladimira Sergeevicha Solov'eva: v 10 t. / Pod red. S.M. Solov'eva, E'.M. Radlova. T. 1. 2-e izd. S-Pb., T-vo «Prosveshhenie», 1911–1914. 421 s.
14. *Solov'ev V.S.* Opravdanie dobra // Sobranie sochinenij Vladimira Sergeevicha Solov'eva: v 10 t. / Pod red. S.M. Solov'eva, E'.M. Radlova. T. 8. 2-e izd. S-Pb., T-vo «Prosveshhenie», 1911–1914. 763 s.
15. *Solov'ev V.S.* Pervoby'noe yazy'chestvo, ego zhivy'e i mertvy'e ostanki // Sobranie sochinenij Vladimira Sergeevicha Solov'eva: v 10 t. / Pod red. S.M. Solov'eva, E'.M. Radlova. T. 6. 2-e izd. S-Pb., T-vo «Prosveshhenie», 1911–1914. 492 s.
16. *Solov'ev V.S.* Ponyatie o Boge // Sobranie sochinenij Vladimira Sergeevicha Solov'eva: v 10 t. / Pod red. S.M. Solov'eva, E'.M. Radlova. T. 9. 2-e izd. S-Pb., T-vo «Prosveshhenie», 1911–1914. 444 s.
17. *Trubeczkoj E.N.* Smy'sl zhizni / Sost. i otv. red. O.A. Platonov. M.: In-t ruskoj civilizacii, 2011. 656 s.
18. *Fejrbax L.* Sochineniya: v 2 t.: per. s. nem. / In-t filosofii. T. 1. M.: Nauka, 1995. 502 s.
19. *Xomyakov A.S.* «Semiramida»: Issledovanie istiny' istoricheskix idej // Xomyakov A.S. Sochineniya: v 2-x t. T. 1. Vst. st., sost., podg. teksta i prim.: V.A. Koshelev, N.V. Serebrennikov, A.V. Chernov. M.: Universitetskaya tipografiya, 1994. 590 s.

A.A. Chaginskiy

On the Concept of “Myth” in Russian Philosophy of 19th Century.

Although the interest to the “myth” had awakened in the Russian thought of the 19th century under the influence of European thought, the development of the topic, performed by native philosophers, not only gave quite interesting results, but also had laid the foundation for further studies, which were carried out in the 20th century. Of particular interest is the fact of the convergence of the results in studies proceeded by dissimilar thinkers, who worked from different viewpoints and relied on material different in its nature.

Keywords: myth; mythology; religion; Russian philosophy.

Л.Н. Ефимова

Философское осмысление библейского мифа о грехопадении в романе К. Льюиса «Переландра»

В статье анализируются библейские и мифологические мотивы романа К.В. Льюиса «Переландра» (1943) через призму философских воззрений писателя на человека как творения Божия.

Ключевые слова: Библия; христианская апологетика; мораль; духовная свобода; грехопадение; мифотворчество; фэнтези.

Все творчество английского писателя, христианского философа и теолога Клайва Стейплза Льюиса связано с проблемой места человека в жизни, его назначения и последствий его нравственного выбора. Именно эти проблемы освещаются писателем в «Космической трилогии» («Space Trilogy») (1931–1945), которая, по мнению многих критиков, является своего рода кульминацией его философско-религиозных и эстетических взглядов 1930–1940-х годов. Она состоит из трех романов: «За пределы безмолвной планеты» («Out of the silent planet») (1938), «Переландра» («Perelandra») (1943), «Мерзейшая мощь» («The Hideous Strength») (1945), которые сюжетно и композиционно связаны между собой.

Впервые книга «Переландра» — вторая часть «Космической Трилогии» была опубликована в 1943 г.: она также печаталась под названием «Voyage to Venus» («Perelandra»). Льюис называл его «роман-путешествие во времени» [12: с. 181].

Выбор одной из тем произведения — библейский миф о грехопадении и связанное с ним искушение человека силами зла не был случайным. Роман создавался в атмосфере Второй мировой войны, где обнажились как светлые черты человека, защищающего свою родину, нравственные гуманистические идеалы человечества, так и моральный упадок и дегуманизация фашистских захватчиков, которые своими воплощенными человеконенавистническими замыслами довели до абсурда низменную и испорченную грехопадением составляющую в человеческой природе. Уместно заметить, что тема искушение является одной из центральных тем Ветхого Завета. Бог испытывает человека, чтобы проверить его преданность и истинность его веры (Быт. 22:1; Исх. 16:4; 20:20; Втор. 8:2 и др.). Об этом же неоднократно говорится и в Новом Завете (Евр. 2:18; 11:17; Петр. 16 :7; Иак. 1: 12). В Библии у этого слова нет современного значения «провоцировать, толкать на грех, искушать», его основное значение — «испытывать, проверять на прочность» [5: с. 73–74.].

В Священном Писании есть много примеров тому, как сатана вкупе с падшими духами в материальном мире разрушающе влияет на человека, затмевает его совесть и разум. Льюис показывает глубокое душевное потрясение рассказчика в романе «Переландра». По глубокому убеждению писателя, без помощи Божией человек не сможет преодолеть искушения. Об этом Льюис писал в своих философских трактатах «Страдание», «Просто Христианство», а также в ряде эссе. Те же мысли нашли отражение и в его художественной прозе («Кружной Путь», «Письма Баламута», «Расторжение Брака»). В эпизоде, связанном с искушением автора-рассказчика, Льюис ставит проблему отношения человека и Бога. Автор считает, что Бог всегда откликается на просьбу человека о помощи. Помощь приходит к человеку и через ангелов, и через живых людей. В романе помощь приходит в лице светлого Ангела, который помогает автору-рассказчику не только обрести спокойствие, но и стать свидетелем того, как Рэнсом улетает на Переландру. Эльдилы принимают в этом непосредственное участие. Именно по заданию светлых сил Рэнсом совершает путешествие на Венеру — Переландру. Цель его путешествия — предотвратить проникновение зла в мир, не тронутый падением. Искушения приходят к Рэнсому через земного человека, профессора Уэстона. Тот, оставаясь внешне землянином и ученым, превращается в пустую оболочку, которой владеет дьявол. Задача Рэнсома — не только помешать исполнению дьявольских замыслов Уэстона, но и при необходимости уничтожить его. Обращение писателя к мифу — это не дань моде, а серьезное осмысление мифа в истории философской и художественной мысли [6: с. 302]. Льюис считал, что мифология — это нечто большее, чем воображение. Мифология проецирует божественное на повседневную реальность. [8: с. 154–155].

Развитие сюжета связано с борьбой против проникновения зла, с торжеством «наступления новой эры в истории Арбона, Солнечной системы; верой в близкий конец осады, в которой живет человечество» [7: т. 3, с. 188]. Можно вспомнить слова Льюиса, что «мы живем на оккупированной врагом территории» [7: т. 1, с. 131]. В словах Льюиса слышится переключки с Апокалипсисом. Рэнсом прямо говорит об этом: «Библия говорит о брани против начальств, против властей, против духов злобы поднебесных — перевод здесь, кстати, очень неточный, — и сражаться должны обычные люди» [7: т. 3, с. 189]. Таким образом, библейская основа второй части трилогии ощущается уже в завязке второй части романа и во многом определяет пространственно-временной континуум, характер конфликта между Добром и Злом — между Рэнсомом и Уэстоном. В конфликт вовлечены и другие персонажи: Зеленая Королева, которую Уэстон пытается искушать, навязывая свои представления о мире. У Льюиса в роли лукавого змея-искусителя выступает Уэстон.

Библейский сюжет о первых людях на земле представлен сюжетом о Зеленой Королеве и Короле. Место, где они встречаются, по красоте можно сравнить с изображением Рая у Дж. Мильтона, где «дивные деревья, все в цвету, залиты золотым цветом, а Ева — всех краше дочерей своих» [4: с. 117]. Состояние первых людей в Раю передается как красота и гармония безгрешного

мира: «Когда он (Рэнсом) попробовал плод с дерева, ему открылся новый род удовольствий, неведомых людям, непривычных, почти невозможных... Объяснить, определить этот вкус, вернувшись на Землю, он не мог... А когда он уронил пустую кружку и собрался взять вторую, он вдруг почувствовал, что не хочет ни пить, ни есть. Ему просто хотелось еще раз испытать наслаждение, очень сильное, почти духовное» [7: т. 3, с. 206].

С восхищением воспринимает Рэнсом Королеву — так она прекрасна своим духовным видением мира, не испытавшего разрушительной силы зла, не познавшего грехопадения.

В беседе с Зеленой Королевой Рэнсом обсуждает проблемы, имеющие глубокий философский смысл. Это проблемы, которым уделяется значительное место в Священном Писании: вера и безверие, земной и загробный мир, жизнь и смерть.

Интересно замечание Королевы о смерти: «Вы всегда глядите в Глубокое Небо, мало того — вас еще и забирают. Милость, оказанная вам, превышает всех милостей» [7: т. 3, с. 226]. В этих словах проявляется христианская позиция писателя в понимании смерти человека.

Герои рассуждают о неизбежности смерти, о ее благодати для человечества. Об этом Льюис писал и в других своих философских трактатах: «Страдание», «Просто христианство», где связывал смерть с надеждой на встречу с Богом, на будущее Воскресение.

Как смерть-разрушение в мир, полный гармонии, напоминающий библейский рай, врывается зло как змей-искуситель. И имя ему — Уэстон. Цель Уэстона состоит в том, чтобы «планету за планетой, галактику за галактикой, Вселенную за Вселенной вынудить всюду и навеки питать нашу жизнь» [7: т. 3, с. 244]. Как отмечалось ранее, годы, в которые создавалась трилогия, — это начало Второй мировой войны и разгула фашизма в Европе, что отразилось и на атмосфере романа. Какие аргументы выдвигает Уэстон в защиту своей позиции освоения Космического пространства? Он убежден, что развитие человечества зависит от возможности межпланетного и даже межзвездного общения. Уэстон провозглашает себя «величайшим ученым», каких еще «не было на свете», утверждает, что «через него действует Дух» [7: т. 3, с. 254]. Однако это дух зла, и все, что проповедует Уэстон, — зло. Взгляды Уэстона — отражение философской концепции дуализма, где «всецелая реальность предстает... не как сосуществование двух разных планов бытия, а как их неразрывная взаимосвязь» [1: с. 61]. Уэстон убежден в том, что «дьявол и Бог — только две стороны единой, единственной реальности», а себя причисляет к «преступникам, еретикам, богоотступникам» [7: т. 3, с. 258]. Уэстон коварством, хитростью и притворством пытается совратить с пути истинного Зеленую Королеву. Цель Уэстона — заставить Королеву послушаться Малельдила, нарушить вследствие послушания Завет человека с Богом и тем самым обречь себя на духовную смерть. Малельдил в романе олицетворяет Бога-Творца.

Цинизм Уэстона проявляется не только в том, что он разрушает все, к чему прикасается — убивает животных, уничтожает природу, — но прежде всего в извращении основополагающих библейских истин. Говоря Зеленой Королеве о свободе как о величайшем даре Бога, он противоречит сам себе и стремится подчинить Королеву своему влиянию. В качестве аргумента он высказывает мысль о том, что «Малельдилу нужен друг... Другой... тот, кто уже не принадлежит Ему всецело» [7: т. 3, с. 277]. Склоняя Зеленую Королеву к непослушанию Малельдилу, Уэстон всячески пытается ей доказать, что грехопадение первых людей на земле — Адама и Евы — «привело человечество ко благу». Такая позиция Уэстона, по сути, свидетельствует о глубоком духовном распаде, а агрессивные попытки навязать Королеве свои воззрения — о его антигуманной позиции. Образ Уэстона в романе демонизирован.

По мере того как дух зла овладевает Уэстоном, меняется и внешний облик персонажа. Его лицо «обрело ту жуткую силу, которую обретает порою облик мертвеца» [7: т. 3, с. 270]. Перед нами — личностная и физическая метаморфоза, следствие глубокого личностного разрушения. Причина этого кроется в отношении героя к природе и людям. Личностная метаморфоза подается писателем через преувеличение, гиперболизацию, гротеск: длинные ногти Уэстона — признак его нечистой природы.

Льюис поднимает проблему неизбежности выбора человека, свободы выбора. В религиозном плане это одна из проблем Священного Писания (см.: Втор. 11: 26; Мф. 7:13; Деян. 2:6; и др.). Она составляет философско-религиозную основу произведения. Концепция человеческой свободы К.С. Льюиса близка русской религиозно-философской мысли конца XIX – начала XX века. Как отмечает И.Г. Виноградов, «главным признаком богоподобия человека является свобода его нравственного выбора» [7: с. 173].

Отчуждение от божественной Свободы приводит Уэстона к духовному цинизму. Герой, хотя и не без страха, лицезреет дьявола. Автор прибегает к приему антитезы: «увидеть Бога — Радость, а посмотреть на лицо дьявола — значит встретить свою гибель» [7: т. 3, с. 273].

Многие зарубежные исследователи творчества К.С. Льюиса считали сцены обольщения и соращения Королевы с пути Добра одними из самых ярких и глубоких по содержанию во всей трилогии [12: р. 113–166]. По мере выполнения плана Уэстона по демонизации планеты Переландры обстановка романа все более накаляется и становится зловещей. Писатель использует различные средства для художественного выражения преддверия страшной битвы добра со злом, и введение природных сил в роман насыщает его глубоким философским смыслом. Разговор Уэстона с Королевой сопровождается вспышкой молнии. Здесь, как и в Библии, упоминание молнии символично. Молния сопровождает знаменательные события библейской истории: она сопровождала народ, который выводил Моисей из стана в сретение Богу. Молнией сопровождается помощь Божия человеку, которого притесняют враги: «Возремел на небесах Господь, и Всевышний дал глас Свой, град

и угли огненные, пустил стрелы Свои, и рассеял их, множество молний, и рассыпал их». Молния — метафора, символизирующая гнев Божий; в Новом Завете молния символизирует внезапный приход Иисуса Христа, Молния символизирует величие и могущество Божией силы; наказание за грехи; знамение седьмой чаши гнева Богослова [9: с. 629.]. Молния символизирует преддверие великой битвы. Льюис, как и Толкиен, прибегает к природным символам. Природные катаклизмы сопровождают хоббита Фродо у Толкиена, когда начинается великая битва со злом.

В романе можно увидеть и другие реминисценции. Чтобы подчеркнуть глубину inferнального зла, воплощаемого Уэстоном, Льюис обращается к образу Мефистофеля Гёте: в красном плаще, с пером на шляпе и при шпаге; к «сумрачному сатане» из «Потерянного рая» Мильтона. А сама речь заражённого злом Уэстона очень напоминает монологи Мефистофеля, демонстрирует презрительное отношение к гуманистической философской мысли, отрицает ее, более того, даже бравирует своей испорченностью, человеконенавистничеством.

Дегуманизация Уэстона в некоторой степени напоминает евангельские Притчи о Сеятеле [Мф. 13:18–35; Лк. 4:13–22; Лк. 8: 11–15] и Сорняках [Мф. 13: 24–30], в которых речь идет о Царстве и о том, какие препятствия на своем пути оно встречает. Если в Притче о Сеятеле виновниками зла являются сами люди, то тут зло интерпретируется по-иному: его источником является внешняя сила — сатана. Уэстон сам виноват в том, что выбрал зло, и его философия и поступки определяются этим выбором.

Один из символов трилогии — Зеркало. Символика зеркала связана с таинственным, необычным. И это сближает Льюиса с национальной литературной традицией. Согласно древним представлениям, «зеркало — символ души, удерживающий и хранящий все впечатления и осуществляющий таким образом связь с этим миром [9: с. 196]. В библейской традиции образ зеркала — отображение духовной жизни человека, его внутренней составляющей [9: с. 196]. Символ зеркала широко встречается также в фольклоре и в художественной литературе. Так, у Л. Кэрролла в «Алисе в Стране Чудес» зеркало — дверь, через которую человек попадает в другой мир. У Дж.Р.Р. Толкиена во «Властелине Колец» символ зеркала представляет мифологему: это выход в иной мир, мир небытия. Зеркало помогает увидеть разные события — как будущего, так и прошлого. Зеркало связано не только с мифологическими представлениями, но и с научными. Также символ имеет и глубоко философский смысл, что вполне соответствует западным философским течениям XX века. Так, согласно Кассиреру, при помощи символа объясняется духовная реальность, а Хайдеггер и Гадамер понимают символ как средство для понимания мира. Исходя из этого, можно утверждать, что, используя разнообразные символы в романе, автор идет в русле с западными философскими традициями, строит на их основе свое экзистенциальное мироощущение и мировосприятие через используемые им символы для отображения того или иного библейского события.

Посредством символа зеркала писатель акцентирует внимание на том, как Уэстон пытается вмешаться в мир Бога. Он дает зеркало Королеве. Королеву ужасает отражение в зеркале. Сомнение и неверие, поселившиеся в сердце человека, искажают в нем Образ Божий, а ведь, как известно, лицо как зеркало души отражает либо хорошее, либо плохое, в зависимости от наличия духовности в человеке или полного ее отсутствия.

Пространство духовных борений главного героя — Рэнсома — не только Переландра, но и планета Земля, с которой герой не теряет связи. Пространственно-временные связи переплетаются в причудливый узор, где вся земная история, от сотворения первых людей до настоящего времени, проигрывается в фантастической и в то же время реальной мистерии; герой находится одновременно в нескольких пространственно-временных континуумах, границы между которыми стираются. Это и реальные исторические события с настоящими героями. Переплетается реальное и фантастическое, мифическое и фактическое, случайное и закономерное. Герой не просто созерцает эту мистирию, он ее переживает. В Рэнсоне есть черты героя рыцарского романа — доблестных рыцарей Круглого стола. В нем есть все, что сложилось на протяжении многовековой истории цивилизации: от благородства до трусости и незащитности: «Он трусит, как Петр» [7: т. 3, с. 303], от отчаяния до сознания собственной несостоятельности: «Да разве я победил хоть в одной драке?» [7: т. 3, с. 302], и великой надежды на милосердие Божие: «и его простят как Петра», от мук сомнения «тьма не давала ему никаких, ни малейших гарантий. Будущее было темно» до «обретения великой свободы» [7: т. 3, с. 302].

Для Рэнсома через бореие достигается путь к смирению. Движимый христианским чувством сострадания к ближнему, он призывает Уэстона к покаянию: «Помолитесь как ребенок, если не умеете молиться как мужчина. Покайтесь. Возьмите меня за руку. Сейчас на земле гибнут тысячи безусых мальчишек. Мы — ничего, справимся» [7: т. 3, с. 324].

Конфликт достигает апогея в сцене последней встречи Рэнсома и Уэстона. Рэнсом — носитель добра, духовного подвига, человеколюбия, а Уэстон — злобный человеконенавистник, несущий тотальное разрушение. Уэстон — это некое подобие получеловека, полуживотного, полудерева. При изображении Уэстона писатель использует характерные метафоры и сравнения: «Медленно, ощупью, алое в отблеске огня, на пол пещеры выползло человеческое тело. Люди не двигаются так; то был Нелюдь. Сломанная нога волочилась по полу, нижняя челюсть отвисла, как у покойника, но он пытался встать на ноги. Прямо за ним у входа в туннель возникло что-то еще. Сначала — какие-то ветки; потом — семь или восемь странно расположенных огней вроде созвездия, потом — какая-то разлезшаяся трубка, отражавшая огонь, словно полированное дерево. Рэнсом содрогнулся, когда понял, что ветки — это длинные тонкие щупальца, огни — глаза скрытой панцирем головы, а бесформенная колбаса — длинное толстое тело. За ним появились совсем уже жуткие вещи: угловатые членистые ноги и второе тело, и третье...

Огромное, многоногое, бесформенное чудовище расположилось прямо сзади Нелюдя, и страшные тени слились воедино на стене пещеры» [7: т. 3, с. 332]. Образ обретает гротескно-сатирические черты.

«Расчеловечивание» знаменитого физика, происшедшие с ним метаморфозы — следствие его богоотрицания, жажды садистского обращения с природой, эгоцентризма, бесчеловечности, склонности к убийству, одержимости бредовой идеей считать себя сверхчеловеком, присвоения себе права вершить Вселенскую историю. Эпизоды с метаморфозами Уэстона можно считать одними из самых ярких по своей эмоциональной насыщенности и образности.

Уэстон погубил свою душу в результате неимоверной гордыни, которую Льюис считал «одним из величайших грехов» [7: т. 1, с. 116]. Конец Уэстона, вернее, того, что от него осталось (часть «трехчленного и без головы тела, напоминающего живой трамвай») [7: т. 1, с. 332], символичен. Он был брошен Рэнсомом в огонь. Эта библейская аллюзия связана с окончательным приговором сатане, который, согласно Откровению св. Иоанна Богослова, будет брошен вместе с лжепророком в «озеро огненное и серное». Рэнсом, победив зло, выполнил задание, данное Высшими Силами, — предотвратил возможность победы зла на Переландре.

Заканчивается роман светлой и радостной песней или даже гимном всему живому, звучащим подобно Псалмам Давида. Музыка символизирует наступившую в неземном мире гармонию, нарушенную с появлением Уэстона. Музыка сопровождает все произведение Льюиса: она слышится повсюду, поют и сами герои. Важную роль в романе играет и символика танца. Великий Танец — это символ вечной жизни Вселенной. Впервые символ танца появляется в «Страдании»: «мир — это танец». Метафора танца, на наш взгляд, символизирует неразрывную связь между фрагментарным описанием частей целого в реальном мире и новой реальностью, которая возникает из их взаимодействия и взаимопроникновения, т. е. является символом идеи мировой гармонии. Как выразился великий поэт Гёте, «Вселенная — это гармоническое единство, в котором каждое создание — только один из тонов, оттенков великой гармонии, которую человек должен стремиться понять в ее целостности и величии, иначе взятые по отдельности детали останутся лишь мертвыми буквами» [3: с. 14]. На наш взгляд, высказывание великого мастера созвучно мысли Льюиса об изначальном гармоничном мире, созданном Богом, и лишь в результате непослушания человека Его Закону в мир пришло страдание, и вся ответственность за это лежит только на самом человеке.

Как заметил Уолтер Хуппер, «речь идет о Великом Танце, при помощи которого упорядочивается Небесная иерархия. Великий снежный танец Нарнии отражает гармонию и благость различных существ, населяющих королевство [11: с. 275]. В романе с обычными людьми сосуществуют мифологические персонажи. Согласно наблюдению С.И. Кормильцева, «те, с которыми встречается Рэнсом — Тор и Тинидриль, Барц и Баруа, Аск и Эмбла, Ятеур

и Ятеура, — имена перволюдей или первых божественных пар в различных мифологиях: скандинавской, иранской, ведической» [7: т. 3, с. 353]. Вплетение мифологических персонажей в ткань повествования дает возможность говорить об **архетипе** как характеристике «наиболее общих, фундаментальных и общечеловеческих мифологических мотивов» [10: с. 9]. К.Г. Юнг понимал архетип как «первичные схемы образов, воспроизводимые бессознательно и априорно, формирующие активность воображения, а потому выявляющиеся в мифах, верованиях, в произведениях литературы и искусства, в снах и бредовых фантазиях... Тайна воздействия искусства, по Юнгу, состоит в особой способности художника почувствовать архетипические формы и точно реализовать их в своих произведениях» [1: с. 10–11], что в полной мере можно отнести к исследуемому нами роману.

На основании вышеизложенного материала мы можем сказать, что Библейский миф о грехопадении и его органичная связь с бытием человека, от свободы выбора которого зависит вся его дальнейшая жизнь, нашли свое воплощение в романе «Переландра». И проблема свободы выбора остро ставится Льюисом в романе.

По справедливому замечанию Б.П. Вышеславцева, «исконная райская свобода человека состоит в том, что ему предоставлена вся полнота бытия как сфера свободного творчества («Хранить и возделывать рай»), как сфера полноценной жизни, как («Древо жизни»)» [2: с. 13–14].

Именно такой жизнеутверждающей, экзистенциальной позиции, на наш взгляд, придерживается К.С. Льюис, которая в полной мере и аргументированно проявилась во всей «Космической Трилогии» и в романе «Переландра».

Отличительную особенность исследуемого произведения наряду с жанром научной фантастики (межпланетное путешествие главного героя профессора Рэнсома на Марс и Венеру) составляет библейская основа, определяющая взгляд писателя на духовно-нравственные проблемы человека, которые наиболее полно раскрылись в третьей части трилогии «Мерзейшая мощь», написанная в жанре научной фантастики с добавлением элементов фэнтези [12: р. 326]. Фэнтезийное начало прежде всего связано с появлением духовных сущностей-повелителей Планеты Марса и Венеры, дающие силы волшебнику Мерлину для борьбы с силами зла городка Эджстоу. Кроме того, с фэнтезийным началом связано решение основной проблемы романа — духовной эволюции героя, представленной с точки зрения христианских взглядов писателя на природу человека. Человек свободен в своем нравственном выборе. И избранная сознательно цель служить Добру определяет его нравственный облик.

Литература

1. Владимирова Н.Т. Форма художественной условности в литературе Великобритании XX в. Новгород, 1998. 304 с.
2. Вышеславцев Б.П. Миф о грехопадении. М., 1932. 36 с. // URL: http://krotov.info/library/16_p/put/34_03.html.

3. *Джузеппе Дель Ре*. Космический танец / Пер. с англ. Ю. Крейнин, Н. Эппиф. М., 2001. 432 с.
4. Древнеирландский эпос. М. – Л., 1961. 459 с.; М., 2000. 295 с.
5. *Кузнецова В.Н.* Евангелие от Марка. Комментарии. М.: Общедоступный Православный университет, основанный протоиреем Александром Менем, 2000. 297 с.
6. *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1998. 624 с.
7. *Льюис К.С.* Собрание сочинений: в 8 т. М.: Фонд им. отца Александра Меня, 1998–2004.
8. *Макдональд Дж.* Сказки / Пер. Н. Трауберг // Эссе К.С. Льюиса. М., 2000. 295 с.
9. Символ // Новая философская энциклопедия. URL: <http://iph.ras.ru/elib/2711.html>
10. *Опарин А.А., Молчанов С.Б.* Словарь Библейских образов. СПб., 2005. 1423 с.
11. *Gibb J.* Light on C. include Owen Barfield, A.W. Benneff, Nevill Coghill, Austin Farrer, Stella Gibbons, Walter Hooper and others. 1965. 345 p.
12. *Sayer G.* Jack: C.S. Lewis and his times. Macmillan, 1988. 397 p.

Literatura

1. *Vladimirova N.T.* Forma xudozhestvennoj uslovnosti v literature Velikobritanii XX v. Novgorod, 1998. 304 s.
2. *У'шеславцев В.Р.* Mif o grexopadenii. М., 1932. 36 s. // URL: http://krotov.info/library/16_p/put/34_03.html.
3. *Dzhuzeppe Del' Re*. Kosmicheskij tanecz / Per. s angl. Yu. Krejnin, N. E'ppif. М., 2001. 432 s.
4. Drevneirlandskij e'pos. М. – Л., 1961. 459 s.; М., 2000. 295 s.
5. *Kuzneczova V.N.* Evangelie ot Marka Kommentarii. М.: Obshhedostupny'j Pravoslavny'j universitet, osnovanny'j protoireem Aleksandrom Menem, 2000. 297 s.
6. *Losev A.F.* E'stetika Vozrozhdeniya. М., 1998. 624 s.
7. *L'yuis K.S.* Sobranie sochinenij: v 8 t. М.: Fond im. otca Aleksandra Menya, 1998–2004.
8. *Makdonal'd Dzh.* Skazki / Per. N. Trauberg // E'sse K.S. L'yuisa. М., 2000. 295 s.
9. Simvol // Novaya filosofskaya e'nciklopediya. URL: <http://iph.ras.ru/elib/2711.html>
10. *Oparin A.A., Molchanov S.B.* Slovar' Biblejskix obrazov. SPb., 2005. 1423 s.
11. *Gibb J.* Light on C. include Owen Barfield, A.W. Benneff, Nevill Coghill, Austin Farrer, Stella Gibbons, Walter Hooper and others. 1965. 345 p.
12. *Sayer G.* Jack: C.S. Lewis and his times. Macmillan, 1988. 397 p.

L.N. Efimova

The Philosophical Interpretation of the Biblical Myth of the Fall in the C.S. Lewis' Novel "Perelandra"

In the article the author analyzes the biblical and mythological motifs of C.S. Lewis' novel "Perelandra" (1943) in the light of the writer's philosophical views on man as God's creation.

Keywords: Bible; Christian apologetics; morality; spiritual freedom; Fall; myth-making; fantasy.

Л.П. Шиповская

Социально-философские аспекты музыкальной культуры и ее связь с логикой

В статье выделяются место и роль общечеловеческих ценностей в музыке, амбивалентное воздействие музыки на человека и социокультурное значение музыкального искусства в целом и, в частности, в переломные моменты развития общества.

Ключевые слова: духовная культура; амбивалентное воздействие музыки на человека; общечеловеческие ценности в музыке; социокультурное значение музыкального искусства.

Происходящие в нашей стране коренные изменения в экономике и политике глубоко затронули и материальную, и духовную стороны жизни общества. Вместе с перестройкой в России общество столкнулось с ситуацией падения общественной нравственности. Особенно уязвимой оказалась культура. Любой исторический момент требует от людей адекватного отражения его особенностей и соответствующего поведения.

Отражать высокие эстетические и интеллектуальные чувства, гражданское самосознание, патриотизм, интернационализм, любовь к окружающему миру, к природе должна культура человека, его духовность. В идеале духовная культура дает возможность ощутить самоценность каждой человеческой личности. Отсутствие духовности стирает индивидуальные качества, унифицируя их, превращая человека в нечто не отличимое от массы ему подобных.

Несовершенства современного человека, тем не менее, все еще велики, но они преодолеваются и могут быть устранены только им самим, в процессе работы над внутренней духовной культурой. От социальной активности человека, его духовной и профессиональной культуры зависит будущее новых поколений. И как справедливо считает философ В.Ф. Одоевский: «Найти свое место в мироздании человек может, руководствуясь нравственными инстинктами, которые должен осознавать в себе, так же как и физиологические» [2: с. 12]. «Музыка несет и все социальные функции, которые установлены эстетической наукой по отношению

ко всему искусству как общественному институту: функцию коммуникативную, функцию отражения действительности, функцию этическую, эстетическую, каноническую (канонизирующую), эвристическую, познавательно-просветительскую, в итоге — общественно-преобразующую». [1: с. 43] Духовная культура должна быть обращена только к человеку, она благотворно влияет на поведение человека, его трудовую активность и весь образ жизни.

Культура проявляет свою подлинную сущность именно в области духа, что находит свое выражение, прежде всего в совершенствовании самого человека, а не в окружающем его материальном богатстве, хотя одно не отрицает другого, и одно невозможно без другого. Даже такой убежденный материалист и атеист, как немецкий философ Людвиг Фейербах, говорил о том, что «не плоть, а дух делает человека человеком».

Развитие духовной культуры означает все большее наполнение ее музыкой, ибо музыка адекватно выражает ее общий стержень: сущность, связь ее элементов и ее общую направленность.

Благодаря своей строгой организации (логике) и глубинному зрению (представлению внутренних процессов) музыка дисциплинирует субъективный дух, а благодаря богатой и тонко дифференцированной законности делает его более гибким и свободным.

Центральное явление музыки — музыкальное произведение с процессами, которые происходят вне его самого, т. е. в ходе обусловленного им общения композитора (автора), исполнителя (интерпретатора), слушателя (потребителя) и музыковеда (критика).

Материально-конструктивные элементы музыкального искусства — это не только расшифровка смысловых или чувственных ее элементов. Например, при исполнении «Полета шмеля» Н. Римского-Корсакова слушатель не только зримо представляет образ шмеля, но и увлекается динамичностью, красочностью, яркостью звуковых потоков. Какой бы смысл ни был присущ музыкальному произведению, он не может быть реализован без художественно культивированного звука. Материальный субстрат музыкальных средств — продукт творческой деятельности. Отличие материально-конструктивных элементов музыки от нехудожественного материального субстрата кроется в сложнейшей, иерархически выстроенной, внутренней упорядоченности звукового материала, способствующей передаче глубочайшего художественного содержания. Еще в древности люди, замечая огромную воздействующую силу музыки, искали те достаточно заметные структуры, которые были «ответственными» за такой эффект. Особо зависит музыка от человеческого фактора, в структуре которого выделяются общая культура человека, его музыкальные знания, опыт общения с музыкой, эмоциональная чуткость, музыкальный слух, воображение, оценочно-волевое отношение к музыке, психологическое и физиологическое состояния. Развитый человек и музыка взаимозависимы и взаимопронизаны: человек — часть музыки, музыка — часть человека.

Музыка обладает амбивалентным воздействием на людей; они и плачут, и радуются от музыки одновременно. И если посмотреть, как обыкновенно изображается чувство, вызываемое музыкой, то в большинстве случаев всегда можно на первом плане заметить какую-то особенную связь удовольствия и страдания. Сумма звуков всегда в музыке нечто неизмеримо большее, чем фактически присутствующие в этой сумме слагаемые. Кроме того, музыка неизменно движется и течет, меняется. Один звук как бы проникается другим и вместе с ним проникает в третий. Множество звуков, составляющих музыкальное произведение, воспринимаются как нечто цельное и простое, как нечто в то же время текуче-бесформенное. Вот как это определяет А.Ф. Лосев: «Это — подвижное единство и слитности, текучая цельность во множестве. Это — всеобщая внутренняя текучая слитность всех предметов, всех возможных предметов. От того музыка способна вызывать отвагу и мужество — неизвестно для кого и для чего; способна внушать благоговение — неизвестно к кому. Здесь слито все, но слито в своей какой-то нерасчленимой, бытийной сущности. Можно переживать, но нельзя отчетливо мыслить переживаемые предметы» [2: с. 210]. Музыкальное произведение — длительное настоящее, без ухода в прошлое. Каждая слышимая в нем деталь не дана сама по себе, а представлена в органическом сращении со всеми другими деталями этого произведения, во внутреннем с ним взаимопроникновении. Происходит слияние противоположностей, данное как длительно-изменчивое настоящее.

Музыкальное произведение лично и социально. Оно является самовыражением композитора, решением общественных проблем, выражением общественной психологии и идеологии (массовая песня). В содержании музыкального произведения присутствуют общечеловеческие и национальные, религиозные и идеологическо-классовые компоненты.

Общечеловеческие ценности в музыке имеют приоритетное значение. Они не умирают со сменой эпох, не уходят в прошлое, а передаются из поколения в поколение, обогащаясь новым содержанием.

До сих пор бытует мнение, что музыка развивалась не благодаря, а вопреки религии. Эта точка зрения не имеет под собой достаточных оснований. История европейской музыки свидетельствует, что музыка развивалась как под влиянием религии, так и свободомыслия, веры в Бога и веры в Человека. Как пример, музыка И. Баха или «Реквием» В.А. Моцарта, «Ave Maria» Ф. Шуберга и др., где переплетаются на единой композиционной основе религиозные и общечеловеческие эмоции и идеи, выражающие потребности людей в постижении вечных истин: веры, утешения, любви, счастья, нравственного совершенства. Но и в этом случае доминанта общечеловеческого начала сохраняется, поскольку она составляет ядро религиозного мировоззрения.

Звуки музыки действуют на нас гораздо сильнее, чем звуки природы, но это объясняется тем, что природа ограничивается одним только выражением чувств, тогда как музыка нам их внушает. Чувства развертываются в образы. Когда

возникают эти образы, мы в свою очередь испытываем чувство, которое было как бы их эмоциональным эквивалентом. Достоинство произведения искусства измеряется не столько той силой, с какой внушенное чувство овладевает нами, сколько богатством самого чувства. Сила музыки заключается в том, что она посредством звуков выражает настроение человека, его сложный внутренний духовный мир. В этой силе — выразительная сторона музыкального образа. Для человека как субъекта истории будущее есть сфера целеполагания, т. е. сфера идеального. Эта сфера и представляет собой собственное поле деятельности воображения — «воссоздания» художественного музыкального образа.

Музыкальное искусство, выполняя свои социальные функции, создает целостные конкретно-чувственные модели жизни, соприкоснувшись с которыми человек получает возможность пережить опыт личностных отношений многих поколений людей. Опора на целостные художественные образы, мыслимые автором, конкретно-чувственный характер используемого материала позволяют художнику не описывать и объяснять, а моделировать. Таким образом, произведение музыкального искусства становится особой моделью мироздания. Музыка как вид духовной культуры, с одной стороны, тесно примыкает к религии и философии, а с другой — к математике и логике. Она являет собой диалектический сплав преимущественно иррационального содержания и довольно рационализированной формы, выявляющей в этом содержании своеобразную звуковую логику чувств и тем направляющей его рациональную интерпретацию.

Логика музыки, т. е. строгая упорядоченность и последовательность звуков в разных аспектах ее сложной формы (в мелодии, гармонии, ритме, тональности и др.), отражает прежде всего общий порядок и гармонию Универсума, его фундаментальные законы (связи, соответствия, соотношения, ритмы) и их своеобразные социально-исторические, национальные и местные преломления. Эта логика, поднимая индивидуальные переживания отдельного человека до уровня общих (общегрупповых, общенародных) и всеобщих (общечеловеческих), позволила философам разных эпох характеризовать музыкальное произведение как модель гармонического мира (пифагорейцы), образ Универсума (Шеллинг), отражение социальных противоречий человеческого бытия (Адорно).

Логика художественного мышления, в отличие от рациональной логики, которая формировалась как совокупность норм мышления о закономерностях частного характера на языке понятий, т. е. мышления абстрактного, обобщила опыт работы с целостными, чувственно воспринимаемыми образами действительности. Логика, будучи результирующей двух сторон психологической деятельности человека (объективно-познавательной и субъективно-личностной, оценочной), вносит авторские «коррективы» в отражаемую картину мира, трансформируя ее для выражения своего субъективно-личностного отношения к явлениям мира.

Музыка в разных фазах ее функционирования (творения, исполнения, восприятия) убедительно демонстрирует ассоциативный и кодовый принципы работы сознания — взаимную связь, индукцию и «перевод» (кодирование и декодирование) различных его аспектов, структур (в частности, эмоциональной и рациональной) и уровней (например, единичного и общего, конкретного и абстрактного). Каждый из этих аспектов имеет свои средства выражения (свой язык) и свои закономерности функционирования (свою логику). В силу своей качественной специфики и нечеткой ограниченности от других каждый из них не может быть полностью рационально определен, логически формализован и переведен на язык другого аспекта, что говорит о его самоценности и незаменимости в работе сознания.

В своем труде «Музыка как предмет логики» А.Ф. Лосев выдвинул оригинальную идею о специфике музыкальной логики, которая заключается в тождестве логического и алогического моментов [2: с. 291]. Он справедливо отмечает, что законы музыкальной логики нельзя полностью отождествлять с формально-логическими законами: законами тождества, противоречия, исключенного третьего, достаточного основания. Но это не значит, что они не действуют в музыке.

Например, действие закона исключенного третьего прослеживается в традиционной китайской музыке. Мелодия построена по пентатонному звукоряду, т. е. звукоряду, содержащему в пределах октавы 5 различных по высоте звуков, причем интервалы между соседними звуками образуют чередование одной или двух больших секунд с двумя несоседними малыми терциями. Пентатонный ряд образуется, например, черными клавишами на фортепиано. Этот звукоряд называют ангемитонным, т. е. бесполутоновым, также китайским или шотландским, хотя он применяется в музыке различных народов. Следовательно, формально-логические законы, функционируя в музыке, приобретают определенное своеобразие, вытекающее из ее природы. Музыка, основанная на пентатонике, сразу воссоздает «видение» Востока даже без словесного или программного изложения темы или сюжета музыкального инструментального произведения. Общие выразительные свойства мелодии зависят от ее ритма, а также от гармонического сочетания звуков и созвучий, которые детерминированы объективными закономерностями слуховых восприятий человека.

Объективный мир в музыкальном образе отражается в логических и иррациональных формах. По своей природе музыкальный образ больше тяготеет к иррациональному отображению действительности с помощью эмоций, чувств, интуиции и др. Выразить все многообразие и богатство звуков в логической системе невозможно. Мало того, если в музыке будет преобладать логистика, то музыка, апеллирующая прежде всего к сердцу, а не разуму человека, исчезнет как особый вид искусства.

Способность наслаждаться и создавать художественные творения не является просто врожденной чертой, она зависит в первую очередь от уровня

общего развития человека, от накопленных им знаний, от развитости его интеллекта и чувств.

Музыка обладает способностью сплачивать людей, она помогает противостоять разобщенности, равнодушию, чувствам затерянности и ненужности в большом мире. Объединяющая сила музыки проявляется не только тогда, когда огромный зрительный зал живет одним дыханием, когда он разом замирает или вдруг в едином порыве разражается бурей аплодисментов. Человек ощущает эту силу даже если звуки льются из теле- или радиоприемника.

Социокультурное значение музыкального искусства резко возрастает в условиях радикального преобразования нашего общества. Оно должно обеспечивать усвоение духовных ценностей, образующих фундамент человеческой жизни.

Литература

1. Бандзеладзе Г.Д. Этика: опыт изложения системы марксистской этики. 2-е изд. Тбилиси: Сабчота Сакартвело, 1970. 465 с.
2. Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. 656 с.
3. Одоевский В. О литературе и искусстве. М.: Современник, 1982. 224 с.
4. Шиповская Л.П. Музыка как феномен духовной культуры. М.: Радио и связь, 2004. 419 с.

Literatura

1. Bandzeladze G.D. E'tika: opy't izlozheniya sistemy' marksistskoj e'tiki. 2-e izd. Tbilisi: Sabchota Sakartvelo, 1970. 465 s.
2. Losev A.F. Iz rannix proizvedenij. M.: Pravda, 1990. 656 s.
3. Odovskij V. O literature i iskusstve. M.: Sovremennik, 1982. 224 s.
4. Shipovskaya L.P. Muzy'ka kak fenomen duxovnoj kul'tury'. M.: Radio i svyaz', 2004. 419 s.

L.P. Shipovskaya

Social and Philosophical Aspects of Musical Culture and its Relationship with the Logic

The article highlighted the place and role of values common to all mankind in music, ambivalent effect of music on the human being, social and cultural importance of musical art in general and, in particular, in the crucial moments of the development of society.

Keywords: spiritual culture; ambivalent effect of music on the human being; values common to all mankind in music; social and cultural value of musical art.

О.Н. Побединская

Проблема идеального и онтогносеология в философии М.А. Лифшица

В статье освещается подход философа М.А. Лифшица к решению проблемы идеального и раскрываются его онтогносеологические взгляды.

Ключевые слова: идеальное; онтогносеология; теория тождества; классика; теория отражения; сознание.

Советская эпоха породила много приверженцев марксистской мысли, но лишь немногие из них смогли понять ее не в духе идеологии, а как истинно философское мышление. Среди имен такого меньшинства находится и имя М.А. Лифшица. Его философское наследие противостоит заурядности «философии» идеологических марксистов и отличается широтой и свободой в постановке и решении поставленных в нем проблем. Идеи Лифшица будут интересны культурологам, социальным философам и другим специалистам. Мы же хотим обратить внимание на те из них, которые входят в разряд специфически философских идей — идей онтологического и гносеологического характера.

Важная проблема, которой вплотную занимался Лифшиц, была проблема идеального. Эта проблема на протяжении всей истории философии находила свои решения в различных концепциях, то составляя их суть, то отодвигаясь ими на периферию. Материализм в этих концепциях занимает особое место. Определяя ключевым моментом своей философии материю, идеальному он отводил подчиненную и подчас скромную роль. В современном материализме остались, и первичность материальной сущности, и подчиненность сущности духовной, а вот характер ее роли изменился, и важный шаг в этом направлении сделал другой выдающийся философ советской эпохи и тоже «свободный» марксист — Э.В. Ильенков. Полемизируя с ним в неоконченной работе под заглавием «Диалог с Эвальдом Ильенковым. (Проблема идеального)», Лифшиц раскрывает свои собственные взгляды относительно идеального.

Лифшиц признавал большой вклад Ильенкова в теорию современного материализма. Ильенкову удавалось решать онтологические и гносеологические задачи в русле диалектического метода, обосновать необходимость для истинного материализма категории идеального. Лифшиц поддерживал Ильенкова в критике тех, кто пытался сводить сознание к физиологическим процессам. Вместе с Ильенковым он разделял и понятие о всеобщем в духе Гегеля и Маркса [5: с. 18, 34–35, 178–180]. И всё же некоторые ильенковские мысли вызывали у Лифшица идейный конфликт.

Так, Ильенкову импонировала Спинозовская мысль о том, что в лице человека мыслит сама природа. Лифшиц считал, что в целом мысль верна, но слишком абстрактна. Такая абстрактность стирает разницу между мыслящим телом и другим телом, которое оно мыслит. Вместе они представляют собой одну и ту же вещь, выраженную двумя разными способами, и, следуя далее логике Спинозы, не способны друг друга определять, другими словами, между ними отсутствует причинно-следственная связь. Между тем еще писатели XVIII века, разрабатывая проблему причинно-следственной связи между телом и духом, приводили примеры в пользу этой связи. Кроме того, надо четко понимать, что природа мыслит себя только в целом, т.к. в частном случае, например, стул мыслить себя не может, он может только быть мыслимым человеком [5: с. 121–123].

Лифшица также не удовлетворяла попытка Ильенкова объяснить логическую природу сознания как универсального способа действия, способного двигаться по контуру других тел. Если это действие материальное, то оно принадлежит физическому миру, если его универсальность — способность сознания отражать бесконечность мира, то их встреча, по словам Лифшица, решает проблему ровно настолько, насколько шишковидная железа Декарта объясняла встречу двух субстанций [5: с. 127]. Кроме этого, Лифшиц обнаруживает у Ильенкова две противоречащие друг другу мысли в трактовке идеального. С одной стороны идеальное — это то, что существует объективно и независимо от человеческого сознания, с другой стороны, оно есть проявление общественного и коллективного, воплощенного в труде и культуре человека (а если конкретнее, то идеальное — это когда одно материальное тело становится символом другого тела, при этом общего в них нет ничего, кроме того, что оба они являются результатами человеческой практики). Получается, что в первом случае Ильенков отвергает всякую причастность идеального к сознанию отдельного человека, а в другом принимает ее, но в лице группы людей. Лифшиц задается вопросом: в чем принципиальная разница между индивидуальным сознанием и сознанием коллективным? [5: с. 199–203].

Далее Ильенков утверждает, что в природе как таковой идеальное не содержится. Лифшиц с этим не согласен. Как человеческий труд тогда вообще способен это идеальное получить, если его нет в природе — основе мироздания? Ильенков приводит следующий аргумент. Например, форма кувшина, появляющаяся в процессе гончарной деятельности, является собой идеальное начало. Эта форма изначально не заложена ни в глине, ни в анатомо-физиологических особенностях гончара. То же можно сказать и о статуе, которая ваяется скульптором из мрамора. Лифшиц на это отвечает: и всё же форма сосуда не чужда глине, из камня, например, такую же форму получить труднее. Также и форма статуи определенным образом определяется куском мрамора. Каждому куску своя статуя [5: с. 244].

Помимо этого два мыслителя расходятся и в определении сути идеального. «У Лифшица идеальное — это соответствие вещи своей собственной

сущности, самосоответствие (представляющее собой нечто совершенное — мое). У Ильенкова — это соответствие данной вещи сущности совсем другой вещи, вещи иной природы — той, которая в данной вещи представлена, репрезентирована, воплощена. У Ильенкова идеальное — функциональная определенность, у Лифшица — натуральная» [7: с. 112]. В природе можно найти примеры такого совершенства, например идеальный газ или близкий к идеальной форме кристалл. Но здесь важно понимать один момент, на который обращает внимание Л.К. Науменко, сторонник философских идей Э.В. Ильенкова. Он пишет, что если понимать лифшицевское «соответствие вещи своей собственной сущности» узко, замкнуто, то такая идеальность сразу же подвергнется критике, так как в этом случае оценка идеальности той или иной вещи зависит не от соответствия ее собственной внутренней сущности, а от условий, в которых она находится. Так, для скачек идеальной будет скаковая лошадь, а для какого-нибудь кочевника — лошадь Пржевальского. Или коротконосый слон был идеален для древних природных условий, а длинноносый — для сегодняшних. И потом совершенство — это такое состояние равновесия, которое выступает как «логическая схема смерти в масштабе Вселенной и в масштабе человеческой жизни». Другое дело, если смотреть на проблему идеала шире — как соответствие вещи не просто своей сущности, а бесконечной сущности, в которой отражена вся природа. Например, биосфера как «формообразующая сущность» присутствует в каждом организме. Идеал, таким образом, с точки зрения Лифшица — это мера соответствия конечного бесконечному, которое в меньшей степени представлено в неорганических представителях бытия, и в большей — в органических. Максимальное свое проявление оно находит в человеке, ибо именно в нем природа познаёт саму себя. Такую же мысль, по мнению Науменко, содержат и идеальные схемы Ильенкова. Эти схемы принадлежат природе. Они отражены в деятельности людей и вместе с человеком ею «вращены». Здесь, пишет Науменко, логика обоих философов *совпадает* [7: с. 113–114].

Продолжая полемизировать с Ильенковым по поводу идеального, Лифшиц выражает свое несогласие с его рассуждениями о форме стоимости. Ильенков, раскрывая сущность идеального, опирается на труды Маркса. По мнению Лифшица, Ильенков не понял, что именно Маркс понимал под идеальным. Да, последний признавал, что идеальное носит общественный, всеобщий характер, но всякая ли общественная, всеобщая форма идеальна? У Маркса есть два разных понятия для обозначения идеального, которые в русском переводе отождествляются — это *ideelle* и *ideale*. Ильенков их тоже отождествил, хотя это противоречит мысли Маркса. Так, *ideelle* — это продукт внешнего развития общественной формы, отчужденное, не соответствующее истинной сущности реального, продукт развития общественных отношений вообще, а *ideale* — как бы внутреннее, соответствующее подлинной сущности реальности, в которой сокрыто лучшее, небезразличное тем ценностям, которые проповедует человек и которые

уже сокрыты в природе. К первому относится форма стоимости, выраженная, как правило, в деньгах, а ко второму, например, произведения искусства. Форма стоимости у Маркса — это не пример идеального, как думал Ильенков, а отражение человеческих отношений, но таких отношений, которые, увы, не содержат в себе частицу подлинного высокого мира [5: с. 238–250].

Несмотря на все эти критические замечания, Лифшиц и Ильенков были единомышленниками. Они оба выступали за реальность идеального и вопреки оппонентскому протесту развивали эту идею, закладывая основы современного материализма. Работая в данном направлении, Лифшиц предложил ряд новых идей, которые легли в основу так называемой «онтогносеологии». В ней заключены его основные взгляды в отношении онтологической проблематики.

По свидетельству единомышленника и исследователя творчества Лифшица В.Г. Арсланова, Лифшиц занимался разработкой онтогносеологических идей в течение жизни, но к оформлению их в виде системы приступил лишь в последние годы [3: с. 12]. В письме к Г. Лукачу он писал о своих опасениях по поводу того, что возможно наработанный материал «придется оставить в афористической форме», и подобная перспектива в духе ницшеанского подхода его не удовлетворяла [3: с. 12]. Опасения Лифшица не были напрасными. Эта форма не только, по словам самого Лифшица, делала бы его похожим на «марксистского Ницше или Хайдеггера» [3: с. 12], но и, на наш взгляд, не способна передать в своей упрощенной форме всю полноту и сложность тех вопросов, которые он ставит, и тех ответов, которые он на них предлагает.

Дело в том, что онтогносеологическая философия Лифшица дошла до нас даже не в форме афоризмов, а в форме архивных заметок¹, которая исключает развернутое обоснование идей, их детальную проработку и обозначение связей с другими идеями, т. е. все то, что позволяет понять концепцию в ее целостности и с точки зрения отдельных частей в полной мере. Это проявляется в том, что возникают вопросы или по поводу обоснованности того или иного утверждения, или того, как следует понимать и что следует понимать под тем или иным утверждением.

Кроме того, философский поиск — это всегда глубокий аналитический и в то же время творческий процесс, для которого характерны эволюция взглядов, постоянное возникновение предположений и их полное или частичное опровержение или принятие. Для реконструкции его результатов (приведения идей в единую систему) необходимо учитывать множество нюансов: биографию автора, хронологию самих заметок и др. Немаловажным оказывается и понимание того, насколько этот философский поиск был завершен для самого субъекта. И наконец, даже вся совокупность заметок еще не дает полного представления о концепции, так как исследователь неизбежно сталкивается

¹ Небольшая часть этих заметок была опубликована издательством «Искусство XXI век» в 2004 г. под названием «Мих. Лифшиц. Что такое классика?». Составление материала и написание комментариев к нему осуществлено В.Г. Арслановым.

с двумя трудностями. Первая: совокупность частей еще не есть целое как таковое (по своей сути), или, по-другому, целое сводится к своим частям только формально, лишь их определенное соотношение отражает сущность целого. Вторая: выявление этого соотношения связано не только с биографическими, хронологическими и др. нюансами, но и с некоторым *x* (неизвестным). Лифшиц, если бы сам осуществлял систематизацию своих заметок, мог бы вносить в них определенные изменения — дополнения (вплоть до серьезной детализации изучаемого объекта) или поправки, о которых сторонний наблюдатель знать не может. А те в свою очередь могли бы иначе осветить решения тех или иных отдельных проблем и даже придать иной оттенок концепции в целом, т. е. привести к несколько отличному представлению об онтогносеологии, чем то, к чему способен подвести исследователя не обработанный самим автором архивный материал. Однако в интересах науки если не установить подлинный профиль онтогносеологических взглядов Лифшица, то хотя бы приблизиться к нему, чтобы сделать доступным для развития в дальнейшем содержащихся в нем ценных философских идей. В.Г. Арсланов как раз работает над тем, чтобы философской общественности стала доступна онтогносеология Лифшица как система хотя бы в реконструированной форме. Опираясь на архивные материалы самого Лифшица² и на результаты исследования (выводы, суждения, оценки и т. п.) Арсланова, изложим основные концепты онтогносеологической философии.

Одним из аспектов онтогносеологии выступает «теория тождеств» — новая веха, по мнению Арсланова, в диалектической логике. Лифшиц пытается найти способ конкретного соединения противоположностей, где это соединение будет носить не эклектический характер, а гармонический и позволит зародиться между ними истинно среднему — не усредненному (типа «ни рыба ни мясо»), рождающемуся от какофонического соединения противоположностей и ведущему к «уродливым образованиям», а той середине, которая будет отражать идеал объективного мира — природы, включающей в себя и человека. Подобный идеал Лифшиц назвал классикой. По мнению Лифшица, это гармоничное соединение противоположностей проявляется в феномене «щели», которую находит классика между двумя крайностями и, соединяя их гармонически, извлекает из них качественно новое образование, имеющее абсолютный смысл, соприкасающийся с бесконечностью объективной реальности. Иллюстрирует он этот феномен на эпохе Возрождения. Одни философы и историки считали, что искусство Возрождения возникло благодаря становлению капитализма как наиболее прогрессивному по сравнению с феодализмом, другие — вопреки капитализму, так как Возрождение якобы тяготело к феодальному миру. Лифшиц критикует обе эти точки зрения, считая, что ключевое слово не «благодаря» и не «вопреки», а «между». «Возрождение возникло «между» феодализмом и капитализмом: оно развилось тогда, когда феодализм уже потерял свое могущество, а капитализм еще не обрел

² Материалы опубликованы в книге «Мих. Лифшиц. Что такое классика?» (2004 г.).

его. Другими словами, Возрождение прошло в «щель» между двумя этими общественными формациями» [2: с. 297]. При этом важно понимать, что Возрождение — это не гармония между капитализмом и феодализмом, а новое и отличное от них образование.

Проявлением классики, по мнению Лифшица, является и человек, в котором природа находит свое воплощение. Человек — это особая классика, так как через него она реализует весь свой потенциал, в том числе и идеальный. Здесь, считает Арсланов, наблюдается главное отличие лифшицевского и ильенковского решения вопроса об идеальном. У последнего идеальное присутствует только в человеческом обществе, Лифшиц допускал существование идеального и в природе. Более того, там оно первично, ибо ничто не может возникнуть в этом мире, не имея своих корней в первопричине всего — природе [2: с. 304].

Раскрывая далее сущность человеческого естества как классики природы, Лифшиц утверждает, что человек дает природе возможность дорасти до своего объективного смысла, а если в природе нечто остается непонятным для человека (например, некоторые явления микромира), то это является следствием не скудных познавательных возможностей человека, а того, что сама природа не стала еще понятной для самой себя, «не доросла» до своей классики, какой является наш «средний мир», существующий между микрокосмом и макрокосмом.

Человек — это центр природы. Если следовать логике «теории тождеств», то этому суждению должно противопоставляться другое суждение — отсутствие у природы центра, так как его наличие говорило бы о конечности бесконечной природы, а это противоречие. Ни то ни другое суждение сами по себе не являются верными. Верно лишь среднее между ними — классическое среднее, гармоничное. Сфера природы и сфера человека симфонически соприкасаются друг с другом, «когда бытие становится разумным, а разум — силой реальной и действительной. Самодвижение бытия к своей истине, своему понятию есть процесс естественной истории (включая в себя и историю человечества), а движение разума к действительности — процесс познания. Эти два перекрещивающихся процесса составляют предмет онтогносеологии» [2: с. 305, 308–309]. Здесь они, по мнению Лифшица, онтологически отождествляются и при этом сохраняют своё гносеологическое различие.

В связи с «теорией тождеств» Лифшиц формулирует и соответствующее понимание прогресса. С его точки зрения истинный прогресс — это внутренний³, безусловный прогресс как переход из эмпирического содержания к форме всеобщего — «обретение а ргіогі» (классики), т. е. обретение таких вершин, как «соприкосновений» с объективной действительностью [6: с. 197].

Раскрывая гносеологические взгляды Лифшица, стоит упомянуть и о его «кривизне реальности». Суть этого явления заключается в том, что истина постигается человеком не только вопреки, но и благодаря заблуждению, причем не такому, которое является обыкновенной ошибкой, а такому, которое

³ В противоположность внешнему, традиционному пониманию прогресса.

провоцирует появление истины. Так, открытое христианством равенство всех людей, восходящее к Богу, привело к открытию справедливости между людьми, объективно существующей в мире. Арсланов считает «объективную кривизну реальности» не менее значимым открытием, чем открытие кривизны пространства-времени [1: с. 302].

Говоря об онтогносеологии, необходимо затронуть и еще один ее аспект — теорию отражения, которая раскрывает определенные отношения конечного человека и бесконечной природы. Эти отношения находят свое выражение в человеческом творчестве и познании. Лифшиц не принимает идею о том, что в творчестве человек раскрывает только свои субъективные реалии. Напротив, творчество человека в том, что он отражает в нем реалии бесконечного мира. То же и в гносеологии: в познании человека «истиной является не самовыражение субъекта, а голос бытия, выражая который субъект становится истинным, т. е. способным свободно мыслить и тонко чувствовать». Более того, «бесконечная природа создает точки актуальной бесконечности в реальности вне человека, и только опираясь на эти точки, сознание может что-либо отражать» [1: с. 282, 296]. В основе названия теории отражения лежит метафора зеркальности, которая, как считает Науменко, вместо того, чтобы раскрывать суть проблемы, заслоняет ее. Отражение зеркала предполагает отталкивания луча от его поверхности, зеркало создает иллюзорное содержание — содержание, которое появляется только благодаря глазу человека и которого в самом зеркале нет. А ведь теория Лифшица, наоборот, пытается объяснить, как объективное мира становится субъективным достоянием человека, причем подобие между миром и человеком возникает не как подобие субъективного образа конечной вещи, а как подобие конечного бесконечному [7: с. 146–147, 167].

В рамках теории отражения Лифшиц рассматривает вопрос о сущности человеческого сознания. Он различает сознание вещей и сознание личности. Сознание вещей возникает, когда материальный мир отражается в отдельных вещах, оно выступает как «сознание общего смысла простейших определенностей», когда «вещи и явления насыщаются общим смыслом». Это невысокий уровень отражения материи. Оно предшествует личностному сознанию. Последнее возникает тогда, когда материя достигает ступени организма (индивидуальности) и выражается в самосознании, когда явления мира не просто воздействуют на организм, но и начинают что-то для него значить. Т. е. процесс сознания — это осознание человеком мира, который в нем себя отражает. Причем, сначала мир отражается в наших органах чувств, а затем это отражение наше сознание отражает в форме представлений о мире. Сущность сознания в том, — пишет Лифшиц, — «что оно прозрачно, как стекло, его нет как среды, оно подобно значащему целому». Иначе говоря, сознание — это форма существования объективного мира на уровне смысла, совокупность значений. Это высокий уровень отражения материи [6: с. 221–227].

Разумеется, пишет Арсланов, философия Лифшица не содержит всех ответов на все вопросы. Но это обусловлено не только тем, что Лифшиц приступил

к оформлению своих онтогносеологических взглядов уже в конце своей жизни, но и тем, и прежде всего тем, что философия — тоже осознанное бытие (когда природа осознаёт себя через человека), а бытие современного мира еще не достигло своей высшей истинной ступени. Поэтому философия Лифшица предстает перед нами пока еще как «предтеча будущих открытий» [2: с. 309].

Таким образом, мы видим, что Лифшица как философа наравне с проблемами эстетики и литературы занимали и глубоко онтологические вопросы, причем такие вопросы, за основательное решение которых возьмется не каждый материалист. Это особенно касается проблемы идеального и сознания человека, в которых для современного материалиста необходимо не только обосновать вторичность этих явлений по отношению к материи, но и сохранить за ними их индивидуальность. Здесь Лифшиц как бы продолжает смелые поиски Ильенкова. Тот наделяет идеальное статусом объективного явления, и Лифшиц, принимая эстафету, защищает этот статус, но закрепляя за ним право быть не только социальным образованием, но и онтологическим. Ильенков в «Космологии духа» не боится решать проблему о предназначении человека и его рациональных способностях, и Лифшиц берется за конкретную разработку сущности сознания с его неповторимой человеческой спецификой. Философы не игнорируют трудности, которые возникают при соотношении всеобъемлющей материи и человека, который с большим потенциалом своего разума ей как бы противопоставляется, а пытаются их разрешить в контексте материалистического мировоззрения.

Примечательно, что идеи Лифшица даже в форме отрывочного архивного материала позволяют наблюдать разносторонность его онтологических поисков и стремление искать конкретные решения на поставленные задачи. Его диалектика и теория отражения с вытекающими из них суждениями о мире, человеке и его познании, прекрасно это демонстрируют. Остаётся только предполагать, какой идейный толчок способна была бы дать онтогносеология Лифшица, если бы она была им сведена в полноценную систему. Однако такой системы нет, и раскрытие её истинного потенциала, как в прочем и потенциала идей, касающихся проблемы идеального, становятся предметом будущих исследований уже потомков советского философа.

Литература

1. Арсланов В.Г., Лифшиц М.А. Онтогносеология, смысл мира и «gottlosen Marxismus» / Под. ред. В.Г. Арсланова. М.: РОССПЭН, 2010. С.282–337.
2. Арсланов В.Г. Онтогносеология Мих. Лифшица и «советский марксизм» // Мареев С.Н., Мареева Е.В., Арсланов В.Г. Философия XX века (истоки и итоги): учеб. пособие. М.: Академический проект, 2001. 350 с.
3. Арсланов В.Г. К читателю этой книги // Мих. Лифшиц. Что такое классика? М.: Изд-во «Искусство. XXI век», 2004. 512 с.
4. Ильенков Э.В. Космология духа // Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 415–437.
5. Лифшиц М.А. Диалог с Эвальдом Ильенковым (проблема идеального). М.: Прогресс-Традиция. 368 с.

6. *Лифшиц М.А.* Что такое классика? М.: Изд-во «Искусство XXI век», 2004. 512 с.
7. *Науменко Л.К., Лифшиц М.А.* Мифология живая и мертвая. М.: РОССПЭН, 2010. С. 78–173.

Literatura

1. *Arslanov V.G., Lifshicz M.A.* Ontognoseologiya, smy'sl mira i «gottlosen Marxismus» / Pod. red. V.G. Arslanova. M.: ROSSPE'N, 2010. S.282–337.
2. *Arslanov V.G.* Ontognoseologiya Mix. Lifshicza i «sovetskij marksizm» // Mareev S.N., Mareeva E.V., Arslanov V.G. *Filosofiya XX veka (istoki i itogi): ucheb. posobie.* M.: Akademicheskij proekt, 2001. 350 s.
3. *Arslanov V.G.* К читателю е'той книги // Mix. Lifshicz. *Что takoe klassika?* M.: Izd-vo «Iskusstvo. XXI vek», 2004. 512 s.
4. *Il'enkov E'.V.* Kosmologiya duxa // *Filosofiya i kul'tura.* M.: Politizdat, 1991. S. 415–437.
5. *Lifshicz M.A.* Dialog s E'val'dom Il'enkovy'm (problema ideal'nogo). M.: Progress-Tradicija. 368 s.
6. *Lifshicz M.A.* Что takoe klassika? M.: Izd-vo «Iskusstvo XXI vek», 2004. 512 s.
7. *Naumenko L.K., Lifshicz M.A.* Mifologiya zhivaya i mertvaya. M.: ROSSPE'N, 2010. S. 78–173.

O.N. Pobedinskaya

The Problem of the Ideal and Ontognoseology in M.A. Lifshitz's Philosophy

The article highlights the approach of the philosopher M.A. Lifshitz to solve the problem of the ideal and discloses his ontognoseological views.

Keywords: the ideal; ontognoseology; identity theory; the classics; theory of reflection; consciousness.

К.А. Фомин

Трансформация концепции традиции в эстетике постструктурализма (Ю. Кристева, Р. Барт)

В статье рассматриваются концепции генезиса литературных произведений Ю. Кристевой и Р. Барта как эволюция теории традиции. Исследование позволяет установить отчетливую концептуальную близость между двумя теориями. В обеих концепциях традиция представлена в качестве хаотического и динамического пространства, служащего конструктом для формирования новых произведений. Исследование позволяет сделать вывод об особом внетемпоральном статусе элементов культурной традиции, их участии в формировании произведений и обосновать широкие возможности их интерпретации.

Ключевые слова: интертекстуальность; культурные коды; постструктурализм; текст; теория традиции.

Проблема художественной и, в частности, литературной традиции занимает одно из центральных мест в западной эстетике XX века. Понятая как «живая целостность всего поэтического, что было создано во все времена» [12: с. 162], теория художественной традиции рассматривает все существующие произведения литературного искусства как живое единство, элементы которого находятся в постоянном взаимодействии и обоюдном становлении. Данная теория призвана выявить особый онтологический и темпоральный статус произведений искусства, принципы их генезиса, сосуществования и взаимодействия между собой, а также границы и подходы к их интерпретации.

Формирование и постановка данной проблематики напрямую связана с лингвистическим поворотом, произошедшим в европейской философии в первой половине XX века и подготовленным философией А. фон Майнонга, феноменологией Э. Гуссерля, зарождением и развитием аналитической философии и неопозитивизма, а также фундаментальной онтологией М. Хайдеггера. В дальнейшем многообразные аспекты теории сосуществования и межтекстового взаимодействия литературных произведений получили широкую проработку в различных философских системах, равно как и художественных школах XX века. Разносторонний вклад в развитие данной концепции внесли эстетическая теория и художественная практика высокого модернизма и постмодернизма, течение «новой критики», герменевтика, венский кружок искусствознания, структурализм, эстетизм, рецептивная эстетика и постструктурализм.

В этом отношении особый исследовательский интерес представляют те развитие и трансформация, которые теория культурно-текстуальной традиции

получила в философии постструктурализма. Специфическое понимание она приобрела, в частности, в концептуально близких друг другу теориях Ролана Барта и его ученицы Юлии Кристевой. Характерно, что, помимо взаимного влияния, на становление их философских систем оказали воздействие выдвинутые Ж. Деррида идеи «децентрирования» европейского культурного сознания, переоценки референциальной функции знака и отрыва его от сигнификата, размывания границ и понятия текста, а также введенные М.М. Бахтиным принципы диалогизма и полифонии литературных произведений. В свою очередь, разработанные Р. Бартом и Ю. Кристевой концепции повлияли на оформление теоретического базиса постструктурализма, развитие семиотики, философии и эстетики второй половины XX века.

Комплексные философские и эстетические системы, разработанные Р. Бартом и Ю. Кристевой, неоднократно становились объектом исследования отечественных ученых. Отдельно следует отметить особый вклад в их изучение, сделанный такими видными теоретиками, как А.В. Дьяков, С.Н. Зенкин, И.П. Ильин, Г.К. Косиков, М.Б. Ямпольский и некоторыми другими исследователями. Тем не менее дальнейший анализ этих многоаспектных концепций не теряет своего значения и актуальности. Важность и новизна рассмотрения теорий Ю. Кристевой и Р. Барта в эстетических категориях онтологии и гносеологии искусства позволяет осветить принципы генезиса литературных произведений, их взаимосвязи и взаимодействия между собой, а также проследить эволюцию общей концепции культурной традиции. Кроме того, подобный анализ также позволяет выявить концептуальное сходство между рядом независимых эстетических теорий различных философских и эстетических школ XX века и объединить их в единую парадигму.

1. Концепция интертекстуальности Юлии Кристевой: конструктивно-деструктивные взаимоотношения между текстами

Для понимания принципов трансформации теории традиции в философской системе Ю. Кристевой и общем течении постструктурализма наибольший интерес и значение представляет концепция «интертекстуальности», автором и популяризатором которого и является французская исследовательница. Однако полноценное понимание сущности и специфики данной теории требует предварительного экскурса к ее общей концепции текста, принципов его формирования и функционирования.

В качестве альтернативы традиционной семиотики Ю. Кристева разрабатывает теорию семанализа, рассматривающую текст в качестве «определенного типа означивающей деятельности» [9: с. 190]. В рамках данной системы исследовательница отделяет концепт текста от всей массы существующих дифференцируемых дискурсов и рассматривает его за пределами какого-либо замкнутого и целостного сообщения. Как таковой, текст представляет собой процессуальную практику означивания, имеющую место непосредственно внутри означающего, направленную на него и обнаруживаемую в любой

форме языкового дискурса. Таким образом, исследовательница переносит акцент с изучения структуры сообщения, заключающего в себе определенную информацию и служащего для коммуникативного взаимодействия, на непосредственный процесс означивания, благодаря которому порождается текст.

Понимание сущности текста как динамического процесса означивания, объединяющего массу сигнификативных практик, приводит Ю. Кристеву к созданию двухчастной системы, совокупность элементов которой и представляет собой феномен текста. В рамках данной системы исследовательница выделяет дихотомическую пару: «фенотекст» и «генотекст». В соответствии с произведенным разделением фенотекст представляет собой «готовый, твердый, иерархически организованный, структурированный семиотический продукт, обладающий вполне устойчивым смыслом» [7: с. 148], то есть целое и законченное сообщение, целью которого является коммуникативная передача определенной информации.

Однако фенотексту предшествует непосредственный акт означивания — «порождение» языковой ткани и формирование субъекта, с позиции которого осуществляется сигнификация. Данный процесс и представляет собой генотекст, которому Ю. Кристева дает следующую характеристику: «То, что мы называем *генотекстом*, есть абстрактный уровень лингвистического функционирования, которое, не отражая структур *фразы*, предшествуя им и превосходя их, определяет их анамнез. <...> Генотекст — это не структура, но и не структурообразующий фактор, поскольку он не *то*, что формирует структуру, и не *то*, что позволяет ей быть, хотя бы в ограниченных пределах. Генотекст представляет собой бесконечное означающее...» [9: с. 194]. Иными словами, генотекст представляет собой динамическое пространство существования всей плюральности означающих, которые находятся в процессе постоянного порождения и взаимодействия, а цель которых состоит в непрерывной трансляция и трансформация смысловых структур. В соответствии с характеристикой, данной генотексту французской исследовательницей, он по своей природе нецентрирован, лишен субъекта и коммуникативного задания, не имеет структуры и отличается бесконечной смысловой множественностью, приобретая упорядоченность и замкнутость лишь на уровне фенотекста, основой которого он служит.

Будучи пространством концентрации всего множества языковых означающих, генотекст подразумевает внутреннюю связь со всеми предшествующими, актуальными, равно как и потенциально возможными знаковыми системами: «Внесубъективное и внетемпоральное место генотекста (субъект и время представляются всего как акциденции этого широкоохватного, пересекающего их функционирования) позволяет представить его как *диспозитив* истории языка и означающих практик, которые он в состоянии воспринять: здесь “заданы” возможности всех конкретных существующих и будущих языков, до того как, замаскированные или ограниченные, они попадут в фенотекст» [9: с. 195].

Иными словами, на уровне генотекста любой текст состоит в имманентной связи со всем пространством литературы, понятой в самом широком смысле своего значения: «...в качестве “литературы” рассматриваются политика, журналистика и любой другой дискурс в нашей фонетической цивилизации» [9: с. 128]. (Ср. Зедльмайр: «*Направленность*” художественных произведений. Это означает следующее: несмотря на свою эстетическую законченность, произведение несет в себе следы своей предыстории и зародыши будущих преобразований. Свойства его — по крайней мере, некоторые из них — могут быть поняты только исходя из того, что данное состояние было достигнуто как итог совершенно определенных предшествующих состояний и само представляет собой переход к другим, последующим состояниям» [5: с. 106].) Следовательно, разработанная Ю. Кристевой двухчастная система текста придает всякому сообщению многомерность: внутри него имеет место постоянное хаотическое продуцирование новых значений, связанных со всей широтой существующих и возможных дискурсов и особым образом организующихся, структурирующихся и замыкающихся в фенотекст.

Концепция текста Ю. Кристевой, в соответствии с которой в основе текста происходит постоянный процесс продуцирования сигнификации, служащей субстратом для формирования законченного сообщения, позволяет представить всякий текст в качестве продуктивной смысловой бесконечности. Подобное понимание концепта «текст» дает основания для переосмысления сущности поэтического языка и, как следствие, любого художественного произведения.

Исходя из своей теории текста, французская исследовательница рассматривает поэтический язык в качестве динамического процесса, в ходе которого составляющие язык знаки постоянно нагружаются новыми, разнородными значениями вне зависимости от воли практикующего субъекта: «Функционирование способов соединения в поэтическом языке позволяет наблюдать динамический процесс, благодаря которому знаки нагружаются значениями или меняют их. Именно в *lр* [поэтическом языке] на практике реализуется “тотальность” (мы предпочитаем этому термину “бесконечность”) кода, которым располагает субъект. С этой точки зрения литературная практика проявляется как изучение и выявление возможностей языка; как активность, освобождающая субъекта от некоторых лингвистических уровней (психических, социальных); как динамизм, который нарушает инерцию языковых привычек и предлагает лингвисту уникальную возможность изучать *становление* обозначений знаков» [9: с. 101–102]. Иными словами, поэтическое слово свободно приобретает и содержит в себе широкое многообразие независимых и разнородных, исторически складывающихся коннотаций, и, таким образом, осуществляет динамическое продуцирование значений, смыслов и образование семантических конструкций в пространстве текста. Данное утверждение и позволяет определить текст как продуктивную бесконечность, в рамках которой вся плюральность значений, находящихся в процессе постоянного взаимодействия и развития, находит автономное воплощение и выражение.

Выдвинутое утверждение позволяет заключить, что, в силу своей природы, текст вовлекается в отношения континуального смыслового обмена со всей широкой общей культурной средой, в пространстве которой и реализуется полнота его значений: «... в качестве поливалентного и полидетерминированного поэтическое слово следует логике, выходящей за пределы логики кодифицированного дискурса, и полностью реализуется только на полях официальной культуры» [9: с. 73]. Иными словами, всякий литературный текст интегрируется в общую текстуальную традицию и вступает с ней в особого рода продуктивные взаимоотношения. Под ее воздействием он приобретает дополнительные по отношению к исходным значения, тем самым реализуя и углубляя свой смысловой потенциал и, в свою очередь, также обогащая саму традицию.

Сформированное Ю. Кристевой представление о тексте как о бесконечно продуктивной сущности, находящейся в процессе постоянного смыслового обмена с общей культурной средой, позволяет расширить его определение и напрямую подводит к проблеме интертекстуальности: «С этой точки зрения мы определяем ТЕКСТ как некое транслингвистическое устройство; оно перераспределяет порядок языка и связывает коммуникативную речь, нацеленную на непосредственную передачу информации, с другими, предшествующими или одновременными высказываниями. Таким образом, мы рассматриваем текст как ПРОДУКТИВНОСТЬ, а это означает следующее: 1) текст располагается в языке, но его отношение к языку носит перераспределительный (деструктивно-конструктивный) характер <...>; 2) всякий текст представляет собой пермутацию других текстов, интертекстуальность: в пространстве того или иного текста перекрещиваются и нейтрализуют друг друга несколько высказываний, взятых из других текстов» [10: с. 400].

Впервые термин «интертекстуальность» и первичная разработка концепции были введены Ю. Кристевой в 1967 г. в программной статье «Бахтин, слово, диалог и роман» в ходе ее переосмысления идей М.М. Бахтина, изложенных в работе «Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве» 1924 г. Однако изложенную русским философом теорию, согласно которой художник вынужден прямо взаимодействовать не только с данной ему действительностью, но также с корпусом предшествующей и современной ему литературы, состоя с ними в процессе постоянного диалога, Ю. Кристева восприняла «чисто формалистически, ограничив ее исключительно сферой литературы и сведя ее до диалога между текстами, т.е. до интертекстуальности» [6: с. 224]. Тем самым на место проблемы intersubjectивного взаимодействия исследовательница ставит проблему интертекстуальности, а объектом своего исследования делает взаимоотношения между текстами.

Исходя из сформулированного Ю. Кристевой представления о поэтическом языке как о бесконечной продуктивности, воплощающейся в процессе смыслового обмена с общей культурной средой, «“литературное слово” представляет собой не точку (фиксированный смысл), но *пересечение* текстуальных *поверхностей*,

диалог целого ряда видов письма: писателя, адресата (или персонажа), актуального или предшествующего культурного контекста» [9: с. 72]. Будучи таковым, «литературное слово» вовлекается в непрерывный диалог со всей полнотой предшествующего, современного и последующего культурного опыта, представленного в виде бесконечного дискурса, в рамках которого и реализуется весь потенциал его значения. Из данного определения следует, что никакой поэтический дискурс не может рассматриваться изолированно от контекста целостной культурной традиции: «Поэтическое означаемое отсылает к другим дискурсивным означаемым так, что они прочитываются в поэтическом высказывании. Таким образом, вокруг поэтического означаемого создается множественное текстовое пространство, элементы которого отображаются в конкретном поэтическом тексте. Мы будем называть такое пространство *интертекстуальным*. В свете интертекстуальности поэтическое высказывание представляет собой подмножество более мощного множества как пространства текстов, отображаемого в нашем подмножестве» [9: с. 169–170].

Подводя итоги, интертекстуальность представляет собой особое межтекстовое пространство, внутри которого аккумулируется, сосуществует и взаимодействует между собой все множество поэтических означаемых. Внутри него всякое поэтическое слово оказывается погруженным в общекультурный контекст и неизбежно соотносится с массивом других текстов, тем самым приумножая свою смысловую насыщенность, значение и интерпретационные возможности. Будучи ориентированным на предшествующий и актуальный корпус литературы, а также подразумевая возможность дальнейшего взаимодействия с текстами, которым еще только предстоит появиться, литературное слово служит «*медиатором*, связывающим структурную модель с культурным (историческим) окружением, а также регулятором мутации диахронии в синхронию» [9: с 74]. Таким образом, поэтическое слово, насыщенное многочисленными значениями и состоящее в динамическом процессе приобретения новых, служит непосредственным способом связи и взаимодействия различных культурных блоков, обеспечивая их единовременное и равноценное сосуществование в пространстве конкретного произведения.

Произведенный анализ формирования и сущности текста, а также его отношения к феномену интертекстуальности неизбежно ставит вопрос о принципах манифестации и функционирования инородных дискурсов в пространстве конкретного произведения. Согласно изложенной Ю. Кристевой концепции, в рамках определенного текста «каждый эпизод *проявляется* в соотношении с другим, проистекая из другого корпуса таким образом, что каждый имеет двойную ориентацию: на акт реминисценции (обращение к письму других) и на акт суммирования (трансформация этого письма). Книга отсылает к другим книгам с помощью суммирования (в математических терминах *отображения*) придает им новый способ бытия, вырабатывая таким образом свое собственное значение» [9: с. 104]. То есть в рамках конкретного художественного произведения,

эманация общекультурного опыта принимает форму гетерогенных цитаций, которые, согласно концепции генотекста и текстуальной продуктивности, также находятся в процессе постоянного движения и взаимодействия. Это позволяет заключить, что всякое литературное произведение не только «несет в себе, в более или менее зримой форме, следы определенного наследия и память о традиции» [11: с. 48], но элементы традиции служат непосредственным конструктом для всякого нового художественного текста и при этом сами подвергаются трансформации.

Процесс модификации традиции в пространстве конкретного текста имеет двунаправленный характер. С одной стороны, имея в качестве своей имплицитной основы цитации из многообразия источников, новый текст перерабатывает и иным образом артикулирует все использованные им заимствования с целью приобретения автономного смысла. При этом новый текст состоит с источником заимствования в отношениях одновременного утверждения, используя его в качестве функции текста, и негации, деформируя его в соответствии со своими собственными поэтическими и семантическими интенциями. Ю. Кристева выделяет три типа такого рода интертекстуальных взаимоотношений:

- 1) полное отрицание (полная инверсия смыслов);
- 2) симметричное отрицание (придание нового значения референтному тексту при сохранении исходного логического смысла);
- 3) частичное отрицание (негации подвергается определенная часть исходного сообщения).

С другой же стороны, вовлекая в свою структуру заимствования и подвергая их определенным модификациям в соответствии со своими поэтическими задачами, литературное произведение нарушает целостность исходных текстов, меняет их значение и связь с другими литературными памятниками. Как следствие, это неизбежное применение цитаций для создания новых художественных текстов определенным образом влияет и трансформирует и саму культурно-текстуальную традицию. (Ср. Т.С. Элиот: «Существующие памятники образуют идеальную соразмерность, которая изменяется с появлением нового (действительно нового) произведения искусства, добавляющегося к ним. Существующая соразмерность завершена до того, как в нее входит новое произведение, а чтобы соразмерность сохранилась со вторжением нового, весь существующий ряд должен быть, пусть даже еле заметно, изменен; оттого по-новому выстраиваются соотношения, пропорции, значимость любого произведения в его связях с целым; это и есть гармония старого и нового» [12: с. 159].)

Таким образом, формирование нового литературного текста устанавливает продуктивно-деструктивные отношения со всем интертекстовым материалом: с одной стороны, данное отношение обеспечивает возможность формирования новых произведений, а с другой, разрушает коммуникативную замкнутость и смысловую целостность как исходных, так и производимых текстов, в результате чего «письмо становится актом разрушения и саморазрушения» [9: с. 116].

Подводя итоги анализу теории текста, принципов его генезиса и функционирования, а также проблемы интертекстуальности, разработанных Ю. Кристевой можно резюмировать, что основу текста составляет динамическое пространство, лишенное субъекта, смыслового центра и коммуникативной задачи. Внутри него происходит континуальный процесс означивания, приращения и аккумуляции коннотаций, состоящих в постоянном хаотическом движении и становлении. Таким образом, текст представляет собой бесконечную смысловую продуктивность, весь потенциал которой реализуется лишь на общекультурном пространстве, то есть в пространстве целостной текстуальной традиции. Будучи таковым, текст служит средством пермутации диахронии в синхронию, обеспечивая единовременное, равноправное сосуществование и взаимодействие гетерогенных элементов общекультурной традиции.

В свою очередь, этот динамический, абстрактный уровень языкового функционирования служит субстратом, внутри которого формируется целостное, завершенное и замкнутое сообщение (фенотекст), цель которого заключается в передаче некоторой информации в акте интересубъективной коммуникации. Таким образом, аккумулярованные генотекстом разнородные составляющие текстуальной традиции неизбежно проникают и находят свое отражение в рамках оформленного сообщения. Следовательно, всякий литературный текст и поэтический язык в целом связаны и неизбежно включают в себе элементы традиции, манифестирующиеся в произведении в форме разнообразных цитаций.

Вовлекаясь в литературное произведение, используемые цитации неизбежно подвергаются преобразованиям. С одной стороны, под влиянием активной или пассивной смысловой работы заимствования подвергаются трансформации, приобретая новое содержание в соответствии с художественными задачами произведения, но при этом сохраняя прямую связь с исходными текстами. С другой же стороны, свободно ассимилируясь инородным художественным текстом и претерпевая в нем определенные изменения, цитации также деструктируют замкнутость, смысловую целостность и самобытность источников, тем самым вызывая в них, культуре их прочтения, равно как и всей традиции в целом, определенные трансформации.

Таким образом, в формировании любого нового текстуального произведения намеренно или акцидентно принимают участие инородные литературные дискурсы, обогащающие его содержание, расширяющие его смысловое содержание и связывающие его со всеобщим корпусом литературы. В связи с этим литературный текст не может рассматриваться обособленно от общей культурно-текстуальной традиции, но, напротив, находится с ней в непосредственной, имманентной связи и постоянных конструктивно-деструктивных отношениях, одновременно включая ее как свою интегральную часть и сам становясь ее частью. Данное умозаключение позволяет обосновать, с одной стороны, тотальную онтологическую несвободу любого отдельно взятого произведения от целостной литературной традиции, а с другой, присущий общей культурно-текстуальной традиции непрерывный процесс постоянного развития, изменения и становления.

2. Концепция текста Р. Барта:

текст как пространство сосуществования культурных кодов

Переработанные Ю. Кристевой идеи М.М. Бахтина и выработанная под их влиянием концепция интертекстуальности оказали значительное влияние на формирование собственной теории текста Ролана Барта. Некоторые взгляды исследовательницы были успешно адаптированы, дополнены и расширены французским философом, благодаря чему между ними можно проследить отчетливую идейную близость.

В основу рассматриваемой теории Р. Барта о сущности феномена литературы также положена дихотомия произведения, концептуализацией которого он занимался в структуралистский период своей деятельности в 60-х годах, и того, что сам автор определяет как «Текст». Данный концепт был разработан французским философом на рубеже 60–70-х годов с целью разрешить проблему «уклончивости» художественного произведения, под чем следует понимать его способность задавать миру вопросы, не отвечая на них, а также всегда оставаться открытым для интерпретации и находиться в состоянии постоянного внутреннего становления и изменчивости. Таким образом, в своей поздней философской системе автор разработал амбивалентную пару, в рамках которой произведение представляет собой «вещественный фрагмент, занимающий определенную часть книжного пространства» [3: с. 415], то есть законченное и замкнутое в себе целое, а Текст, в противоположность ему, является бесконечным «полем методологических операций» [3: с. 415].

В соответствии с исследованиями Р. Барта доструктуралистского периода, посвященными идеологической природе знака и его денотативным и коннотативным уровням, художественное произведение всегда представляет собой высказывание на одном из доступных эпохе социально-идеологических языков. А так как язык первичен по отношению к автору, последнему неизбежно приходится выбирать и использовать доступные ему языковые средства, которые, в силу своего многократного исторического использования, неминуемо приобретают дополнительные коннотации. Как следствие, в произведение проникает широкий массив добавочных смыслов, которые и составляют его глубинный семантический уровень.

В постструктуралистский период своей теоретической деятельности Р. Барт применяет ранние наработки своей коннотативной семиотики к анализу литературной формы, которая «должна быть понята как один из типов социального “письма”, пропитанного культурными ценностями и интенциями как бы в дополнение к тому авторскому содержанию, которое она “выражает”, и потому обладает собственной силой смыслового воздействия» [7: с. 127–128]. Этот первичный уровень художественного произведения, который «образует произведение и который как раз и является языком множественных смыслов» [2: с. 326], возникающий вне зависимости от авторской воли и знания, и представляет собой уровень Текста. Иными словами в Тексте, представляющем собой базовый уровень всякой

языковой деятельности, находит умышленное или произвольное воплощение вся та эклектичная, недифференцированная масса культурного материала, в которую погружен и которую вынужден усваивать и использовать любой индивид. Таким образом, Текст складывается из широкого многообразия разнородных элементов знаковой культуры, которые Р. Барт определяет как «культурные коды».

Сам философ дает следующее определение собственному понятию культурного кода: «Само слово “код” не должно здесь пониматься в строгом, научном значении термина. Мы называем кодами просто ассоциативные поля, сверхтекстовую организацию значений, которые навязывают представление об определенной структуре; код, как мы его понимаем, принадлежит главным образом к сфере культуры: коды — это определенные типы *уже виденного, уже читанного, уже деланного*; код есть конкретная форма этого “уже”, конституирующего всякое письмо» [4: с. 455–456]; и далее: «...культурный код: это код человеческого знания — или, скорее, знаний: общественных представлений, общественных мнений — короче, культуры, как она транслируется книгой, образованием и, в более широком аспекте, всеми видами общественных связей. Знание, как корпус правил, выработанных обществом, — вот референция этого кода» [4: с. 456]. Иными словами, культурные коды представляют собой фрагментарные, прямые и, в каждом отдельном случае, конкретные эманации культурной традиции, аккумулярованные Текстом, сосуществующие в нем и вступающие между собой в многообразие связей. В свою очередь Текст и, следовательно, произведение представляют собой пространства единовременного совместного существования и взаимодействия эклектичных элементов культуры.

Из данного Р. Бартом определения следует, что любой Текст может быть деконструирован до набора конкретных кодов (сам Р. Барт выделял пять типов таких кодов: герменевтический, проайретический, семный, символический и, собственно, культурный), которые представляют собой отсылки к общему культурному опыту, ко всему множеству других памятников текстуальной и — шире — языковой культуры, иными словами, ко всеобщей традиции. Данные коды заполняют хаотическое пространство Текста, а на его основе, в свою очередь, становится возможной организация художественного произведения. В таком случае если сам Текст сплетен из необозримого числа разнообразных культурных кодов, то и всякое произведение, возникающее на его основе, неизбежно вовлекает в себя многообразие этих «Голосов»: «Отсылая к написанному ранее, иначе говоря, к Книге (к книге культуры, жизни, жизни как культуры), он [код] превращает текст в проспект этой Книги. Или так: каждый код воплощает одну из сил, способных завладеть текстом (в тексте все они пересекаются), олицетворяют один из Голосов, сплетающихся в текст. Возникает ощущение, что наряду с непосредственными сообщениями до нас доносятся еще какие-то голоса *издалека*; это и есть коды: их происхождение “затеряно” в непроницаемой перспективе *уже-написанного*, и потому, переплетаясь между собой, они лишают происхождения само высказывание: вот

это-то скопление голосов (кодов) и становится письмом...» [1: с. 66–67]. Данное утверждение позволяет заключить, что все многообразие фрагментарных элементов традиции сосуществует в Тексте ахронично, утратив конкретные координаты своего исторического и авторского происхождения. Следовательно, на уровне Текста культурная традиция находит симультанное воплощение и в каждом произведении.

Из данного определения сущности и функциональных особенностей Текста можно заключить, что многообразие образующих его и сосуществующих в нем культурных кодов, представляющих собой не что иное, как фрагментарные элементы общей культурной традиции, служит фундаментальным конструктом для любого художественного произведения. Вовлеченные в произведение, культурные коды служат средством его организации, обеспечивают процесс его структуризации, постоянного становления и имплицитной динамики, а также делают его открытым для постоянного пополнения новыми смыслами и, как следствие, множественной актуализации и интерпретации.

Таким образом, в теоретической системе Р. Барта Текст представляет собой прямую противоположность произведению. В силу своей природы, предполагающей хаотическое сосуществование в пространстве Текста гетерогенных элементов из разнородных культурных источников, Текст не телеологичен и не обладает строго определенной структурой, он лишен единого смыслового центра, неоднороден, не линеен и не преследует конкретной содержательной цели, он также отличается внутренней динамикой и принципиальной открытостью, предполагая постоянное формирование новых культурных кодов и трансформацию связей между ними.

Текст представляет собой динамическое пространство, открытое для постоянного проникновения новых значений, а также их свободного сосуществования и взаимодействия между собой. В связи с этим произведение, имеющее в качестве имманентной основы Текст, также внутренне подвижно, а значит, предполагает постоянную трансформацию, потенциальную реактуализацию и многократные изменения в своем содержании. Как следствие, рецепция Текста, а значит, и произведения, всегда уникальна: «...прочтение Текста — акт одноразовый...» [3: с. 418]. Подобное понимание природы Текста и границ его анализа подразумевает возможность бесчисленного множества интерпретаций с точки зрения субъективированных эстетических установок, методов анализа, равно как и банальной эрудиции его реципиента.

Подводя итоги произведенному анализу теорий Юлии Кристевой и Ролана Барта, можно обоснованно заключить, что между ними прослеживается отчетливая концептуальная близость и единство выводов. Так, в обоих случаях исследователи исходят из того, что основу любой текстуальной деятельности составляет аморфное динамическое пространство, лишенное смыслового центра, субъекта и коммуникативной задачи (в случае Ю. Кристевой — генотекст, в случае Р. Барта — Текст). В пределах этого пространства сосредотачиваются, находятся в состоянии единовременного и равноправного сосуществования и постоянного продуктивного взаимодействия разрозненные составляющие общей культурной

традиции. Таким образом, в философских системах этих философов-постструктуралистов традиция приобретает новую форму существования в виде подвижного, неструктурированного пространства, образованного одновременно наличествующими и взаимодействующими между собой гетерогенными элементами из различных источников.

В обеих концепциях именно это подвижное пространство, лишённое границ и центра, выступает субстратом для формирования любого нового текстуального произведения (фенотекста). Как следствие, во всякое художественное произведение неизбежно вовлекается широкое многообразие цитаций и коннотаций, ведущих свое происхождение из многообразия культурных источников. Они одновременно выступают конструктом нового литературного произведения и в то же время организуют его связь и смысловую зависимость от других памятников текстуального искусства, равно как и общей культурной традиции. Таким образом, в случае обеих концепций авторы получают особую продуктивную модель интертекстуального взаимодействия, в рамках которой всякое новое литературное произведение формируется под прямым влиянием и с непосредственным участием предшествующего текстуального материала. При этом отношения любого произведения с общей культурной традицией также знаменуются продуктивной формой взаимодействия, так как оно привносит в нее новые значения, осуществляет транспозиционирование межтекстовых связей и способствует ее постоянному становлению и внутренней динамике. Разработанные Ю. Кристевой и Р. Бартом концепции позволяют обосновать особый онтологический и темпоральный статус произведений искусства, которые получают одновременное и равноправное сосуществование на базовом текстуальном уровне, который предшествует любой творческой деятельности и прямо на нее влияет.

Литература

1. *Барт Р. S/Z*. 3-е изд. М.: Академический проект, 2009. 373 с.
2. *Барт Р. Критика и истина* // Барт Р. Избранные работы: семиотика, поэтика. М.: Прогресс, 1989. С. 319–374.
3. *Барт Р. От произведения к тексту* // Барт Р. Избранные работы: Семиотика, поэтика. М.: Прогресс, 1989. С. 413–423.
4. *Барт Р. Текстовый анализ одной новеллы Эдгара По* // Барт Р. Избранные работы: семиотика, поэтика. М.: Прогресс, 1989. С. 424–461.
5. *Зедльмайр Г. Искусство и истина: Теория и метод истории искусства*. СПб.: Аxioma, 2000. 272 с.
6. *Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм*. М.: Интрада, 1996. 253 с.
7. *Косиков Г.К. От структурализма к постструктурализму: (Проблемы методологии)*. М.: Рудомино, 1998. 192 с.
8. *Косиков Г.К. Текст / интертекст / интертекстология* // Косиков Г.К. Собрание сочинений. Т. 1–5. Т. 2: Теория литературы: Методология гуманитарных наук. М.: Центр книги Рудомино, 2012. С. 603–636.
9. *Кристева Ю. Семиотика: Исследования по семанализу*. М.: Академический проект, 2013. 285 с.

10. *Кристева Ю.* Текст романа // Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики. М.: РОССПЭН, 2004. С. 395–593.
11. *Пьеге-Гро Н.* Введение в теорию интертекстуальности. М.: ЛКИ, 2008. 240 с.
12. *Элиот Т.С.* Традиция и индивидуальный талант // Элиот Т.С. Назначение поэзии. М.: Совершенство, 1997. С. 157–166.

Literatura

1. *Bart R. S/Z.* 3-e izd. M.: Akademicheskij proekt, 2009. 373 s.
2. *Bart R. Kritika i istina* // Bart R. *Izbranny'e raboty': semiotika, poe'tika.* M.: Progress, 1989. S. 319–374.
3. *Bart R. Ot proizvedeniya k tekstu* // Bart R. *Izbranny'e raboty': Semiotika, poe'tika.* M.: Progress, 1989. S. 413–423.
4. *Bart R. Tekstovy'j analiz odnoj novelly' E'dgara Po* // Bart R. *Izbranny'e raboty': semiotika, poe'tika.* M.: Progress, 1989. S. 424–461.
5. *Zedl'majr G. Iskusstvo i istina: Teoriya i metod istorii iskusstva.* SPb.: Axioma, 2000. 272 s.
6. *Il'in I.P. Poststrukturalizm. Dekonstruktivizm. Postmodernizm.* M.: Intrada, 1996. 253 s.
7. *Kosikov G.K. Ot strukturalizma k poststrukturalizmu: (Problemy' metodologii).* M.: Rudomino, 1998. 192 s.
8. *Kosikov G.K. Tekst / intertekst / intertekstologiya* // Kosikov G.K. *Sobranie sochinenij.* T. 1–5. T. 2: *Teoriya literatury': Metodologiya gumanitarny'x nauk.* M.: Centr knigi Rudomino, 2012. S. 603–636.
9. *Kristeva Yu. Semiotika: Issledovaniya po semanalizu.* M.: Akademicheskij proekt, 2013. 285 s.
10. *Kristeva Yu. Tekst romana* // Kristeva Yu. *Izbranny'e trudy': Razrushenie poe'tiki.* M.: ROSSPE'N, 2004. S. 395–593.
11. *P'ege-Gro N. Vvedenie v teoriyu intertekstual'nosti.* M.: LKI, 2008. 240 s.
12. *E'liot T.S. Tradiciya i individual'ny'j talant* // E'liot T.S. *Naznachenie poe'zii.* M.: Sovershenstvo, 1997. S. 157–166.

K.A. Fomin

The Transformation of the Concept of Tradition in the Aesthetics of Post-structuralism (J. Kristeva, R. Barthes)

The article considers the concept of the genesis of J.Kristeva's and Roland Barthes' literary works as the evolution of the theory of tradition. The research allows you to set a clear conceptual proximity between the two theories. In both concepts of tradition is presented as a chaotic and dynamic space that serves as a construct to form new works. The study enables us to make the conclusion about the special intemporal status of elements of cultural tradition, their participation in the formation of the works and to justify ample opportunities of their interpretation.

Keywords: intertextuality; cultural codes; post-structuralism; text; theory of tradition.



РЕЦЕНЗИИ

И.А. Бирич

Новые книги по русскому космизму

Куракина О.Д. Философская культура отечественного самосознания. Русский космизм: учеб. пособие. М.: МФТИ, 2014. 190 с.

Философия русского космизма и будущее мировоззрение: сб. научн. ст. по мат-лам межвузовской конференции / Редколл.: Б.Н. Бессонов, И.А. Бирич, А.Е. Черезов. М.: МГПУ, 2014. 244 с.

Звонова Е.Е. Философско-антропологические воззрения А.Л. Чижевского: монография. М.: МГУ: МАКС Пресс, 2014. 164 с.

Так получилось, что в 2014 г. крупнейшие московские вузы — Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Московский физико-технический институт (знаменитый «Физтех»), Московский городской педагогический университет — издали книги, посвященные философии русского космизма. Интерес к этой проблеме, безусловно, накапливался от юбилея к юбилею: 2011 г. — 50-летие полета Юрия Гагарина в космос; 2012 г. — 185-летие русского философа Николая Федорова; 2013 г. — 150-летие выдающегося русского ученого Владимира Вернадского; 2014 г. — 50-летие со дня смерти выдающегося русского ученого Александра Чижевского. Три последних мыслителя сформировали основные идеи философии русского космизма.

О.Д. Куракина сконцентрировала свое внимание на провозвестниках данного философского направления: В.С. Соловьеве, Н.Ф. Федорове, Н.А. Бердяеве, В.В. Зеньковском с тем, чтобы проанализировать «русский космос» в свете научных мифологем второй половины XX века и прийти к утверждению, что русский космизм — это точно мировоззрение третьего тысячелетия. При этом профессора МФТИ, доктора философских наук, специалиста по философии науки несколько не смущает, что научный проект «Философии Общего дела» Н.Ф. Федорова носит религиозный характер. Куракина предлагает в духе Н.Я. Данилевского семь

критериев, или национальных отличий, данного философского направления: православная вера, монархическое имперское государственное устройство, евразийское местодействие, славянский костяк народа, русский язык, социальный идеал справедливости, добродушие национального характера — все это связано с мироощущением «русский мир» или «русский космос».

Исследовательница уверена, что русский космизм, начав с идеологического оформления русского самосознания, со временем может стать национальным проектом, призванным возглавить глобальное изменение земной цивилизации по пути к исполнению предназначения Человека в мире.

Сборник статей по материалам конференции в МГПУ подытоживает последние 100 лет развития русской философии и российской науки, сделавшие свой вклад в становление мировоззрения, названного русским космизмом. Если в первом разделе опубликованы статьи о Н.Ф. Федорове, В.С. Соловьеве, К.Э. Циолковском, А.Л. Чижевском, Н.А. Сетницком, В.Н. Муравьеве, В.И. Вернадском, заложивших основные идеи планетарного масштаба, то второй раздел сконцентрировал статьи, исследующие вклад В.И. Вернадского в современную философию науки. В них сделана попытка определенного прогноза развития человечества в свете его идей. Опубликованные в сборнике статьи крупнейшего нашего ученого и философа В.В. Казютинского, доктора философских наук Ю.В. Линника об известном физике и философе, профессоре МГТУ им. Н. Баумана Л.В. Лескове показывают серьезную озабоченность этих ученых мировоззренческим состоянием современного человечества. Вопрос о смене мировоззренческой парадигмы людей разного уровня стоит на повестке дня.

Более подробно хочется остановиться на монографии об А.Л. Чижевском. Ее актуальность заключается в том, что философско-антропологические взгляды А.Л. Чижевского — философа, ученого, поэта (1-я половина XX в.), будучи реконструированы и проинтерпретированы в различных контекстах, не только сами по себе представляют интерес с чисто теоретической точки зрения, но и обладают эвристической ценностью для современной науки, входя в обойму сочинений, положивших начало развитию универсального эволюционизма, являющегося сегодня интеллектуальным проектом будущего мировоззрения человечества. Именно эту задачу в русской философии выполняли идеи русских космистов, к коим принадлежал и А.Л. Чижевский.

В работе две главы: одна посвящена реконструкции идей философа, ученого и поэта — «Леонардо да Винчи XX века», вторая — их современной интерпретации и оценке в контексте двух альтернативных картин мира: религиозно-мистической и научной. Если научные изыскания ученого А.Л. Чижевского нам известны — они были изданы при его жизни и переизданы в конце XX века, то настоящим достижением автора является его работа с рукописями А.Л. Чижевского 1920 г., при жизни не опубликованными и хранящимися в Архиве РАН. Благодаря Е.Е. Звоновой мы узнали, что ученого серьезно

волновали основные начала мироздания, система космоса; он разрабатывал электронную теорию в космологии и генезис форм, что свидетельствует о его серьезных философских размышлениях о мире.

Обладая как поэт и живописец чувством ритма, философ задает себе самый фундаментальный вопрос о первопричинах мироздания: «хаос или гармония царствуют в мире?» Чижевский уверенно отвечает, что гармония, ритм и симметрия являются основными законами природы, и потому человеку как ее клеточке свойственно тяготение к гармонии, а ее нарушение пагубно влияет на психику людей, заставляя их действовать неадекватно ситуации. Так последовательно автор подводит нас к раскрытию философских оснований научной методологии ученого.

В работе «Электронная теория» Чижевский высказывает свои соображения по поводу трех природных типов развития, включая и развитие людей: совершенствование формы, равновесие разнообразия, вырождение. Новые качества в человеке могут появиться, конечно, если он попадет в первый тип развития — самосовершенствования: вплоть до качеств «сверхчеловека».

Последний параграф 1-й главы посвящен философско-антропологическим аспектам поэзии мыслителя на конкретном материале анализа его стихов. Наиболее ярко, по мнению автора, А.Л. Чижевский выражает в своих стихотворениях идеи о космичности людей — «земных детей», об их разумно-преобразовательном призвании и величии, заключающемся в способности мыслить, о различных сторонах взаимоотношений между человеком и природой, об объединении людей во имя «общего дела», об ограниченности их познания и священном, быть может, ужасе перед истиной. На взгляд автора, в поэзии А.Л. Чижевского преобладает холистическое видение человека, его вписанность в единство мироздания. Именно поэзия передает не только миропонимание, но и мироощущение «Леонардо XX века».

Вторая глава монографии выявляет способность автора к компаративистским методам исследования. Реконструировав философские идеи А.Л. Чижевского, автору стало необходимо вписать их в определенный культурный контекст XX века. Параграфы 2-й главы посвящены исследованию взглядов А.Л. Чижевского на человека в связи с реалиями современной науки. Автор продемонстрировал прекрасное знание литературы по философии науки, цитируя крупнейших философов современности.

Философско-антропологические воззрения А.Л. Чижевского рассмотрены в контексте парадигмы универсального эволюционизма, на базе которой представляется возможным построение общенаучной картины мира.

Опираясь на труды В.С. Стёпина, Л.Ф. Кузнецовой, В.Г. Буданова, Н.Н. Моисеева, автор выявляет три основания, благодаря которым произошло становление универсального эволюционизма. Первым из них является теория нестационарной Вселенной, вторым — синергетика, а третьим — теория биологической эволюции вкуче с развитыми концепциями биосферы и ноосферы. И в каждом направлении труды Чижевского нашли свое место.

Так, в связи с рассмотрением идей об эволюции Вселенной обращает на себя внимание антропный принцип, открытый западными учеными в 80-е гг. XX века. Труды наших космистов намного опередили исследования своих коллег на Западе в этой области, они все оказались предтечами этой теории. Особый вклад внес Чижевский в разработку идеи «Большой истории», соединившей эволюцию Вселенной и историю человечества. В свете данного принципа, считает Е.Е. Звонова, упрочивается холистический взгляд А.Л. Чижевского на человека и снимается противоречие его концепции о детерминизме поведения человека и его свободе воли.

Далее, идеи Чижевского о подобии микро- и макрокосма находят свое подтверждение в математическом аппарате, который ученый использовал для доказательства зависимости массового сознания людей от ритмов солнечной деятельности и выбросов его энергии. Фактически он уже обладал синергетической методологией. Что касается третьего направления, то, будучи учеником К.Э. Циолковского, А.Л. Чижевский несомненно верил в совершенствование природы человека как результат синтеза способностей познания и нравственности. Это значит, что философские и научные воззрения Чижевского во многом соответствуют современной научной картине мира.

Мы говорим о «русском космизме» как о реальной странице зарождения у нас в стране нового мировоззрения.

Во-первых, это масштаб личностей. Всем им присущи универсальность мышления, чуткость к новым проблемам, разносторонность талантов, особый дар синтеза идей и их организационного воплощения, бесстрашие этической позиции, великие целеустремленность и работоспособность, трагичность судьбы и красота нравственного подвига.

Во-вторых, это масштабность научного и культурного вклада русских космистов в науку и философию XX века, проверенного на практике и определившего основные фундаментальные направления в их развитии.

И в-третьих, и это самое главное — будучи реальными людьми уходящей эпохи, русские космисты были одновременно и людьми из будущего, открывшими нам завесу над тайной грядущего образа Человека, черты его мирозерцания: Космичность мировоззрения; Нравственный максимализм и оптимизм; Гармония и красота как принцип творчества и жизни.

**АВТОРЫ «ВЕСТНИКА МГПУ»,
СЕРИЯ «ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ»,
2015, № 3 (15)**

Андрамонов Дмитрий Константинович — аспирант кафедры социально-гуманитарных дисциплин МГПУ (Самарский филиал).

E-mail: teorema93@yandex.ru

Бирич Инна Алексеевна — доктор философских наук, профессор общеуниверситетской кафедры философии МГПУ.

E-mail: ebirich@yandex.ru

Ефимова Людмила Николаевна — кандидат филологических наук, докторант ОУК философии и религиоведения МГПУ.

E-mail: Luda062001@list.ru

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

E-mail: a_ivanyuskin@mail.ru

Кучеренко Александр Владимирович — кандидат философских наук, заведующий кафедрой философии и социально-гуманитарных дисциплин Курской Академии государственной и муниципальной службы.

E-mail: kucherenkoav@yandex.ru

Мильшин Андрей Олегович — соискатель ОУК философии и религиоведения МГПУ.

E-mail: andrey-milshin@yandex.ru

Побединская Ольга Николаевна — кандидат философских наук.

E-mail: Olga135@mail.ru

Фомин Кирилл Андреевич — аспирант кафедры общественных наук Литературного института им. А.М. Горького.

E-mail: blackline@nightmail.ru

Чагинский Андрей Александрович — аспирант кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры Православного Свято-Тихоновского гуманитарного Университета.

E-mail: mehuhol@gmail.com

Черныш Алексей Михайлович — кандидат философских наук, доцент кафедры отечественной истории, философии и культурологии МГТУ им. М.А. Шолохова.

E-mail: alchernysh@yandex.ru

Чеснокова Милена Григорьевна — кандидат психологических наук, старший научный сотрудник кафедры общей психологии МГУ им. М.В. Ломоносова.

E-mail: mchcesno@bk.ru

Шиповская Людмила Павловна — доктор философских наук, профессор кафедры философии Института экономики и культуры.

E-mail: shlp8@rambler.ru

«МСТТУ Vestnik» / Authors,
Series «Philosophical Sciences», 2015, № 3 (15)

Andramonov Dmitry Konstantinovich — postgraduate, Social Disciplines and Humanities department, Moscow City University (Samara branch).

E-mail: teorema93@yandex.ru

Birich Inna Alekseyevna — Doctor of Philosophy, professor of a university-wide department of Philosophy, Moscow City University.

E-mail: ebirich@yandex.ru

Efimova Lyudmila Nikolaevna — Ph.D. (Philology), doctoral student of a university-wide department of Philosophy and Religious Studies, Moscow City University.

E-mail: Luda062001@list.ru

Ivanyushkin Alexander Yakovlevich — Doctor of Philosophy, professor of a university-wide department of Philosophy, Moscow City University.

E-mail: a_ivanyuskin@mail.ru

Kucherenko Alexander Vladimirovich — Ph.D. (Philosophy), Head of the department of Philosophy and Social disciplines and Humanities, Kursk Academy of State and Municipal Services.

E-mail: kucherenkoav@yandex.ru

Milshin Andrei Olegovich — postgraduate of a university-wide department of Philosophy and Religious Studies, Moscow City University

E-mail: andrey-milshin@yandex.ru

Pobedinskaya Olga Nikolaevna — Ph.D. (Philosophy),

E-mail: Olga135@mail.ru

Fomin Cyril Andreevich — postgraduate student of the department of Social Sciences, A.M. Gorky Literary Institute.

E-mail: blackline@nightmail.ru

Chaginskiy Andrei Alexandrovich — postgraduate, Philosophy of Religion and Religious Aspects of Culture department, Saint Tikhon's Orthodox Humanitarian University.

E-mail: mehuhol@gmail.com

Chernych Alexei Mikhailovich — Ph.D. (Philosophy), docent, Russian history, Philosophy and Culture Department, M.A. Sholokhov Moscow State Humanitarian University.

E-mail: alchernysh@yandex.ru

Chesnokova Milena Grigorievna — Ph.D. (Psychology), senior researcher, General Psychology department, M.V. Lomonosov Moscow State University.

E-mail: mchcesno@bk.ru

Shipovskaya Lyudmila Pavlovna — Doctor of Philosophy, professor, Philosophy department, Institute of Economy and Culture.

E-mail: shlp8@rambler.ru

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: [З: 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» серии «Философские науки» предлагаем обращаться к составителю — заместителю главного редактора *Бирич Инне Алексеевне*.

Телефон редакции (499) 181-66-29. E-mail: philos-mgpi@mail.ru.

Вестник МГПУ
Журнал Московского городского педагогического университета
Серия «Философские науки»
№ 3 (15), 2015

Зарегистрирован в Федеральной службе по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций
(Роскомнадзор)

Свидетельство о регистрации средства массовой информации:
ПИ № ФС77-62498 от 27 июля 2015 г.

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

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

Научно-информационный издательский центр ГБОУ ВО МГПУ:
129226, Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, д. 4.
Телефон: 8-499-181-50-36. E-mail: Vestnik@mgpu.ru

Подписано в печать: 09.10.2015 г. Формат 70 × 108 ¹/₁₆.
Бумага офсетная.
Объем 6,5 усл. печ. л. Тираж 1000 экз.