

ПАРАДИГМА

Философско-культурологический альманах

Издается с 2005 года

ВЫПУСК 29

**Санкт-Петербург
2018**

ББК 71.0
П18

“Paradigma” is an open-access, peer-reviewed journal produced by an international group of scholars. Which comes out two times a year, publishes materials based on empirical interdisciplinary research in Russian, French and English languages.

«Парадигма» - рецензируемый научный журнал в открытом доступе, поддерживается международной группой ученых. Выходит два раза в год. Публикуются результаты междисциплинарных исследований на русском, французском и английском языках.

Парадигма: Философско-культурологический альманах.
Вып. 29 / Редактор выпуска Н. Х. Орлова. СПб., 2018. 160 с.
ISSN 1818-734X

© Авторский коллектив, 2018
© Н. Х. Орлова, 2018

Editorial Board

Chief Editor

Nadezda H. Orlova, Dr. hab., professor, St. Petersburg State University. St. Petersburg, Russia.

Орлова Надежда Хаджимерзановна, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет. Санкт-Петербург, Россия.

Executive Secretary

Lyubov S. Moskovchuk, PhD, associate professor, Saint Petersburg Electrotechnical University. St. Petersburg, Russia.

Московчук Любовь Сергеевна, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный электротехнический университет (ЛЭТИ). Санкт-Петербург, Россия.

Editorial Board

Darovskikh Andrey, Candidate of Sciences (C.sc.), State University of New York. Binghamton, USA.

Даровских Андрей, кандидат философских наук. Кафедра философии, Университет Штата Нью-Йорк. Бингемтон, США.

Olga R. Demidova, Dr. hab., professor, Philosophy Department, Leningrad State University after A.S.Pushkin. St. Petersburg, Russia.

Демидова Ольга Ростиславовна, доктор философских наук, профессор, кафедра философии ЛГУ им. А.С.Пушкина; международная программа IMARES Европейского университета в Санкт-Петербурге. Санкт-Петербург, Россия.

Anna N. Ereemeeva, Dr. hab., professor, Chief Researcher, Southern Branch of Russian Research Institute for Cultural and Natural Heritage named after D.S. Likhachov, Krasnodar, Russia

Еремеева Анна Натановна, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник, Южный филиал Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева. Краснодар, Россия.

Lilianna Kiejzik, Dr hab., professor, University of Zielona Góra, Zielona Góra, Poland.

Киейзик Лилианна, доктор гуманитарных наук, профессор, Зеленогурский университет. Зелена Гура, Польша.

Gleb V. Lagonda, Ph.D., associate professor, Brest State University Named after A.S. Pushkin. Brest, Belarus.

Лагонда Глеб Владимирович, кандидат психологических наук, доцент, кафедра психологии Брестский государственный университет имени А.С. Пушкина, врач высшей категории. Брест, Республика Беларусь.

Alexander M. Melikhov, Ph.D., Russian writer, the deputy chief of the "Neva" magazine editor. St. Petersburg, Russia.

Мелихов Александр Мотелевич, писатель, кандидат физико-математических наук, заместитель главного редактора журнала «Нева». Санкт-Петербург, Россия.

Anna G. Piotowska Dr hab., professor, Instytut Muzykologii of the Jagiellonian University. Krakow, Poland.

Пиотровска Анна, доктор наук, профессор, Ягеллонский университет. Краков, Польша.

Sergei Soloviev, PhD., professeur émérite IRIT, Université Toulouse. Toulouse, France.

Соловьев Сергей Владимирович, кандидат физ.-мат. наук, профессор, Университет Тулузы. Тулуза, Франция.

Nataja I. Šroma, PhD, associate professor, University of Latvia. Riga, Latvia.

Шром Наталья Ивановна, кандидат наук, ассоциированный профессор, отделение русистики и славистики гуманитарного факультета Латвийского университета. Рига, Латвия.

Louis Féraud, Dr. hab., professeur émérite IRIT, Université Toulouse. Toulouse, France.

Феро Луи, доктор математики, профессор, Университет Тулузы. Тулуза, Франция.

Alexander A. Chernyshenko, PhD, Group Leader vacuum measurements D.I. Mendeleyev Institute for Metrology. St. Petersburg, Russia.

Чернышенко Александр Александрович, кандидат технических наук, ФГУП «ВНИИМ им. Д.И. Менделеева». Санкт-Петербург, Россия.

Clarisse Herrenschmidt, Dr. hab., philologue et linguiste, rattachée au Laboratoire d'Anthropologie Sociale du Collège de France. Paris, France.

Эренишмидт Кларисс, доктор филологии и лингвистики. Коллеж де Франс. Париж, Франция.

CONTENT

PHILOSOPHY OF CULTURE (ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ)

- Уваров М. С.* Бинарный архетип в природе классической философской рефлексии..... 7
Mikhail S. Uvarov. Binary archetype in the nature of classical philosophical reflection
- Кольчев П. М.* Безумное чаепитие культуры: М. С. Уваров о перспективе культуры 52
Petr M. Kolychev. Crazy tea party of culture: Michail S. Uvarov about the prospect of culture
- Евлампиев И. И., Черемисина О. А.* Поиски истинного христианства в творчестве Ф. Достоевского и Л. Толстого 62
Igor I. Evlampiev, Olga A. Cheremisina The search for true Christianity in the works of F. Dostoevsky and L. Tolstoy
- Аванесов С. С.* Антропология города в трудах М. С. Уварова... 76
Sergey S. Avanesov. Anthropology of the city in the works of Mikhail Uvarov
- Орлова Н. Х.* Мелос и логос в песенных текстах культуры 88
Nadezhda Kh. Orlova. Melos and logos in the culture of lyric song

TEXT AND CONTEXT (ТЕКСТ И КОНТЕКСТ)

- Чернякова Н. С.* Произведения искусства как объект интерпретации 104
Natalia S. Chernyakova The work of art as an object of interpretation
- Московчук Л. С.* Образ иностранца в японском массовом кинематографе 114
Lyubov S. Moskovchuk. The image of foreigner in japan mass cinema

ENDEAVOURS (ОПЫТЫ)

- Слободковский С. В.* Преломление античной идеи меритократии и античных принципов воспитания гражданина в политической мысли Российской империи 118
Sergey V. Slobodkovsky. The refraction of the ancient idea of meritocracy and the ancient principles of education of a citizen in the political thought of the Russian Empire

<i>Тураева Д. И.</i> Мужской и женский стиль презентаций в формате TED	133
<i>Dalila I. Turaeva.</i> Masculine and feminine style of TED talks performance	

<i>Родзевич Д. Н.</i> Гендерные конфликты в индустрии компьютерных игр.....	140
<i>Daniil N. Rodzevich.</i> Gender conflicts in the computer game's industry	

ARCHIVES (АРХИВЫ)

<i>Попов М. В.</i> Размышления М. С. Уварова о В. И. Ленине.....	146
<i>Mikhail V. Popov.</i> Reflections M. S. Uvarov about Lenin	

<i>Орлова Н. Х.</i> Территория искусства детского рода (из летописи Аничкова Дворца творчества юных).....	150
<i>Nadezhda Kh. Orlova.</i> The territory of children's art genre (from the Anichkov Palace annals)	

INFORMATION ABOUT AUTHORS

<i>(СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ)</i>	157
------------------------------------	-----

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Бинарный архетип в природе классической философской рефлексии¹

М. С. Уваров

Binary archetype in the nature of classical philosophical reflection

Mikhail S. Uvarov

Истоки проблемы

Эпиграфом к этому очерку (и ко всей книге) можно было бы поставить слова московского философа В. А. Подороги, который задает следующий вопрос. «Я спрашиваю себя, - говорит он, - что побуждает людей, видящих в себе интеллектуалов, использовать такие неопределенные термины, как «марксизм», «сталинизм», «социализм», «капитализм»...» белое-черное» и т.д. в том же стиле бинарной логики, тотализующей множественные объекты мысли?»². В другой работе

¹ Настоящий выпуск альманаха «Парадигма» посвящен русскому философу, профессору Михаилу Семеновичу Уварову (1955-2013). Вниманию читателей предлагается глава из его книги «Бинарный архетип» (СПб., 1996). Сохранено оформление текста, согласно оригинальной публикации. «Бинарный архетип - это уникальный логический подтекст европейской культуры, присущий ей изначально. В XX в. понимание антиномических ситуаций в качестве некоего «разлома» культуры, способа риторически-безответного вопрошания приобретает трагические формы альтернативного стиля мышления, не признающего никаких форм синтеза. В этом аспекте необходимо исследовать такие феномены культуры XX в., как амбивалентное (бидоминантное) сознание, в частности, идею антиномий мышления; структуру «атактического синдрома» разорванного сознания; парадокс «мультипликации» (самовоспроизведения) тоталитарных структур; дилеммы современного религиозного сознания и др.» // Бинарный архетип. Эволюция идеи антиномизма в истории европейской философии и культуры. СПб.: БГТУ, 1996. С. 7-8.

²Подорога В. А. Спор о «подлинном марксизме» явно запоздал // Освобождение духа. М., 1991.

В. А. Подорога уточняет свой вопрос, высказывая общее отношение к идее структурных (бинарных) оппозиций в современной культуре, говоря о том, что эта идея является явно недостаточной для описания специфики так называемого «маргинального человека».³

Критика «бинарной логики» стала сегодня чрезвычайно популярной. Причины этой критики лежат на поверхности: «слово письма», переживаемый европейской культурой на рубеже веков, предполагает переосмысление традиционных контекстов проблемы рациональности, в том числе и идеи «бивалентного», «дуального» мышления.

Тем не менее, проблема остается. Вряд ли можно отрицать тот факт, что европейский проект мыслительного дискурса представляет собой исторически сложившийся (и состоявшийся) прецедент рассуждений антиномического типа, который присутствует в любом типе рациональности, какую бы историческую эпоху европейской философии и культуры мы не взяли бы. Дело заключается не в отрицательных или же положительных оценках данного феномена. Смысл проблемы лежит, скорее всего, за пределами априорных нравственно-эстетических оценок (а тем более оценок «идеологических»), которые сами по себе возможны только в качестве вывода из последовательного анализа существа проблемы. Функционирование идеи бинарности в европейской культуре следует зафиксировать как факт, требующий своего объяснения и философской интерпретации.

Еще в конце XIX в. А. Кемпе, известный специалист по символической логике, писал, что человеку свойственно мыслить в терминах диадных отношений: мы обычно разбиваем любое реальное отношение на пару диад. Эта склонность бывает столь сильно выраженной, считал А. Кемпе, что любое триадное (тройственное) отношение представляется человеку не более сложным, чем пара диад. Столь же логичным было бы утверждение, что диадные отношения суть триады, содержащие нулевой член.

Вся совокупность проблем, возникающих сегодня перед логикой, подтверждает этот тезис, поскольку универсальные проекты создания альтернативных логических систем (нечет-

³Подорога В. А. Власть и познание (археологический поиск М.Фуко)// Власть: Очерки современной политической философии Запада. М., 1989. С.214, 252.

кие, бесконечнозначные логики и т.п.) исходят из неявного допущения того факта, что двузначная логика лежит в основании культуры и познания, и дело заключается в том, чтобы расширить представления человека о смысле классических логических процедур, избавить его от «компьютерного» дуально-двойственного сознания, поскольку «мыслительные процессы относятся к классу нелинейных процессов, характеризующихся громадной сложностью, многофазностью протекания, разнонаправленностью; стохастичностью и противоречивостью».⁴

Существует богатый этнографический материал, подтверждающий эту мысль. Его современное прочтение показывает, что структурирование внешнего мира по методу оппозиций присуще архаическому обществу изначально, по самой его природе. Более того, дихотомический (бинарный) анализ оказывается весьма существенным эвристическим средством на пути познания закономерностей его развития.

По мнению В. Тэрнера, бинарные оппозиции в архаической культуре служат для «установления отношений двух символических средств, чьи явные противоположные качества или количества предполагают, в понятиях ассоциативных правил культуры, семантическую оппозицию».⁵ Многочисленные примеры, которые приводятся автором в подтверждение своей позиции, доказывают, что архитектоника движения знания и поведения членов коллектива в архаическом обществе вполне может быть «измерена» с помощью бинарной логики. Интересно, что сам В. Тэрнер не считает бинарный анализ универсальным средством. Для него более приемлемым оказывается трехчленная классификация оппозиций, которая строится по типу сформулированной выше идеи А. Кемпе. Универсальность трехчленной классификации связывается им с символикой белого, красного и черного цветов во всех оттенках их сочетания, контрастирования, мистериального символизма. Сама же идея оппозиций, по В. Тэрнеру, имеет смысл тогда, когда рассматривается некоторая «текущая» парадигма бинарности: конкретные оппозиции строятся на принципе различного сочетания их между собой (от абсолютной асимметрии типа А В и А В до антитетического, амбива-

⁴Шишков Ю. М. Гносеологические основы мыслительной деятельности. СПб., 1992. С. 84.

⁵Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1984. С. 37.

лентного построения).⁶ Последняя мысль имеет особое значение, поскольку здесь в неявной форме утверждается идея полифоничности, многоуровневости форм разрешения дилемм и дихотомий бинарного выбора, а эта «разрешающая способность», как мы увидим в дальнейшем, и является одной из значимых характеристик собственно антиномического дискурса.

Согласно К. Леви-Строссу, создателю концепции структурной антропологии, чья позиция является акцентировано «бинаристской» (за что в свое время он подвергался острой критике со стороны одного из крупнейших современных структуралистов Ж. Деррида), последовательный анализ мифологии индейских племен выявляет механизмы мифологической логики, причем эти механизмы получают качественную определенность как бинарные оппозиции типа «левый/правый», «высокий/низкий».⁷ Метод бинарных оппозиций, являясь важной чертой методологии К. Леви-Стросса, опирается на конкретные этнографические изыскания. Не удовлетворяясь классическими антиномиями философского знания, он полагает, что осмысление в терминах бинарных оппозиций биологических детерминант (различий) является важной стороной процесса перехода от природы к культуре.

По мнению Е. М. Мелетинского, с которым нельзя не согласиться, методология К. Леви-Стросса не всегда четко различает бинарные оппозиции, движущие реальной жизнью аборигенов, и оппозиции, порождаемые мышлением этнолога-аналитика.⁸ Другими словами, конкретная этнография и этнология не склонны создавать, конструировать некие «третьи онтологические миры», в которых разрешалась бы загадка бинарных оппозиций в культуре. Последнее обстоятельство, в частности, и служит поводом для современной критики бинарных схем. Правда, в скобках необходимо заметить, что сам факт такого метода анализа, присутствующего в фундаментальной европейской науке, подтверждает высокую степень укорененности антиномического мышления в культуре.

Представляется, что любая критика подобного рода должна учитывать то обстоятельство, что идея бинарности заложена в культуру, хотя и не является единственным и непреклонным ее референтом. Дело не в том, чтобы сегодня, на по-

⁶Там же. С. 25-38.

⁷Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1985. С. 5-28.

⁸Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976. С. 84.

роге нового века, замыкаться исключительно на двоичных кодах-символах, а в том, чтобы реально учитывать «отработанную» самой культурой ситуацию бинарности, ее включенность в ткань современной цивилизации. Показательно, что возражения против метода двоичного описания чаще всего выдвигают не специалисты-этнографы, а теоретики-этнологи или философы. Видимо, речь все же идет не о «порочности» подобного анализа, а о споре мировоззренческих установок, по сути своей - как это чаще всего и происходит в культуре - взаимодополнительных.

Семиотический метод подтверждает это положение. По мнению Вяч. Вс. Иванова, «бинарные структуры, в принципе сходные с теми, которые выявляются в естественном языке, обнаружены также в знаковых системах мифа и ритуала... Мифологические и ритуальные системы двоичных символов, соотнесенных с дуальной организацией коллектива, обычно характеризуется проведением дальнейших членений, благодаря чему (как и в языковых системах) с помощью композиции бинарных отношений строятся тернарные и еще более сложные структуры».⁹ Еще более определенно высказывается Е. М. Мелетинский, показывая, что мифологическая логика широко оперирует бинарными (двоичными) оппозициями чувственных качеств, причем «...эти контрасты все более семантизируются и идеологизируются, становясь различными способами выражения фундаментальных антиномий типа жизнь/смерть и т.п. Преодоление этих антиномий посредством прогрессирующего посредничества, то есть последовательного нахождения мифологических медиаторов (героев и объектов), символически сочетающих признаки полюсов, является ярким проявлением логики бриколажа».¹⁰

Можно сказать, что мифологические символы европейской культуры («Гибель богов», «Эдип», «Икар» и т.п.) «работают» в строго фиксированной сетке антиномического дискурса, определяемого архетипом тотального, фаталистического, разорванного сознания. Это, в частности, хорошо видно на примере мифологических героев-полубогов, когда, например, совершеннейший, «наибыстрейший» из людей оказывается

⁹Иванов Вяч. Вс. Бинарные структуры в семиотических системах // Системные исследования: Ежегодник. 1971. М., 1972. С. 206.

¹⁰Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. С. 168-169.

смертным (Ахиллес), а страдание бога означает одновременно спасение, жизнь и радость для человечества (Прометей).

Этнографическая парадигма определяет первоначальный - необходимый, но недостаточный - абрис дискурса антиномий. Понятно, что вопросы антиномического рода свойственны не только европейской традиции и тем архетипическим элементам культуры, которые стали ее органической частью. Известно, например, что проблемы, очень сходные с теми, которые впоследствии ставил Зенон Элейский, имели место в древнекитайской культуре. Символика Инь и Янь и все основные аспекты ее интерпретации китайской «Книгой перемен» заряжены антиномической проблематикой. Фундаментальную связь явлений, которая описывается признаками, исключаящими друг друга, вполне можно считать в этой традиции антиномической (бинаристской). Принцип антиномического описания издревле использовался школами индуизма и буддизма. Так, согласно буддистской логике, об одном и том же предмете могут быть высказаны два противоположных суждения, причем оба они считаются истинными (то есть должны приниматься за таковые).

Рассуждая в общем плане, можно сказать, что различные варианты бинарного дискурса (отличающиеся, в основном, по формам возможного синтеза противоположностей) присущи духовному опыту человечества в целом, причем европейская традиция выражает этот опыт в наибольшей степени в том смысле, что она имеет явную тенденцию к «заострению» противоположных сторон отношения (тезиса и антитезиса) при достаточно неопределенном (первоначально) стремлении к синтезу.

В историческом процессе существуют такие системные идеи, смысл которых нельзя трактовать только с точки зрения одной составляющей их культурного бытия. Это касается и судьбы бинарного мышления. Прекрасный пример синтетического подхода к этой проблеме дают произведения Марка Фабия Квинтилиана. Его «Двенадцать книг риторических наставлений», в которых анализируется целый ряд проблем, включая музыковедческую, юридическую и, как можно было бы сказать сегодня, методологическую, подтверждают это. Любая проблема, которая попадает в поле зрения Квинтилиана, приобретает антитетический оттенок, а сам прием дихотомического анализа, используемый им, вплотную подводит к

тому пониманию логической структуры антиномий, которое применимо и сегодня.¹¹

Что касается Плутарха, то исследователи давно подметили удивительную закономерность его творчества. Все основные произведения Плутарха имеют антиномико-синтетический характер, причем «диадическая логика» парного построения биографий (структура знаменитых «Параллельных жизнеописаний») имеет особое значение. Дело в том, что она принадлежит к тем признакам, которые отделяют биографическое творчество Плутарха от всей остальной биографической литературы классической древности.

У Плутарха, кроме того, имеется ряд рассуждений о монаде, неопределенной двойце и диатрибе (трактат «Об упадке оракулов»), где монада выражает собой принцип всякого единства; двойца - принцип удвоения, делимости, роста, убывания и вообще становления ; диатриба (и эта тенденция потом входит составной частью в произведения философско-богословского жанра Средних веков, Возрождения и Нового времени) понимается как литературный диалог-спор, как универсальная форма увещательной беседы, как прообраз раннехристианской проповеди.

Иными словами, идея бинарности изначально возникает не как чисто философская, но как идея напряженного диалогового общения, как идея определенного построения логики мышления.

В своем истинно философском звучании проблема бинарных отношений впервые появляется только в XVIII веке, получая свое полное развитие в идее антиномий познающего мышления. В работе А. Кольера «Всеобщий ключ...», само название которой предвосхищает известное кантовское рассуждение об антиномии как «ключе познания» (внимание на это впервые обратил П. А. Флоренский), аппарат антиномического дискурса используется уже в полной мере, причем для исследования вполне философских проблем, связанных с изучением свойств внешнего мира.

Если подытожить вышесказанное, то можно сказать, что идея бинаризма, не оформившись пока еще в привычных для нас категориях, имплицитно содержалась в самых разнообразных культурных пространствах, предшествовавших кан-

¹¹Квинтилиан М. Ф. Двенадцать книг риторических наставлений. СПб., 1834. Ч. 1. С. 344-359, 396-400; Ч. II. С. 94, 109-116, 161-163.

товской парадигме. Мы не можем пока говорить о «логике антиномий», о сложившемся «антиномическом типе мышления». Но зачатки антиномического дискурса, несомненно, присутствуют в тех областях, где идет речь о бинарных отношениях.

Чтобы более четко прояснить эту мысль, воспользуемся высказыванием известного отечественного философа В. С. Библера. «Не есть ли культура логики самоизменения, - пишет В. С. Библер, - по сути дела - культура бесконечного повторения, пусть в новых, более богатых вариантах, все одних и тех же, уже «пройденных уроков» апорийной, антитетической, антиномической логик?.. В контексте парадоксов «диалога культур» (этими парадоксами озадачилось современное мышление) вся логическая культура прошлого, вся история логики переформулируется как культура самоизменения логики, как культура превращения логик».¹²

Бинарный архетип, несомненно, является атрибутом европейской культуры в целом. Смысл такого понимания, как уже говорилось ранее, заложен в специфических характеристиках архаико-мифологического мышления. Поскольку «этнология в наши дни все более убедительно показывает, что в основе общественной жизни на архаических стадиях культуры лежало антитетическое и антагонистическое устройство самого общества, что весь мыслительный мир такого общества организован по противоположностям этой дуалистической структуры»,¹³ то с помощью бинарного анализа в европейской культуре обнаруживается тот изначальный опыт, через который современные смысловые формы запечатлевают в себе зримые черты уже *состоявшихся* закономерностей культурного бытия. Или, если воспользоваться образом К. Г. Юнга, бинарный архетип проявляется в качестве системы осей кристалла, которая преформирует кристалл в растворе, оставаясь при этом невещественным полем, разрушающим частицы вещества.¹⁴

«Оправдание» идеи архетипической природы бинаризма можно найти в области, казалось бы, совершенно не связанной с этой идеей. Имеется в виду широко известный в фольклорных и мифологических текстах и сказаниях сюжет близнецства. Изучение этой темы имеет большую традицию,

¹²Библер В. С. Заметки впрок // *Вопр. философии*. 1991. № 6. С. 26-27.

¹³Хейзинга Й. *Homo ludens*. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 68.

¹⁴Юнг К. Г. *Архетип и символ*. М., 1991. С. 14.

причем последовательно говорится о том, что близнецество представляет собой весьма парадоксальную ситуацию, при которой, с одной стороны, два человеческих существа, то есть физически двойственное, одновременно являют собой пример единой духовно-душевной структуры; с другой стороны, мистическое единство близнецов проявляется в их эмпирической двойственности. Логика отношений внутри близнецовой пары строится по формуле «2 = 1» («2 → 1»). Один из самых известных сюжетов Ветхого Завета основан на разработке этой же темы: дружба-вражда Исава и Иакова (сыновей Исаака и внуков Авраама) становится основой для интерпретации целого спектра событий, связанных с родословием Израиля, проблемой первородства и др. (Быт. 25-33). В частности, Авраам, выделяя отца близнецов Исаака, нарушил традиционный порядок наследования, согласно которому все сыновья патриарха (включая Измаила, ставшего в дальнейшем - в мусульманской традиции - праотцом новой мировой религии) имели право претендовать на наследство (Быт. 25; 5-6). Это привело к целой веренице событий, обманов и несчастий в судьбе братьев-близнецов, закончившихся в конечном итоге их примирением.

Архетипический подтекст близнецовой ситуации всесторонне исследован этнологами и философами структуралистского направления. Показательно, что взгляд современного европейского человека, видящего в факте рождения близнецов некий положительный эмоциональный феномен, «чудо природы», серьезным образом отличается от пессимистического отношения к близнецной ситуации в архаическом обществе. В ритуалах некоторых африканских племен подчеркивается одновременно наличие в близнецной ситуации, как аспекта равенства, так и аспекта противоположности. Решение этой дилеммы часто связывается с необходимостью придания близнецов смерти, причем «в близнецных обрядах мы встречаемся, по сути, с приручением тех диких импульсов - сексуальных и агрессивных, - которые ... присущи людям наравне с животными... Каждая оппозиция преодолевается во вновь обретенном единстве, в том единстве, которое помимо прочего укрепляется теми же самыми силами, что угрожают ему».¹⁵ Ситуация близнецества трактуется как ситуация «тай-

¹⁵Тэрнер В. Символ и ритуал. С. 168.

ны и абсурда», то есть «код» близнецов интерпретируется в качестве выражения дуальной, бинарной организации - в полном противоречии с «очевидным» единством-тождеством внутри близнецовой пары.

Проблема близнецов как «друзей-врагов» является и проблемой классической европейской культуры. Как показывает Ч. Серге на примере «Песни об Ами и Амиле», сравнивая изложение этого сюжета у Бокаччо и в фольклорных текстах, основная интрига его почти с математической точностью может быть выведена из формулы « $2 \rightarrow 1$ ». Ами и Амил являются своеобразными «сверхъестественными» («метафизическими») близнецами, поскольку рождены они от разных родителей, хотя в одну и ту же ночь.¹⁶ Дружба и взаимная передача обязанностей, любовь и испытание ненавистью, весь комплекс мотивов, подвигающий поступками близнецов, говорят о том, что преобладающим императивом их поведения является архетип бинарности.

С точки зрения современной психологии и педагогической практики, все известные данные о близнецном эффекте демонстрируют следующую закономерность: проблема, которая кажется достаточно простой, оказывается на самом деле чрезвычайно сложной, запутанной, противоречивой.¹⁷ Внутренняя антиномичность, присущая парадоксу близнецной ситуации, как представляется, является общей закономерностью развития европейской культуры. В качестве рабочей гипотезы можно предположить, что в рамках европейской культуры основные ее элементы (философия, религия, искусство, наука и др.) выступают в качестве своеобразных «онтологических» («метафизических») близнецов. При всей схожести традиционно фиксируемых в них архетипических элементов, внутренние параметры этих областей культуры принципиальным образом различаются между собой. «Онтологическими близнецами» могут выступать не только синхронически и диахронически сопряженные между собой сферы единой культуры (например, русской или западноевропейской), но и культурно-исторические образования различных (или же принимаемых за различные) ориентаций. Феномен «онтологи-

¹⁶Серге Ч. Две истории о друзьях-«близнецах»: к вопросу об определении мотива // Мировое древо. 1992. № 1. С. 20-27.

¹⁷Ramachandran V. S. Twins, Split Identity // Consciousness and the Physical World. Oxford - New York, 1980. P. 139-163.

ческого близнецства» проявляется, в частности, в традиции «двойничества», так характерной для европейской культуры. Воплощением последней - при всей несхожести культурно-исторических перспектив и временных рамок - могут служить диалоговая форма платоновских текстов, метод «Да и Нет» П. Абеляра, тема двойников в творчестве Ф. М. Достоевского, М. М. Бахтина и М. Бубера, идея «зеркала» в психоаналитической концепции Ж. Лакана или, допустим, «мистическая» связь, существующая между европейским и русским самосознанием. Трагизм близнечной ситуации, другими словами, выражает не просто парадоксальность развития, эволюции культурно-исторических типов рациональности, но и конкретные парадоксы истории культуры.

Итак, мы выяснили, что бинарный архетип представляет собой сформировавшийся «инструментарий» анализа культурно-исторического процесса, смысл которого определяется следующими основными параметрами:

- эта идея структурирует целый спектр многовариантных практик антиномического, амбивалентного типа, являясь последовательным философским оформлением этой проблемы;

- истоки проблемы бинаризма лежат в мифолого-этнографической сфере - значимом провозвестии европейской культуры, что находит свое выражение в проблеме структурных (бинарных) оппозиций, близнечного культа, полисемантических структур культурно-исторического бытия;

- бинарный архетип является своеобразным семиотическим «кодом» классической европейской культуры, стержнем проблематизации мышления, ядром дискурсивных практик парадоксально-апоретического типа.

Бинарные отношения, таким образом, изначально заложены в природу философской рефлексии. Для более последовательного определения координат его функционирования в культуре необходимо совершить экскурс в собственно «философскую историю» идеи бинаризма.

Эволюция классических представлений о парадоксально-антиномической природе знания

Хорошо известен тот факт, что на протяжении развития человеческого познания постановка фундаментальных мировоззренческих и научных проблем очень часто выражалась в парадоксально-антиномической форме.

В кризисных ситуациях, затрагивающих принципы обоснования нового знания или же мировоззренческие ориентации самого исследователя, философская концепция выкристаллизовывалась в виде системы антиномических проблем, то есть в тезисно-антитезисной форме, требующей безусловного выбора одного из противоречащих друг другу решений.

Любопытно проследить динамику смысловых оттенков, которыми наполняются термины антиномического ряда в античной традиции. В известном словаре А. Д. Вейсмана количество слов, начинающихся с приставки «αντι» превышает двести единиц (не считая разнообразные этимологические инверсии и смысловые эквиваленты).¹⁸ Значительная часть терминов несет совершенно иную, чем принято думать, смысловую нагрузку, доходящую до парадокса. Например, в некоторых словах и выражениях речь идет о сопряжении, равновесии, единстве элементов или даже их подобии (αντιστηκω; δουλεύειν αντι των αργυροπητων); иногда - о взаимности (αντι-καλω); реже - о встрече, взаимодействии элементов (αντι-χρω; αντι-ναυπηω).

Смысл традиционного антиномического противопоставления проявляется лишь тогда, когда речь заходит о судебных прениях, «антилогии» (αντιλογία), диспуте, споре (αντιλογιχοξ), находя свое предельно-напряженное звучание в новозаветном понятии «антихрист», «противник Христа» (αντι - χριστοξ).

То же издание однозначно связывает возникновение самого термина «αντι-νομια» («противоречие в законах») с позднеантичной традицией, точнее, с послеаристотелевской эпохой.

Можно предположить, что изначально идея антиномического противопоставления имела дополнительный внутренний смысл - поиск единства, сопряженности, взаимосвязи. Противоположение, когда оно возникало, скорее, относилось к констатации амбивалентной (равнонаполненной) природы противоположностей и в этом смысле - их способности ко взаимному диалогу. По-видимому, подобная двухсоставность, двухосновность, «двусмысленность», лежащая в фундаменте антиномической проблемы, прямо выводит нас на тот срез понимания бинарного архетипа, который становится понятным через диалоговые отношения различных элементов куль-

¹⁸Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. 5-е изд. М., 1899. С. 126-138.

туры, их синтетическую природу. При всей парадоксальности такого «отрицательного» способа чтения идеи бинарных отношений он как нельзя лучше согласуется с мыслью о том, что встреча-диалог различных типов духовных практик в европейской культуре зарождается в «логове» бинарного архетипа.

В истории философской мысли классического периода хорошо прослеживаются три модели применения элементов антиномического дискурса для обоснования принципов знания: 1) древнегреческая апоретика (школа Парменида – «сократический метод» Платона – «Тописка» Аристотеля); 2) раннехристианская и средневековая антитетика (ее проявление в антиномическом богословии Псевдо-Дионисия, а также в методе «да» и «нет» П. Абеяра); 3) «скептический» метод Канта, корни которого лежат в принципе «универсального сомнения» и классическом варианте идеи *cogito*.

Естественно, что элементы сознательной антиномической постановки проблем можно найти и у целого ряда других мыслителей (уже упомянутые ранее Квинтилиан и Плутарх, а также Н. Кузанский, Дж. Бруно, Г. В. Лейбниц, Д. Дидро, Р. Декарт). В частности, работа Н. Кузанского «О неинном» и сам диалектический метод, который он применил для обоснования своих взглядов, сыграли несомненную положительную роль для осознания фундаментальных проблем естественнонаучного знания, а в отношении Д. Дидро исследователи отмечают, что сформулированные им в виде *парадоксов* противоречия гетерогенности-гомогенности, целого-части, необходимости-свободы, конечного-бесконечного были по сути дела теми *дилеммами*, которые позже сформулировал Кант в своих знаменитых *антиномиях*.¹⁹ Что касается позиции Декарта, то внутренне заложенная в его системе амбивалентность «Я» и «Бога» приводит в дальнейшем к формированию двух взаимоотличных концепций метафизики, одна из которых последовательно развивает идею «Я» (И. Кант, Г. Фихте), а другая – «Бога» (Б. Спиноза, Г. В. Лейбниц, Г. В. Ф. Гегель), как исходных пунктов философских размышлений.²⁰ Таким образом, можно полагать, что логика бинарных отношений является узловой линией становления европейского типа рациональности, причем каждая эпоха вносит в понимание этой идеи новые смыслы.

¹⁹История диалектики XIV-XVIII веков. М., 1974. С. 284.

²⁰Хесле В. Гении философии Нового времени. М., 1992. С. 10-11.

Остановимся кратко на основных этапах истории проблемы.

«Летающая стрела» (античная модель)

Среди парадоксов, сформулированных человеческим разумом, особое место принадлежит апориям Зенона Элейского. Известно, что проблемы, очень сходные с теми, которые решал древнегреческий мыслитель, формулировались уже в древнекитайской философии. Любопытны, к примеру, следующие формулировки: «в стремительном полете наконечника стрелы есть мгновение, когда он не движется и не стоит на месте»; «если от палки длиной один чи ежедневно отрезать половину, то даже через десять тысяч поколений не истощится ее длина».²¹

Образы «летающей стрелы» времени и «бесконечно делимого» пространства, как известно, являются исключительно важными в зеноновской апоретике. Однако проблемы, которые решал Зенон, имели гораздо более универсальный смысл. Давно стали общим местом утверждения о том, что трудности эти не только не разрешены, но вынуждают снова и снова возвращаться к ним на каждом новом рубеже развития научного знания. Литература, посвященная апориям Зенона, насчитывает сегодня сотни фундаментальных исследований, причем интерес к этой проблеме проявляют не только философы и историки науки, но и крупнейшие физики, математики, естествоиспытатели.

Как известно, аперии Зенона можно разбить на две большие группы - аргументы относительно движения и так называемые математические (аперии множественности). При анализе аперий предлагаются различные классификации, причем особое внимание обращается на знаменитые парадоксы движения. Меньше уделяется внимания аргументам относительно множественности (многого).

Между тем, как представляется, дошедшие до нас аперии могут быть представлены в виде определенной законченной системы, в которой обе группы аргументов занимают одинаково важное место, причем роль базовых принадлежит именно апериям множественности.

До нас дошла лишь часть сформулированных Зеноном парадоксов. Тем не менее, можно предположить, что история

²¹Древнекитайская философия: Собр. текстов: В 2 т. М., 1972. Т. 1. С. 293.

сохранила именно те затруднения, которые отразили наиболее интересные стороны метода аргументации элейца, и именно поэтому они представляют собой определенную *систему*.

Первоначально бросается в глаза неоднозначность способов аргументации апорий движения и апорий множественности. Действительно, если первая группа парадоксов характеризуется противоречием между рациональным, логическим описанием процесса движения и реальным движением, то вторая группа полностью (как тезис, так и антитезис) находится в сфере рассудочного доказательства. Именно эта группа апорий, как говорил еще Гегель, является основой и фундаментом антиномий чистого разума Канта.²² В точном смысле слова антиномиями являются только аргументы относительности множественности, тогда как апории движения не обладают одним из основных признаков антиномичности, а именно единым основанием доказательства тезиса и антитезиса («в одном отношении»). Когда говорят о *реконструкции* апорий движения в антиномической форме,²³ то в зеноновских рассуждениях выделяется именно *логический* элемент, и вопрос о возможности отображения движения в логике понятий, который, по-видимому, интересовал Зенона, оборачивается вопросом о диалектике конечного и бесконечного малого, который выявляется уже в виде теоретической проблемы. Более того, такая реконструкция фактически сводит апории движения к парадоксам относительно множественности, что само по себе чрезвычайно показательно. Есть основания считать, что суть аргументации элейца заключается как раз в том, что две группы апорий взаимно дополняют друг друга, причем апоретико-парадоксальный способ задания проблемы, используемый в апориях движения, логично переходит на теоретический уровень через формулировку антиномий конечного и бесконечного. В частности, апория «Дихотомия» представляет собой анализ проблемы прохождения *бесконечного* количества частей пути за *конечное* время, тогда как в апории «Ахиллес и черепаха» речь идет о преодолении *конеч-*

²²Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т. М., 1970. Т. 1. С. 270.

²³Грюнбаум А. Философские проблемы пространства и времени. М., 1968; Комарова В. Я. Становление философского материализма в Древней Греции. Л., 1976; Skalsky M. Riesen sycet nekonecneho geometrickeno radu zenonovy aporiu "Dichotomia"? // Filozofia. Bratislava, 1986. N 1. P. 57-66.

ного пути за *бесконечное* время. С другой стороны, в апории «летающая стрела» снимаются ограничения конечности пространственно-временных координат (они принимаются за *бесконечные* по условию), а в «Стадионе» сравнивается движение двух *конечных* тел относительно друг друга и делается вывод об антиномичности данной ситуации.

Подчеркнем, что в интерпретации данных апорий возможны иные коннотации, что не меняет общей оценки проблем, поставленных ими, как взаимодополнительных. Способ доказательства от противного, используемый Зеноном, имеет четкую позитивную направленность, поскольку ориентирует на объективное рассмотрение всех аргументов.

Несмотря на очевидную математическую наивность, антиномии множественности в достаточной степени системно описывают не только противоречивость конечного и бесконечно большого, но и другие, не менее важные и сложные соотношения противоположностей (бесконечно большое и бесконечно малое, конечное и бесконечно малое, конечное и бесконечно большое). Кроме того, Зенон ставит вопрос об «скользящей границе» сущего (антиномия пространства), сохраняющий значение как для современной математики (в качестве «прообраза» известных парадоксов теории множеств), так и для космологии (проблема «границы» расширяющейся Вселенной).

Так же, как и в случае апорий движения, Зенон рассматривает *все возможные альтернативы*, касающиеся множественного бытия, и приходит к выводу, что бытие предстает как единое и неделимое не только при попытке теоретического отображения эмпирического опыта, но и взятое как объект собственно теоретического познания. Вопрос о *системности* зеноновской аргументации относительно «многого» очень редко поднимается на страницах философской литературы, а ведь именно эта ее особенность и является главной причиной жизненности древних «математических» аргументов, их непреходящего эвристического значения для современной науки. В целом можно утверждать, что в наивной форме негативной диалектики Зенон впервые создал вполне законченное изложение принципов конкретной философской системы, применив при этом антиномический метод аргументации.

В аргументации Зенона, отстаивающего, как известно, парадоксальные тезисы своего учителя Парменида четыре аргумента относительно движения образуют логическую схему,

в которой наиболее существенные («жесткие») связи образуются между (1) и (2) («Дихотомия» - «Ахиллес»), а также (3) и (4) («Стрела» - «Стадион») аргументами. Дополняя и развивая эту схему, которая сама по себе демонстрирует системность апорий движения, можно предположить, что существует еще, по крайней мере, пять аргументов, выработанных в рамках элейской школы, которые должны в ней присутствовать, а именно: 5) апория границы («место места»), 6) аргумент Мелисса (делимость бесконечного множества), 7) апория «Пшеничное зерно», 8) первая антиномия относительно многого, 9) вторая антиномия относительно многого,

Заметим, что (5) затруднение имеет общий смысл, поскольку проблема границы возникает в любой из апорий, а относительная «истинность» апории (6) «Пшеничное зерно» достигается в том случае, когда мы трактуем ее не как эмпирическую (и, следовательно, легко разрешимую) задачу, а как антиномию теоретического плана. Дело, видимо, заключается не в «мешке» и «зернах», но в древней и весьма актуальной теоретической задаче о подобии целого и части.

В обобщенном виде возможная схема системного описания аргументов элейцев выглядит следующим образом (рис. 1).

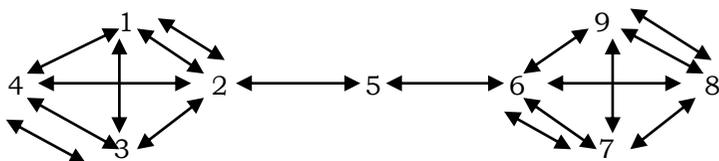


Рис. 1. Система аргументов (апорий) элейской школы

Количество жестких связей, обозначенных стрелками, говорит о степени взаимозависимости различных аргументов. Двухсоставность данной схемы выражает внутреннюю диалогичность зеноновских апорий в целом, что свидетельствует о систематической интерпретации основного парадокса Парменида, а именно проблемы соотношения мышления и бытия. Любой односторонний подход приводит лишь к «мультипликации» парадоксов. В частности, если согласиться с теми авторами, которые считают аргументацию Зенона доказательством лишь того, что движение нельзя *помыслить*, хотя оно существует в реальности, то получается, что Зенон не соблюдает основной постулат Парменида («бытие и мышление о нем

- одно и то же»). Вместе с тем, признание существования *реального* движения, то есть ненужности доказательства факта действительного существования движения тел, противоречит отсутствию адекватного выражения такого движения.²⁴ Нетрудно заметить, что в естественнонаучном плане речь идет о невозможности нахождения реального физического аналога математическому понятию бесконечно малой величины.

Если же принять позицию тех интерпретаторов апорий Зенона, которые считают, что ученик Парменида просто доказывает нереальность эмпирического движения (такая точка зрения тоже иногда встречается), то Зенон решает вообще не ту проблему, поскольку доказательство должно происходить «в одном отношении», то есть - в данном случае - на основании одних лишь эмпирических фактов. Но такое «доказательство», если верить имеющимся у нас источникам, вообще не входит в задачу элейцев. *Ad absurdum*.

Сходная система «отрицательных» доказательств возможна и для опровержения односторонних подходов к теоретическим проблемам (6) - (9), что в конечном итоге выводит исследование к другой загадке элейской школы, а именно к проблеме амбивалентной, антиномической структуры знаменитой поэмы Парменида «О природе».²⁵

Важно также подчеркнуть, что апория границы (5) не просто связывает две системы аргументов, но выражает собой своеобразную «семантическую» узловую точку, в которой, благодаря неопределенной подвижности понятия «граница», происходит «пульсация» антиномического дискурса, осуществляется связь между основными группами аргументов.

²⁴ Логику такой аргументации прекрасно «разоблачает» А. С. Пушкин в своем стихотворении «Движение», навеянном апорией Зенона «Дихотомия»:

Движенья нет: сказал мудрец брадатый.
Другой смолчал и стал пред ним ходить.
Сильнее бы не мог он возразить.
Хвалили все ответ замысловатый.
Но, господа, забавный случай сей
Другой пример на память мне приводит:
Ведь каждый день пред нами солнце ходит,
Однако ж прав упрямый Галилей.

²⁵ Комарова В. Я. Учение Зенона Элейского: Попытка реконструкции системы аргументов. Л., 1988. С. 47.

Весьма своеобразно и глубоко ставится проблема бинарных отношений в философии Платона. В отличие от элеатов, у которых категории движения и покоя, единого и многого противопоставлены друг другу без какой бы то ни было попытки синтеза, Платон рассматривает вопрос о познании их противоречивой природы, отображения единого во множестве. В диалоге «Парменид» он обосновывает мысль о том, что антиномическое противопоставление единого множеству не является истинным решением вопроса, и понять подлинную сущность данных категорий можно только в их единстве.²⁶

С учением Платона, несомненно, связана та традиция расширительного, онтологического, истолкования антиномий, которая в дальнейшем реализовалась у неоплатоников, Н. Кузанского, Г. В. Лейбница, Г. В. Ф. Гегеля и неогегельянцев, а также первая попытка определения «третьего» начала, как соединяющего (противоположные моменты чувственных явлений), так и разъединяющего (аргумент «третий человек» в интерпретации Платона - Аристотеля) разные сущности.

Тонкое замечание по поводу связи между зеноновской и платоновской трактовками проблемы антиномий принадлежит выдающемуся отечественному исследователю М. К. Мамардашвили. Он полагает, что оба философа по существу решали сходную проблему, а именно вопрос о том, каким образом становится возможной *новая мысль*. «Ведь чтобы принять ее как мысль, - пишет М. К. Мамардашвили, - мы должны ее узнать в качестве той мысли, которая разрешает какую-нибудь проблему. Но узнав, ее нельзя иметь, какая бы она ни была. А если узнали, то уже знали... С той же самой дилеммой мы встречаемся в знаменитых зеноновских апориях. В каком смысле нет движения? Вот в то же самое догоняет черепаху только Ахиллес, который ее уже догнал. Поэтому он и не двигался вовсе, если догнал. А если двигался, то мы вообще не можем понять, каким образом он ее догоняет..."²⁷

Что касается аргумента «третий человек», то по структуре он почти полностью совпадает с апорией границы, а по сути своей служит прекрасной иллюстрацией вышеприведенной идеи М. К. Мамардашвили. Действительно, бесконечное разномножение «видов людей» делает невозможной мысль, исче-

²⁶Платон. Сочинения: В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 401-477.

²⁷Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М., 1993. С. 18.

зающую за нагромождением новых близнецов и не порождающую новой мысли.

С новой стороны раскрывается проблематика антиномико-парадоксального метода в учении Аристотеля. Интересно, что Аристотель не просто разработал свой критический подход к апоретике, но предварительно обобщил (в трактате «Физика») все известные до него парадоксы такого рода, выделив в отдельную группу критику зеноновских апорий и не отождествляя их с типичными софистическими аргументами²⁸. Он отличает эристические (то есть полемические, основанные на знании законов логики) приемы обоснования философской позиции от апоремы, представляющей собой «диалектическое умозаключение к противоречию».²⁹ По тому же признаку Аристотель отделяет софизм от эпихейремы. Своеобразную «диалектическую проблему», которая есть «задача, поставленная или ради выбора и избегания, или ради (достижения) истины и ради познания и притом или как нечто самостоятельное, или как нечто вспомогательное для какой-то другой такого рода проблемы»,³⁰ решает он в «Топике», которая уже в XII веке стала ведущим руководством в схоластическом учении «об обязательствах» (*de obligationis*), своеобразным пособием к проведению диспутов. В дальнейшем идеи Аристотеля оказали несомненное влияние не только на гуманистический диалог эпохи Возрождения, но и на диалогическое построение научных дискуссий Нового времени.

Структурно «Топика» построена как анализ диалогов Платона, на основании которого Стагирит выделяет четыре типа вопросов «диалектической проблемы». Для их решения, по Аристотелю, необходимо располагать приемами, пригодными для доказательства того, что некоторая проблема следует из данной, то есть способом построения того или иного диалога.

Для проблематики антиномико-парадоксального дискурса большое значение имеет также III книга «Метафизики», в которой Аристотель собрал основные затруднения (апории) современной ему науки. Непосредственно антиномическая реконструкция его собственных аргументов легко выполнима, причем основной дилеммой, предстающей в форме антино-

²⁸Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 183-199.

²⁹Там же. С. 525.

³⁰Там же. С. 360.

мии, и здесь является соотношением единичного и многого - проблема, к которой сводится основная аргументация Зенона.

Оценивая в целом основные закономерности становления антиномико-парадоксальной проблематики в античности, можно констатировать наличие определенной логики этого процесса. От «наивной» защиты основных положений конкретной философской традиции (апоретика Зенона в ее отношении к учению Парменида) и эристической трактовки сущности философского спора (метод Сократа и Платона, частично Аристотеля) античная мысль пришла к не до конца еще осознанному, умозрительному толкованию сущности научного («диалектического») метода. В борьбе с этой умозрительностью, как известно, только в Новое время сформировалось классическое понимание методов научного мышления. Но и в этой своей «отрицательной» функции античная диалектика сыграла большую роль в становлении идеи антиномизма, задав проблемное поле для ее понимания в будущем.

Античная модель бинарных отношений продемонстрировала и существенные ограничения, которые накладывает апоретическая трактовка. Главное из этих ограничений связано с природой пространственно-временного континуума, в котором разворачивается «действие». Взаимодополняющее (и в этом смысле малопродуктивное) измерение времени пространством и пространства временем приводит к логическому кругу, смысл которого становится особенно явным, когда речь заходит об интерпретации понятий пространства-как-«места» (topos) и бесконечного. В этом своем движении античная мысль вполне самодостаточна. Она пользуется не универсальными параметрами классической физики (которая, впрочем, еще не создана гением Ньютона), но существует в апробированном мире евклидовых координат. Античная мысль не осознает уникальной возможности «движения в бесконечность», наличия пространства-как-«существующего» (extencio), наивно полагает возможность сведения всего многообразия Космоса к трехмерному Парменидову бытию.

В то же время нельзя не согласиться с мнением Б. Рассела, полагавшего, что идеи Зенона «в той или иной форме связаны с основаниями почти всех теорий пространства, времени и бесконечности, которые были предложены

вплоть до наших дней».³¹ В исторической перспективе аргументы древних действительно оказали фундаментальное влияние на формирование основных принципов философского и научного знания. Поэтому малоубедительными (и в принципе не относящимися к логике зеноновской аргументации) выглядят утверждения о полной бессмысленности аргументов Зенона и древнегреческой апоретики в целом.³²

Можно с полной уверенностью констатировать, что «работа» бинарного архетипа в античности явилась своеобразным алгоритмом всех последующих вариаций идеи антиномизма в культуре.

«Clavis universalis» (средневековая модель)

В средневековом мышлении использование механизма антиномического дискурса носит двоякий характер. Во-первых, он применяется в христианском богословии для обоснования взаимосвязи между катафатическими и апофатическими определениями (диалектика Псевдо-Дионисия дает здесь содержательные примеры). Во-вторых, существуют философские попытки осмысления проблемы, каждая из которых представляет собой, скорее, выход за рамки богословия, чем апологетику последнего. Такого рода «философская ересь» была свойственна в первую очередь П. Абеляру.

Известно также и то, что средневековая мысль чаще отождествляла антиномии с софизмами и паралогизмами, что имело четко выраженный идеологический характер. Это, например, приводило к соответствующему использованию антиномий в практике инквизиционных процессов, когда для доказательства вины вполне достаточно было достижения такой формы обвинения, при которой любая аргументация подсудимого вела его в тупик, фактически - к смерти (знаменитые «процессы ведьм», один из вариантов которых мы встречаем на страницах романа Ш. де Костера «Тиль Улентшпигель»).

В описании Г. Ли³³ дается показательный пример схоластических штудий на тему «клятва еретика». Согласно библейской заповеди (Мф. 5:33-37), вводящей запрет на клятву, подсудимый может отказаться от нее, но в этом случае

³¹Russel B. Our Knowledge of the External World. London, 1926. P. 183.

³²Зиновьев А. А. Логическая физика. М., 1972. С. 153-154.

³³Ли Г. Ч. История инквизиции в Средние века: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 260-262.

обвинитель волен трактовать его поведение как признание собственной ереси. Причем обвинитель склонен сознательно «подменять» термины, отождествляя клятву со светской присягой (которая допускается церковью), чего обвиняемый может и не знать. Если же клятва (присяга) в конце концов, дается, то обе трактовки ее оказываются не в пользу подсудимого: либо он нарушил одну из заповедей Нагорной проповеди, либо (если клятва путем столь же изоощренных методов будет признана ложной) еретик должен быть предан в руки светских властей как клятвопреступник. В любом случае положение человека, находящегося под следствием, безвыходно.

Система «Ареопагитик» Псевдо-Дионисия (V-VI вв.) является классическим образцом антиномического анализа, главным исходным тезисом которого служит различение катафатического (положительного) и апофатического (отрицательного) богословия. Наследуя идеи Григория Нисского, Псевдо-Дионисий видит главную причину необходимости двух систем богословской аргументации в существовании Первопричины, которая одновременно и трансцендентна, и имманентна миру, причем «положительные суждения о Божественном мы начинаем с самого высшего утверждения, тогда как отрицательные - с самых низших».³⁴ Псевдо-Дионисий разъясняет эту свою мысль следующим образом: «Утверждая что-либо о Том, Кто превосходит любое утверждение, в своих суждениях о Нем нам следует исходить из того, что наиболее присуще Ему по природе, а в отрицательных суждениях о Том, Кто превосходит любое отрицание, следует начинать с отрицания того, что наиболее отличается от Него по природе».³⁵

Вся последующая христианская традиция трактовки идеи антиномизма, как мы в дальнейшем увидим, исходит из формулировок такого же рода всеобщих антиномических утверждений, касающихся сущности Божественного, соотношения Творца и Твари, нравственного и этического. Как считает, например, В. В. Бычков, «развернутая система антиномий явилась своеобразным трамплином для последующего непонятного и "сверхразумного" прыжка к Истине, который в системе византийской культуры осуществлялся на путях мисти-

³⁴Послание к Тимофею св. Дионисия Ареопагита О Таинственном Богословии // Историко-философский ежегодник. 1990. М., 1991. С. 224.

³⁵Там же.

ческого, литургического и художественного гнозиса. Антиномизм, констатируя наличие противоречий в объекте познания и в системе всеобъемлющих суждений о нем, делает новый после античности шаг на пути развития диалектического мышления... Антиномизм Псевдо-Дионисия способствовал переключению познавательной энергии на более глубокие неформализуемые уровни сознания».³⁶

На этом фоне метод, примененный П. Абеляром в работе «Да и нет», представляет собой уникальное явление. С одной стороны, Абельяр, наряду с Петром Ломбардским возродил античную традицию эристического диалога, причем логика Абельяра зачастую представляет собой прямую антитезу христианским догматам и объективно свидетельствует не просто о сомнениях и размышлениях философа, а о четкой (и достаточно трагической для средневекового богослова) мировоззренческой позиции, сложившейся в результате критического анализа учения отцов церкви. В этом смысле Абельяр не столько подготовил почву для расцвета схоластики, сколько «предугадал» традиции гуманистического диалога эпохи Возрождения. С другой стороны, Абельяру пришлось вступить в яростную полемику с традиционным взглядом (представленным, в частности, Бернаром Клервоским), согласно которому разум не просто антиномичен, но он должен быть таковым. В противном случае «разум с необходимостью вел бы или к спасению, или к гибели, и тогда не было бы свободного выбора, воля бы не "создавала себя свободно..."».³⁷

Абельяр различал диалектические и софистико-эристические рассуждения. Для него софистика являлась не более чем деформированной разновидностью диалектики. В основных своих трудах он последовательно отстаивал необходимость применения философии к области веры и утверждал, что можно верить только тому, что доказано. Но доказывают только то, что сомнительно; следовательно, чтобы превратить догматы в доказательства, надо, прежде всего, сделать их проблемами. Находя противоречия в высказываниях авторитетов церкви, Абельяр тем самым подрывал один из ее догматов. По его глубокому убеждению, «первым ключом

³⁶Бычков В. В. Из истории византийской гносеологии // Философская и социологическая мысль. 1989. № 12. С. 96.

³⁷Цит. по: Мудрагей Н. С. Знание и вера: Абельяр и Бернар // Вопр. философии. 1988. № 10. С. 138.

мудрости является постоянное и частое вопрошание..., ибо сомневаясь, мы приходим к исследованию; исследуя, достигаем истины».³⁸ Формулировка всех 158 исследуемых проблем-затруднений выполняется Абеяром в строго противоречивой форме, исключающей возможность третьего толкования (например, вопрос шестой: «бог троичен и нет», вопрос тринадцатый: «бог причина сына и нет» и т.д.).

Абеяр приводит более 1800 цитат из Библии и учения отцов церкви, которые дают на поставленные вопросы подчас прямо противоположные ответы. Как мы видим, проповедуя идею «универсального ключа» мудрости, Абеяр находит для нее совершенно новое применение. Для догматического богословия такого рода «ключ» казался грубой отмычкой.

Вот как красочно описывает метод Абеяра известный исследователь средневекового богословия. «Его учение о Св. Троице, - пишет он, - оказывалось еретичеством, что и восстанавливало против него такого ревнителя чистоты традиционной веры, как Бернар Клервоский. По учению Абеяра, в Боге, как отвлеченном единстве, сила соответствует Отцу, мудрость Сыну, благодать и любовь Св. Духу. У Абеяра особенно обращало на себя внимание сравнение им трех лиц Св. Троицы с медалью, причем само вещество медали представляло собою Отца; вырезанное на ней изображение царя, Sigillabila, означало сына; самая печать, sigillans, как состоящая из первых двух элементов, соответствовала Св. Духу.

Сравнение это, - продолжает автор, - однако, казалось тем сомнительнее, чем ученики Абеяра повсюду провозглашали, будто он умеет разумно объяснять тайну Св. Троицы, тем самым примиряет веру со знанием».³⁹

Естественно, что попытка Абеяра создать новую универсальную систему богословского знания на таких шатких, «еретических» основаниях была обречена на неудачу. Однако подобный отрицательный результат оказывается вполне «благодетельным», будучи оценен с точки зрения становления парадигмы научной рациональности.

Несомненно, что учение Абеяра, в котором в явной форме была возрождена древняя традиция проблемной интерпретации парадоксально-антиномической ситуации, можно на-

³⁸Абеяр П. История моих бедствий. М., 1959. С. 106-122.

³⁹Дидрон М. Абеяр // Православная Богословская Энциклопедия. Пг., 1900. Т. 1. С. 552-553.

звать не только связующим звеном между античной и новой философией, но и первой диалектической «ласточкой» в затянувшемся на века богословском споре о смысле христианской догматики.

«Благотворное заблуждение разума»
(новоевропейская модель)

Идея «первого ключа мудрости» была воспринята И. Кантом, родоначальником современной постановки проблемы антиномий познающего мышления. Отметим чрезвычайно важный факт. Несмотря на длительную предысторию идеи бинарных отношений в европейской культуре, только начиная с Канта мы можем с уверенностью говорить о сознательном включении заостренных антиномических проблем в структуру законченной философской системы. Иными словами, с этого момента бинарный архетип приобретает форму *антиномического дискурса*, наиболее адекватную в философском смысле.

Кантовская концепция антиномий являет собой переломный этап в развитии идеи бинаризма. В контексте проблемы данного очерка вопрос можно поставить таким образом: в какой степени кантовский подход к антиномиям был обусловлен достижениями его предшественников и в каком смысле он есть «изобретение» его собственной философии.

По поводу истоков учения об антиномиях в философии Канта в литературе не существует единого мнения. Это касается как вопроса о его логико-этимологических предпосылках, так и проблемы соотношения содержательного и логического аспектов антиномий чистого разума. Несомненно только одно. Кант первым поставил проблему антиномий в центр философского исследования и сумел с присущей ему силой логической доказательности обосновать такой подход.

В задачу учебного пособия не входит подробный анализ самих кантовских антиномий - вопроса, по которому существует обширная, поистине необозримая литература. Учитывая цели данной работы важно выявить другое: каково их место в системе Канта с точки зрения особенностей использования возможностей применения антиномического дискурса как *метода* познания. Иначе говоря, использовал ли его Кант исключительно до определенных пределов, совпадающих с границами «диалектического разума», или же он понимал анти-

номический дискурс более широко, в качестве важнейшего системообразующего элемента своей философии.

Существуют две взаимосвязанные, но различающиеся между собой точки зрения по вопросу о месте антиномии в системе Канта. Некоторые исследователи подчеркивают принципиальную ограниченность этого учения. Знаменитый тезис Канта об антиномиях как благотворном «заблуждении разума»⁴⁰ оценивается как констатация абсолютного предела познания, следующего из ограниченности кантовского априоризма. Но ясно, что такая постановка вопроса приводит к недооценке другого важнейшего аспекта учения об антиномиях. Одной из центральных идей «Критики практического разума» (впрочем, как и других основных трактатов Канта) является тезис о том, что антиномия «побуждает нас искать ключ, чтобы выбраться из этого лабиринта».⁴¹ По мнению И. С. Нарского (а также Т. Кессельринга, В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги), антиномичность чистого разума воспроизводится расширенным образом в системе Канта в целом. Впрочем, и реминисценция на тему «ключа мудрости» носит в свете вышеизложенного вполне определенный историко-философский смысл.

Представляется необходимым переосмыслить традицион-но-негативную оценку выводов, следующих из учения об антиномиях, с точки зрения самого этого учения, а не только в историко-научной перспективе XVIII-XX веков, в призме которой, например, смысл кантовского антиномизма может быть отнесен к традициям П. Бейля, Д. Юма, А. Кольера и Дж. Беркли. О правомерности такой постановки вопроса свидетельствует хотя бы тот факт, что развив учение об антиномиях в «Критике чистого разума» и объявив их «фундаментом познания», Кант на протяжении всей своей последующей творческой жизни искал пути их разрешения. Все его основные произведения «критического» периода в той или иной степени связаны с антиномической проблематикой.

Канту принадлежит и первая в истории философии формулировка самой идеи антиномического метода познания. По его мнению, «этот метод состоит в том, что мы присматриваемся к спору между утверждениями или даже сами вызываем его не для того, чтобы в конце концов решить его в пользу той

⁴⁰Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1963. Т. 4. Ч. 1. С. 438.

⁴¹Там же.

или иной стороны, а для того, чтобы исследовать, не пустой ли призрак сам предмет спора...»⁴². Кант особо подчеркивает идею о том, что данный метод принципиально отличается от философского скептицизма и указывает, что он «имеет своей целью достоверность, пытаюсь отыскать в споре, ведущемся с обеих сторон честно и с умом то, что вызывает недоразумение».⁴³ Вряд ли можно допустить, что такая оценка могла быть чисто априорной и не получила своего дальнейшего обоснования.

Действительно, если бы проблема антиномий чистого разума возникла у Канта только лишь как «антиэвристическая» идея его творчества, то трудно было бы предположить использование их механизма в более поздних произведениях философа. Более того, мы обязаны были бы признать несомненную недостаточность всех последующих произведений Канта, поскольку фундаментальная концепция, основанная на принципиально неразрешимом противоречии, неизбежно должна была привести ее создателя к философскому тупику.

Оказывается, однако, что эвристический заряд, содержащийся в антиномическом описании проблемных ситуаций, настолько значителен, что Кант продолжает пользоваться им даже в тех случаях, когда ему ясна ложная природа данной антиномии. Во второй «Критике...», используя уже однажды примененный прием, Кант исходит из ложности как тезиса, так и антитезиса антиномии практического разума, замечая, что «...первое из двух положений, а именно, что стремление к счастью создает основание добродетельного образа мыслей, *безусловно ложно*, а второе, что добродетельный образ мыслей необходимо создает счастье, ложно *не безусловно*, а лишь поскольку такой образ мыслей рассматривается как форма причинности в чувственно воспринимаемом мире...»⁴⁴.

По Канту, далее, предположение об объективной реальности морального блага приводит «к понятию, относительно которого спекулятивный разум содержит только антиномию...»⁴⁵. Та же идея отчетливо проводится философом в «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука». Он пишет: «В антиномии чистого спекуля-

⁴²Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 3. С. 401.

⁴³Там же. С. 402.

⁴⁴Там же. Т. 4. Ч. 1. С. 446.

⁴⁵Там же. С. 467.

тивного разума имеется подобное же противоречие между необходимостью и свободой в причинности происходящих в мире событий. Там оно было устранено доказательством того, что на самом деле никакого противоречия нет, если события и сам мир, в котором они происходят, рассматриваются (как это и должно быть) только как явления... Так же обстоит дело и с имеющейся перед нами антиномией чистого практического разума»⁴⁶. Таким образом, основная антиномия практического разума объясняется Кантом проверенным приемом, использованным им в первой «Критике».

Чрезвычайно показательны также рассуждения Канта, касающиеся понимания сущности религии и бытия Божия, которые он также пропускает сквозь призму антиномического метода. Антиномии, - пишет он, - могут убедить в том, «что человеческий рассудок нельзя приравнять к рассудку божественному, от которого он отличается только ограниченностью, т.е. степенью, и что его не следует рассматривать, подобно божественному, как способность *созерцать*, но лишь как способность *мыслить*».⁴⁷ «Не исследование бытия божьего, бессмертия... было моей отправной точкой, - говорит Кант в другом месте, - но антиномии чистого разума... Вот что, прежде всего, пробудило меня от догматического сна и побудило приступить к критике разума как такового, дабы устранить скандал мнимого противоречия разума с самим собой».⁴⁸ Человек, по Канту, *мыслит*, а не просто *созерцает*, и именно поэтому приходит к антиномиям.

В работе «Религия в пределах только разума», описывая антиномию, возникающую в области веры, оцененной с точки зрения разума, Кант формулирует показательный вывод о непримиримом противоречии, существующем между церковью и «чистой моральной» верой и опять-таки объясняет это свойство человеческого разума приходит к великим антиномическим затруднениям, дающим стимул для дальнейшего поиска истины.⁴⁹ Если вспомнить также о блестящих кантовских формулировках, касающихся антиномий эстетического вкуса и способности суждения («Критика способности суждения»),⁵⁰

⁴⁶Там же. С. 176.

⁴⁷Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 568.

⁴⁸Там же. С. 617.

⁴⁹Там же. С. 187-191.

⁵⁰Кант И. Сочинения: В 6-и тт. Т. 5. С. 321, 358-366, 411-417.

а также выделенные в «Метафизике нравов» противоречия человеческого долга и «владения» (критика «практического в правовом отношении разума»)⁵¹, то становится очевидной та роль, которую сыграл антиномический дискурс в философской системе Канта.

С историко-логической точки зрения это обстоятельство опосредовано тем фактом, что кантовская диалектика воплощает известное противоречие «старой» формальной логики - логики Аристотеля - и нарождающейся логики «содержательной» - в той форме, в какой последняя возникает в немецкой классической философии. У Канта произошло своеобразное «оборачивание метода» по отношению к проблеме антиномий: если парадоксы элейской школы знаменовали собой кризис, возникший между стихийной диалектикой древних и безуспешными попытками отразить ее на уровне формализованных моделей, то теперь диалектический способ мышления демонстрирует свои потенциальные возможности. Кантовские антиномии не просто говорят о пределах человеческого разума, но, наоборот, призывают последующих мыслителей к преодолению этого «классического» рубежа.

И здесь необходимо остановиться на кантовском способе трактовки антиномий с точки зрения соотношения логических форм контрарности и контрадикторности. Кант, как правило, рассматривал чисто количественные отношения между контрарностью и контрадикторностью и видел путь от первого ко второму в отрицании совместимости вещей в себе и явлений. Поэтому его подход к антиномиям требует различения форм контрарности и контрадикторности (чтобы мыслить антиномии как контрадикторные, «противоречащие» отношения). Однако решения антиномий Кант предложить не мог, поскольку саму процедуру решения он трактовал в очень широком смысле. Для него решением оказывается и ситуация, в которой сам *вопрос не имеет смысла* (ибо «отсутствие ответа тоже есть ответ»). Другими словами, для Канта понятие «решение антиномии» означает выход из проблемной ситуации любой ценой.

Именно поэтому оказывается, что все варианты предполагаемого разрешения антиномий, которые дает Кант (ложность обоих тезисов; истинность тезиса и антитезиса «в раз-

⁵¹Там же. Т. 4. Ч. II С. 166, 353-354.

ных» отношениях; истинность тезиса и ложность антитезиса), находятся на уровне контрарно-альтернативной (или дилеммной) стадии формулировки антиномической проблемы и не могут служить основой для синтеза.

Существенно важным является и то, что антиномии Канта как бы вобрали в себя те исторические этапы, которые идея бинарных отношений прошла в своем развитии до него. Начиная с «докритического» периода, в философских взглядах мыслителя имеет место *апоретико-парадоксальное* сочетание эмпирических и рассудочных характеристик, напоминающее структуру апорий движения Зенона, причем некоторые исследователи прямо выводят проблематику антиномий чистого разума из специфики тех противоречий, которые выкристаллизовывались в философии «докритического» Канта.

Механистическое описание мира, основанное на аксиоматике Евклида и физике Ньютона, лежащее в основании кантовского априоризма, в его глазах приобретают черты *альтернативности*, обусловленной, с одной стороны, несовместимостью философских концепций Ньютона и Лейбница (как известно, в 1768-70 гг. Кант внимательно изучал полемику Лейбница и Кларка по их переписке, отразившей суть этих разногласий), а с другой - неизбежностью для него научно-философских идей Декарта и Лейбница, несмотря на «докритические» признания в том, что «...метод Ньютона превратил в естествознании произвол физических гипотез в надежный способ исследования, опирающийся на опыт и геометрию»⁵². Не мог, видимо, не сказаться на мироощущении философа и тот доходивший до взаимных обвинений и упреков спор, который возник у создателей дифференциального и интегрального исчисления по поводу приоритета в данном открытии, а также противоположность методов обоснования учения о бесконечно малых, примененных ими. Как пишет Э. В. Ильенков, «диалектику - в том непосредственно-негативном смысле этого слова, в котором оно понятно без долгих разъяснений - Кант фиксирует как фактически-эмпирическую ситуацию внутри современной ему науки, показывая, что эта диалектика становится очевидной сразу же, как только научное мыш-

⁵²Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 2. С. 245.

ление отваживается отдать себе отчет в способах своей собственной работы, формах своего собственного движения».⁵³

Этот первоначальный, во многом эмпирический, материал в конечном счете выливается у Канта в трагическую *дилемму* - то, что сам Кант называет антитетикой чистого разума: мы должны или признать непознаваемость вещей в себе или отречься от самих себя. Антитетика чистого разума (как «спор разума с самим собой») непосредственно предваряет постановку космологических проблем в форме антиномий и одновременно является, по Канту, методом их исследования. «Под антитетикой, - пишет он, - я разумею не догматические утверждения противоположного, а противоречие между догматическими по виду знаниями (*thesin cum antithesi*), из которых ни одному нельзя отдать предпочтения перед другим»⁵⁴. Антитетика непосредственно переходит в космологические *антиномии*, которые не просто результируют систему Канта, но являются на протяжении всего его творчества методологическим инструментом постановки философских проблем и - что особенно важно - предпосылкой поиска их разрешения.

Особого внимания требуют те нетривиальные формы антиномического дискурса, которые возникают у Канта на некотором рефлексивном «отдалении» от традиционной проблематики чистого разума и связаны с идеей категорического императива.

Категорический императив, как основополагающая идея практического разума, несомненно, носит черты внутренней антиномичности, на что в литературе специально не обращается внимания. Структура этой антиномичности носит многоплановый характер. Во-первых, в ней заключена мысль о различении гипотетического и безусловного (т.е. категорического) императива. Во-вторых, Кант явно выражает здесь идею противоречия цели и средства (как варианта «золотого правила» нравственности). В-третьих, в категорическом императиве заключена антиномия, возникающая между принципами воления и всеобщего законодательства. В самом общем виде можно предположить, что антиномическая природа категорического императива позволяет Канту зафиксировать в его структуре основные идеи своей философии, включая пробле-

⁵³Ильенков Э. В. К вопросу о природе мышления. Автореф. докт. дис. М., 1968. С. 5.

⁵⁴Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 3. С. 399.

мы нравственности, политики, свободы, отношения к Богу. Иными словами, категорический императив, вступая в многовариантные отношения с основными кантовскими антиномиями, служит их определенной «центрирующей» силой. В частности, «нерешенность» кантовского отношения к идее Бога носит принципиально антиномический характер. Суть этой проблемы хорошо выразил современный исследователь. «Сводит ли Кант религию к морали?» - спрашивает он и отвечает во вполне «кантовском» духе. - «Возможно, лучший путь ответа на этот вопрос заключается в другом вопросе. Сводит ли Иисус и авторы текстов Библии религию к морали? Если очевиден ответ на этот вопрос, то тем более есть ответ и на первый». ⁵⁵

Своеобразно подметил существо этой проблемы А. Шопенгауэр, писавший в конкурсной работе «Об основе морали»: «С тех пор, как Кант разрушил считавшиеся раньше порочными основы спекулятивной теологии и эту последнюю, бывшую дотоле носительницей этики, хотел, затем, наоборот, построить на этическом фундаменте,... - с тех пор менее, чем когда-либо, можно думать об основании этики теологией, так как уже неизвестно стало, какая из них должна быть грузом, а какая опорой, и в конце концов попадаешь в порочный круг». ⁵⁶ Дело, конечно, заключается не в «порочном круге» кантовских рассуждений, в принципиальном свойстве его антиномического метода.

Необходимо обратить внимание и на следующий факт. Знаменитая формула Канта («две вещи наполняют душу всегда все новым и все более сильным благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, - *это звездное небо надо мной и моральный закон во мне*») ⁵⁷ содержит в себе антитетический заряд, связанный, правда, не с принципиальными вопросами кантовской этики или же космологии, но с внутренним антиномическим *чувством* Канта в определении своей духовной позиции. Речь здесь идет не просто о важнейшей мировоззренческой установке, а о попытке связать воедино «два мира» рефлексии. То, что чрезвычайно глубоко и «плотно» уложено в структуру категорического императива и

⁵⁵Palmquist S. Does Kant Reduce Religion to Morality? // Kant-Studien. 83. Jahrgang. Heft. 2. 1992. P. 148.

⁵⁶Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 131.

⁵⁷Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 499-500.

других антиномий практического разума, здесь выражено с предельной ясностью и простотой.

В этой точке кантовского анализа происходит «встреча» антиномий чистого и практического разума, и система кантовского метода получает определенную завершенность. Схематически систему дискурса, вытекающую из реконструкции кантовского антиномизма, можно представить следующим образом (рис. 2).

Здесь цифрами (1-4) обозначена традиционная последовательность антиномий чистого разума; (5) - связующая («внешняя») антиномия «звездного неба» и «морального закона»; (6) - категорический императив Канта; (7) - основная антиномия практического разума; (8) - антиномия владения («Метафизика нравов»); (9) - антиномия реальной церкви и «чистой моральной» веры. В этой схеме учтены только наиболее значимые кантовские антиномии чистого и практического разума. Ее структура свидетельствует о том, что у Канта систематически применяет идею антиномического описания к обоснованию основных принципов своей философии.

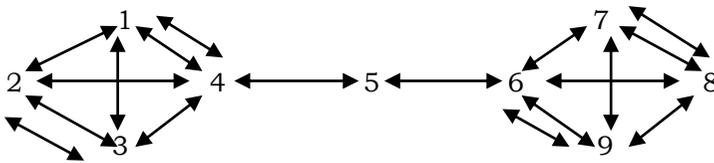


Рис. 2. Взаимосвязь основных антиномий кантовской философии

Следует отметить, что кантовское понимание идеи антиномий никак не сводится к древнегреческой апоретике. И дело здесь не только в существе решаемых проблем, но и в самой установке на «трагический» антиномизм, который ощущает Кант в идее классического, рационального дискурса. Эту мысль хорошо выразил М. К. Мамардашвили. Проблема антиномий Канта, как полагает он, заключается в стремлении к осуществлению самодостовверного и единственно важного для философа акта «я есмь», и это стремление наталкивается на сущность «одного единственного мира. Причем такого, в

котором будет отрицаться как раз сам факт существования моего живого восприятия меня как мыслящего существа»⁵⁸.

В целом становится достаточно очевидным смысл «разрыва постепенности», который лишь намечен в древнегреческой апоретике, достаточно четко обозначен в средневековой модели антиномического дискурса и который находит свое завершение в кантовском методе. Речь идет о смещении принципиальных координат мироощущения, уже давно не вписывающихся в евклидову схему. Кантовский антиномизм находится на рубеже ньютоновской и неклассической моделей, которые не столько описывают реальные космологические процессы, сколько становятся внутренними параметрами духовной жизни. В этом смысле внешний «близнечный эффект», свойственный моделям аргументации Зенона и Канта, на уровне сущности отражает, скорее, их антитетическую противопоставленность.

Традиции негативного отношения к кантовскому антиномизму, несомненно, в первую очередь связаны с гегелевской позицией. Этот факт кажется достаточно парадоксальным, поскольку ни один философ, пожалуй, не сделал после Канта столько позитивного для разъяснения, научной критики и обоснования роли антиномий, как Гегель. Именно он рассматривал космологические антиномии в качестве решающего шага в становлении философии Нового времени.⁵⁹ Кроме того, Гегель создал вполне оригинальную, несводимую к предыдущим концепцию антиномий, впервые поставив на практическую почву вопрос об их разрешении.

Подход Гегеля отличается не только от кантовского, но является новым и по отношению к диалектике Г. Фихте и Ф. Шеллинга. В самом общем плане Гегель развивает те идеи, которые были присущи Платону, неоплатоникам, Н. Кузанскому. Его анализ антиномий полностью соотнесен с пониманием природы и функций объективных противоречий («противоречие - вот что движет миром»). Критикуя кантовский способ разрешения антиномий чистого разума, он одновременно формулирует и пытается решить те антиномии, которые непосредственно вытекают из анализа движения диалектической мысли в широчайшем социокультурном и «космическом»

⁵⁸Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. 2-е изд. М., 1992. С. 100.

⁵⁹Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т. Т. 1. С. 263.

плане. По Гегелю, «...раскрытие того, что единственно только и может быть истинным методом философской науки, составляет предмет самой логики, ибо метод есть осознание формы внутреннего самодвижения ее содержания»⁶⁰

К идее антиномизма Гегель обратился еще в своих ранних работах. Уже здесь намечается та релятивизация понимания антиномии, которая впоследствии, правда, в сильно рационализированном виде, проходит через всю гегелевскую диалектику. В отличие от Канта, Гегель связал антиномии с синтетической деятельностью мышления и стремился показать, что именно они ведут в познании к новому содержанию. В своих ранних работах он называет антиномиями все без исключения виды отрицаний и синтезов, видя в такой постановке вопроса существенный диалектический смысл. Гораздо позже, говоря о космологических антиномиях Канта, Гегель уточняет свою мысль и подчеркивает, что подобное противоречие «содержится не только в этих четырех заимствованных из космологии предметах, а во всех предметах всякого рода, во всех представлениях, понятиях и идеях»⁶¹. Далее философ замечает: «знание этого и познание предметов в этом их свойстве составляют существенную сторону философского рассмотрения; это свойство и есть то, что ниже определится как *диалектический* момент логического»⁶². Можно утверждать, что по своей направленности трактовка, которую вкладывает Гегель в понимание антиномий, находится в русле кантовской, то есть совсем не соответствует той традиции интерпретации, которая сводит их к логическим парадоксам, «ошибкам» познания. Замечания же Гегеля о том, что «...кантовские антиномии представляют собой не больше того, что здесь уже сделал Зенон»⁶³, а логические примеры элейцев «бесконечно более остроумны и глубоки»⁶⁴, совсем не противоречат этому нашему утверждению, а в первую очередь показывают, как глубоко воспринимал Гегель историко-философские предпосылки идеи антиномизма.

⁶⁰Там же. С. 107.

⁶¹Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 167.

⁶²Там же.

⁶³Гегель Г. В. Ф. Сочинения: В 14 т. М., 1932. Т. IX. С. 244.

⁶⁴Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3 т. Т. 1. С. 271.

В методологическом плане преодоление кантовского антиномизма происходит в философии Гегеля благодаря тому, что он принципиально отвергает логические формы контрарности и противоречивости в применении к способам разрешения антиномий. В конечном счете Гегель действительно преодолевает те «классические» формулировки контрарности и противоречивости, которые имеют место в формальной логике. Диалектическая логика как «логика разума» отличается им от «логики рассудка» тем принципиальным образом, что синтез противоположностей возможен только на содержательном, а не «рассудочном», формально-логическом уровне, тогда как кантовские антиномии, по Гегелю, замыкаются в своей формально-логической ограниченности и не выходят на уровень «разумной» логики. Именно поэтому с понятием антиномичности у Гегеля связывается та граница, предел, за который логика становится диалектикой. Гегель утверждает, что бессодержательность логических форм получается единственно только вследствие способа их рассмотрения и трактовки, а если и говорят о том, что логика лишена содержания, «то это вина не предмета логики, а исключительно только способа ее понимания»⁶⁵. Несомненно, что это критика относится не только к традиционной формальной логике Аристотеля и последующей «метафизике», но и к кантовскому способу формулировки (и разрешения) антиномий, который Гегель считает неверным.

Гегель, несомненно, прав здесь в том, что прежняя философия не знала последовательной критики формальной логики, оставаясь в рамках «рассудочной» диалектики. С этим, в частности, связано гегелевское неприятие идеи категорического императива. Однако, не говоря уже о том, что даже в понимании Аристотеля логические формы рассудочного мышления отнюдь не абсолютно противопоставлены диалектике разума, приписывание кантовской философии исключительно рассудочных форм диалектики недостаточно по самой своей сути. Не говоря уже о том, что Кант никогда не отождествлял логику трансцендентальную с формальной («общей») логикой, такое утверждение является чересчур «сильным» уже потому, что Гегель переносит свое понимание «разумной» и «рассудочной» диалектики на философскую систему Канта. Это и при-

⁶⁵Там же. С. 26. Ср.: Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т. Т. 1. С. 101.

водит к тому, что сфера антиномий разума оказывается у него в рамках рассудочных определений, тогда как Кант строил свою теорию как учение о *разуме* и его диалектических «притязаниях» (и границах). Антиномии - это те противоречия, в которых, по Канту, запутывается разум в своих попытках познать «мир как целое». Именно поэтому все заключения разума, касающиеся мира как целого, необходимо принимают форму антиномий. Как предпосылки кантовского учения об антиномиях, так и сам способ его обоснования оказываются в пределах субъективной диалектики, но не формальной логики. Представляется, что именно этот диалектический момент кантовского подхода к учению об антиномиях не смог нацело снять Гегель.

Что касается гегелевской концепции *разрешения* антиномий, то его подход к этой проблеме отнюдь не замыкался на негативной критике Канта. Именно Гегелем была разработана первоначальная схема разрешения антиномий, которая в целом сводится к «триадическому» опосредованию противоположностей в процессе их синтеза. Всесторонне развитая им концепция гибкости философских понятий противоречила кантовскому пониманию, поскольку находилась в сфере объективной диалектики. Кроме того, гегелевская критика кантовского антиномизма основывается почти исключительно на анализе «Критики чистого разума». Однако, как уже подчеркивалось, нельзя до конца понять и объективно реконструировать концепцию антиномий Канта, если не ответить на вопрос, почему антиномический метод последовательно применялся во всех последующих произведениях, причем Кант считал, что, по крайней мере, некоторые антиномии разума имеют рациональное разрешение. Показательно, что в своих произведениях Гегель обращается к вопросу об антиномиях 14 раз, но лишь дважды ставит вопрос об их *разрешении*.

Прямым следствием гегелевской трактовки антиномий (релятивизация и онтологизация понятия антиномии, ориентация на формально-логическое понимание ее структуры у Канта) явились те неоднозначные философские течения к XIX-XX вв., которые восприняли идею антиномизма в «чистом» виде (то есть в призме негативного осмысления). Основные формы культурфилософского антиномизма XX века основывались именно на таком исходном постулате.

Существует ли антиномический метод Маркса?

Поставленный в подзаголовке вопрос требует специального рассмотрения, поскольку К. Маркс является, пожалуй, одним из наиболее последовательных «исполнителей» идеи антиномического дискурса в истории последнего.

Весьма интересна манера выражения Маркса, особенно в ранних произведениях. Полемические аргументы, как направленные против конкретного оппонента (работа «Господин Фогт»), так и имеющие общетеоретический смысл, строятся им по своеобразному принципу, весьма напоминающему логику оксюморона. Показательны, например, такие известные формулировки: «*Лютер* победил рабство по *набожности* только тем, что поставил на его место рабство по *убеждению*... Он превратил попов в мирян, превратив мирян в попов»⁶⁶. Или: «упразднение религии, как *иллюзорного* счастья народа, есть требование его *действительного* счастья... Задача *истории*, - с тех пор как исчезла *правда потустороннего мира*, - утвердить *правду посюстороннего мира*»⁶⁷.

Такого рода «гераклитизмы», разбросанные почти по всем произведениям Маркса, говорят о весьма эмоциональном усвоении им классических уроков диалектики. В частности, в своей историко-философской диссертации «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура» К. Маркс постоянно обращается к антиномическому построению вопросов, связанных с трактовкой идеи жизни и смерти, времени и вечности, материи и формы⁶⁸.

Чрезвычайно интересно, что точно такой же прием использует впоследствии М. Хайдеггер, для которого логика оксюморона и антиномического заострения проблемы становится излюбленным приемом.

Особый интерес представляет собой в интерпретации К. Маркса классическая проблема антиномий экономической науки.

В отечественной литературе по проблеме Марксовой трактовки антиномий капиталистического способа производства сложилась странная тенденция, согласно которой единственной иллюстрацией метода разрешения экономических

⁶⁶Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 422-423.

⁶⁷Там же. С. 220.

⁶⁸Маркс К. Из ранних произведений. М., 1956. С. 50-65.

противоречий Марксом выступал *сам процесс* этого разрешения, что, конечно, абсурдно. Несмотря на наличие разных точек зрения, дискуссия в этой связи не могла не приобрести оттенка схоластичности, поскольку воспроизводила не столько сущность проблемы, сколько уже совершенный в теории синтез. В тех же случаях, когда Марксов подход к разрешению антиномий переносился на другие сферы познавательной деятельности, исследователь убеждался, что механизм разрешения противоречий такого рода совсем не просто, «не автоматически» вписывается в рамки этой новой области, и все возвращалось на круги своя: Марксово разрешение антиномий пояснялось разрешением антиномий Марксом.

Существуют отдельные удачные попытки применения Марксова метода к другим областям познания (в основном, естественнонаучного), но они не меняют общей картины, так как не носят целостного характера и опираются на уже хорошо известные предпосылки. Представляется, что уточнение некоторых параметров анализа Марксом истории буржуазной политической экономии может дать много полезного как в плане разработки типологии разрешения антиномий, так и с точки зрения границ применения метода антиномий в научном познании.

Сама проблема, вставшая перед Марксом, была двоякой: во-первых, было необходимо принципиальным образом снять в теории узкоэмпирическую трактовку конкретного, свойственную буржуазной политэкономии, которая рассматривала конкретное как единичное; во-вторых, проследить в процессе анализа путь восхождения от конкретно-всеобщих характеристик процесса материального производства к его абстрактно-всеобщим формам и таким образом наметить путь разрешения противоречий-антиномий предшествующей политэкономии. Задача эта усложнялась еще и тем, что в своих наиболее развитых формах (учения А. Смита и Д. Рикардо) политэкономия сама стремилась к высвобождению от конкретного. Следовательно, перед Марксом стояла задача не просто дать новую интерпретацию уже существующих точек зрения, которая, естественно, не вывела бы его принципиально новый результат, но сформулировать проблему в качестве сущностного противоречия, являющегося предельно-общим выражением неразрешенных предшествующей экономической наукой антиномий. Только в этом случае исследование самого

Маркса могло бы претендовать на получение действительно нового результата.

Уже в работе «К критике политической экономии», выделяя четыре основных пункта полемики против Д. Рикардо по вопросу об определении меновой стоимости рабочим временем, Маркс в явной форме констатирует четыре главных пункта разногласий, фактически определяя те основные антиномии, которые он сам впоследствии решает. Особенно интересна в этом смысле формулировка второй проблемы. «...Если меновая стоимость продукта, - пишет Маркс, - равна содержащемуся в нем рабочему времени, то меновая стоимость рабочего дня равна его продукту. Другими словами, заработная плата должна быть равна продукту труда. Между тем, в действительности, имеет место обратное. Ergo, это возражение сводится к проблеме: каким образом производство на базе меновой стоимости, определяемой исключительно рабочим временем, приводит к тому результату, что меновая стоимость труда меньше, чем меновая стоимость его продукта? Эту проблему мы решаем в исследовании капитала»⁶⁹.

Явно антиномическое заострение приобретает у Маркса критика учения А. Смита. Маркс указывает, что возникающие в работах А. Смита противоречия «важны в том смысле, что они заключают в себе проблемы, которых он, правда, не решает, но которые он ставит уже тем, что сам себе противоречит... Последующие экономисты, споря друг с другом, воспринимая у Смита то одну, то другую сторону»⁷⁰. Тема неразрешенного, непонятого противоречия постоянно воспроизводится Марксом при анализе творчества и других представителей политэкономической науки. Так, говоря о теории Ж.-Ш. Сисмонди, он подчеркивает, что последний «метко критикует противоречия буржуазного производства, но он их не понимает, а потому не понимает и процесса их разрешения»⁷¹.

Эти и многочисленные другие примеры формулировки Марксом антиномических проблем явились не просто констатацией ограниченности предшествующей экономической науки, не способной преодолеть эмпирические «завалы» фактического материала. Марксу необходимо было выделить те

⁶⁹Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13. С. 48.

⁷⁰Там же. Т. 26. Ч. I. С. 132.

⁷¹Там же. Т. 26. Ч. III. С. 52.

реальные альтернативы, которые функционировали, боролись между собой, заостряя в результате этой борьбы основные нерешенные вопросы в форме реальной проблемы. Антиномии явились для Маркса тем средством выделения исходной абстракции, которое определяет диалектику перехода от конкретно-эмпирического материала к абстрактно-теоретической модели.

Проблема эта усложнялась тем, что не всякие альтернативы выражали ситуацию теоретического противоречия, то есть вопрос о выборе базовых альтернатив (формулировка исходной дилеммы) отнюдь не решался автоматически. Критика осуществляется Марксом не просто в плоскости сопоставления различных теорий, но с изначально ясной задачей: выявить и верно зафиксировать сущностные противоречия, схватывающие «ядро» этих теорий. Важнейшим недостатком метода исследования, примененного Д. Рикардо и другими представителями классической политической экономии, Маркс считал попытку непосредственного подведения конкретного под абстрактное, отказ от поиска опосредующих звеньев в движении реального противоречия.

Главная особенность подхода к экономическим антиномиям у Маркса заключается в следующем. Во-первых, он совершенно иначе трактует «подготовительный» этап разрешения антиномических противоречий, видя в историческом анализе его динамически развивающихся форм необходимое условие подлинного разрешения. Во-вторых, Маркс четко различал стадии анализа (постановки) и синтеза (разрешения) противоречия.

Теоретические альтернативы, которые попали в поле зрения Маркса, составили: 1) учение меркантилистов (монетарная и собственно меркантилистическая система); 2) классическая экономическая школа (физиократы и классики в узком смысле слова - А. Смит и Д. Рикардо); 3) вульгарная школа политической экономии, образовавшаяся после 20-х годов XIX века в результате разложения рикардианской школы; 4) учения социалистов-утопистов.

Те исходные формулировки, которые определяют весь дальнейший план разрешения антиномий капиталистического способа производства в «Капитале», имеют своим фундаментом историко-логический анализ предшествующей политэкономии. Раскрывая, например, двойственную природу товара, Маркс в явном виде использует результаты этого анализа, когда пишет: «Первоначально товар предстал перед нами как

нечто двойственное: как потребительная стоимость и меновая стоимость. Впоследствии обнаружилось, что и труд, поскольку он выражен в стоимости, уже не имеет тех признаков, которые принадлежат ему как создателю потребительных стоимостей. Эта двойственная природа содержащегося в товаре труда впервые критически доказана мною... Этот пункт является отправным пунктом, то которого зависит понимание политической экономии...»⁷². В то же время основная антиномия капитала логически воспроизводит борьбу альтернативных концепций меркантилистской и классической школ с учетом тех модификаций и уточнений, которые возникли в учениях некоторых представителей послерикардиевской политэкономии, в частности, теориях социалистов-утопистов. Само выделение товара как исходной «клеточки» исследования антиномий буржуазной экономической науки, с другой стороны, тоже берет свое начало в классической политэкономии.

В ходе исследования исторического развития товарно-денежных отношений внутреннее противоречие товара раскрывается Марксом через описание все новых его форм. Начало этому процессу кладет отделение меновой стоимости в виде денег от натуральной формы существования продукта. «...Это двоякое *неодинаковое* существование, - пишет Маркс, - должно развиваться дальше в *различие*, а различие - в *противоположность* и в *...противоречие*. Это же самое противоречие между особенной природой товара как продукта и его всеобщей природой как меновой стоимости, которое порождает необходимость определять ее двояко: во-первых, как этот определенный товар, во-вторых, как деньги...»⁷³.

Двойственность, противоречивость товарно-денежных отношений, таким образом, отображается Марксом в качестве саморазвивающегося противоречия-процесса. Именно историко-логическое обоснование позволяет ему говорить о процессуальности самой формы *разрешения* антиномий, причем он проводит эту мысль в совершенно явной форме.

Однако Марксов метод разрешения антиномий имеет еще более глубокое значение по отношению к предшествующей традиции. Признание асимметрии, неравнозначности противоположностей привносит последний, «разъясняющий» суть проблемы штрих к той концепции антиномий, которая сложи-

⁷²Там же. Т. 23. С. 50.

⁷³Там же. Т. 46. Ч. I. С. 49.

лась у Канта. Теперь мы можем четко определить границы эвристической применимости, в которые заключен эпистемологический вектор данной модели.

Тезисы и антитезисы основных антиномий Канта признавались принципиально равнозначными не только с точки зрения формулировки конкретных космологических проблем, но и в процессе их разрешения. Сам же процесс разрешения сводился им к уточнению тезисов и антитезисов. Именно поэтому Кант, гениально «угадав» проблему антиномических противоречий, не смог заглянуть за границу постановки проблемной ситуации, хотя сама стадия постановки (анализа) обоснована в его философской системе достаточно полно.

Метод Маркса заключается в другом. Поиск «третьего начала», позволяющего говорить о возможном синтезе противоположностей, осуществляется им при конкретном рассмотрении движения стоимостных характеристик товара. Он выясняет, что ни физические, ни геометрические, ни какие-либо другие «природные свойства» товара не могут быть синтезирующим началом. Постепенно отвлекаясь от них, Маркс обращается к понятию «общественной субстанции» и делает вывод, что в результате такого отвлечения от самих продуктов труда ничего не остается, кроме «одинаковой для всех призрачной предметности, простого ступка лишенного различий человеческого труда... Все эти вещи представляют собой теперь лишь выражение того, что в их производстве затрачена человеческая рабочая сила, накоплен человеческий труд, ... они суть стоимости - товарные стоимости»⁷⁴. «Таким образом, - резюмирует далее Маркс, - то общее, что выражается в меновом отношении, или меновой стоимости товара, и есть их стоимость»⁷⁵. Абстрактный человеческий труд в качестве «общественной субстанции» в результате Марксова анализа раскрывается в качестве синтезирующего начала, позволившего дать конкретное разрешение антиномии стоимости.

Исследованные модели антиномического дискурса позволяют сделать общий вывод о том, что проявление его в разнообразных формах классической философской рефлексии обусловлено серьезными историческими предпосылками. Антиномичность входит в природу философского мышления в

⁷⁴Там же. Т. 23. С. 46.

⁷⁵Там же. С. 47.

качестве необходимого его элемента, закономерного «наследника» идеи бинаризма.

Однако проведенный анализ позволил обратить внимание и на серьезные ограничения, имеющиеся в классических моделях антиномико-парадоксального мышления. Бросается в глаза, например, явная пространственно-временная (и историческая) «дискретность» механизма его реализации, когда даже системное применение антиномий (Зенон-Кант) ведет к постановке конкретных проблем, но недостаточно говорит об общекультурных и «антропологических» механизмах знания. С другой стороны, ощущение «разорванности» и «трагизма» антиномий с трудом допускает возможность синтеза (Псевдо-Дионисий - Абельяр - Кант). И, наконец, констатация наличия синтеза и решение конкретных задач (Гегель - Маркс) еще не дает «полной индукции», свидетельствующей об универсальных свойствах предлагаемых диалектических моделей.

Для конкретизации и уточнения полученных результатов нам необходимо теперь рассмотреть научные аспекты идеи бинарных отношений, или, говоря «классическим» языком, исследовать его потенциальные методологические возможности.

Продолжение следует

Безумное чаепитие культуры: М. С. Уваров о перспективе культуры

П. М. Кольчев

Данная статья посвящена критическому разбору концепции М. С. Уварова культуры как «третьей природе». В своей концепции автор анализирует основные этапы развития культуры, ее «встроенность» в процесс глобального развития мира. Жанр исторической ретроспективы М. С. Уваров использует для анализа места, которое занимает современная культура, при этом анализирует перспективу ее развития. Мы же концепцию глобального развития обосновываем решениями релятивной онтологии, где развитие мира идет от соматического сущего к теологическому сущему через антропологическое, считая, что культура возникает на пути от антропологического к теологическому сущему. Концепцию культуры М. С. Уварова мы сопоставляем с таким взглядом на культуру, согласно которому культура понимается как основные стратегии сообщества, в котором основной деятельностью является производство жизненных средств. В соответствии с этим культура находится между до-культурой и пост-культурой, при этом последняя понимается как такое состояние духовной жизни, которое уже в незначительной своей степени связано с телесной жизнедеятельностью, в пост-культуре духовное освобождается от оков телесного, устремаясь к теологическому. Несмотря на наши терминологические различия в понимании культуры с М. С. Уваровым, мы, по сути, согласны с ним в оценке перспектив культуры.

Ключевые слова: Михаил Семенович Уваров, культура, до-культура, пост-культура, релятивная онтология, бытие, различение, глобальное развитие мира, соматическое сущее, антропологическое сущее, теологическое сущее, пирамидальность развития, религия, искусство, ливоли.

Crazy tea party of culture: Michail S. Uvarov about the prospect of culture

Petr M. Kolychev

The article is devoted to the critical analysis of M. S. Uvarov concept of culture as a "third nature". In his conception, the author analyzes main stages of the culture development, its

"integrity" in the process of global development of the world. M. S. Uvarov uses the historical retrospective genre to analyze the place that modern culture occupies, also analyzing the prospects of its development. As for us, we base the concept of global development on relational ontology solutions, where the development of the world proceeds from somatic being to theological being through anthropological, considering that culture arises on the way from anthropological to theological being. We compare the M. S. Uvarov culture concept with such a view of culture, according to which culture is understood as the main strategies of the community, where the most important activity is the means of life production. Accordingly, the culture is between pre-culture and post-culture, while the latter is understood as a state of spiritual life, which is already, to a small extent, connected with physical activity; in post-culture, spiritual is freed from the bodily ocular, moving to the theological. Despite our terminological differences with M. S. Uvarov in the understanding of culture, we essentially agree with him in evaluating the prospects of culture.

Key words: Mikhail Semyonovich Uvarov, culture, pre-culture, post-culture, relational ontology, being, discrimination, global development of the world, somatic being, anthropological being, theological being, pyramidal development, religion, art, livoli

В своих работах М. С. Уваров затрагивает разнообразные вопросы, связанные с культурой. Далее мы коснемся лишь одного из них, но как нам представляется, фундаментального вопроса по данной тематике, а именно, место культуры в глобальном развитии мира. В книге «Третья природа: размышления о культуре и цивилизации» он пишет: «С моей точки зрения, культура представляет собой особый мир, не сводимый к социальной реальности. Именно она предстает как *«третья природа»*, наряду с природным миром как таковым (*«первая природа»*) и социальной реальностью (*«вторая природа»*). В этом смысле проблематика современной виртуальной реальности подводит нас к осмыслению *«четвертой природы»*, коррелирующей в определенном смысле с концепцией «постчеловеческой реальности» [2, с. 8]. При этом «первая природа» включает в себя как физическую, так и биологическую природы. Таким образом, весь мир представлен физической, биологической, социальной,

культурной, виртуальной природами. Идея о выделении в мире его глобальных этапов (аспектов, состояний) имеет очень давнее происхождение, как пишет М.С. Уваров в своей работе «Оппозиция природного и культурного присутствует уже в первобытной мифологии» [2, с. 40]. Но надо заметить, редко встречается обоснование такого глобального деления мира, как это делает М. С. Уваров, а ведь это - ключевой вопрос, когда убираются какие-то этапы, или они объединяются, или вводятся новые.

Одним из вариантов такого обоснования является онтологическое обоснование. М. С. Уваров нередко в своих размышлениях о культуре обращается к онтологии. В книге он затрагивает следующие онтологические аспекты: онтологическая включенность человека в мир [2, с. 10], онтологический статус экзистенции человеческого бытия [2, с. 11], онтологический двойник морально-религиозного сознания [2, с. 19], онтология философии жизни [2, с. 24], онтологическое основание сознания [2, с. 28], онтологическая природа [2, с. 55], онтологический статус порядка всего человечества [2, с. 60], онтологические характеристики эпохи [2, с. 87], онтологическая укорененность сознания [2, с. 118], онтологическая данность культуры [2, с. 128], фундаментальная онтология [2, с. 142], онтологический смысл понятий веры [2, с. 143], онтологическая природа «несистематичности» русской философской мысли [1. 194], онтология русского религиозного искусства [2, с. 196]. При этом следует иметь в виду, что М. С. Уваров лишь указывает на онтологический аспект затронутых им тем, но не раскрывает их. Разумеется, раскрытие этих тем зависит от содержания самой онтологии. Разным онтологиям соответствуют разные решения.

В онтологическом обосновании глобальной этапности мира мы будем исходить из основ релятивной онтологии. Главной аксиомой релятивной онтологии [1], на которой строится решение проблемы бытия, является следующее: быть - значит различаться. Именно в акте различения рождается бытие сущего. Современные представления о различении как о акте сравнения дает нам формальная логика: различие будет задано корректно тогда, когда будет указано основание различия. Исходя из этого, первичная структура сущего представлена двумя его сторонами: атрибут и идея, где атрибут есть свойство общее обоим различающимся сущим

(достаточное условие бытия — момент их общности), а идея есть результат их различения (необходимое условие бытия). В соответствии с этой структурой у сущего есть две возможности собственного изменения: 1 — внешняя причинность, связанная через атрибут с другими сущими, 2 — внутренняя причинность, связанная с его идеей. Обе причинности присутствуют в сущем, соотношение этого присутствия может быть различным. Именно это соотношение задает различные виды сущего: соматическое сущее, антропологическое сущее, теологическое сущее. В соматическом сущем основную роль играет внешняя причинность, а второстепенную (если она присутствует) — внутренняя причинность. Нарастание значимости внутренней причинности и, наоборот, снижение внешней причинности в различных сущих приводит к появлению антропологического сущего, в котором имеется примерный паритет между внешней и внутренней причинностью. На пути развития мира от соматического к антропологическому сущему находятся физические сущие, химические, биологические, человеческое сообщество, как одно из видов антропологического сущего. Дальнейшее нарастание значимости внутренней причинности, и, наоборот, снижение значимости внешней причинности в различных сущих приводит к постепенному появлению теологического сущего, у которого в пределе его развития основной причинностью становится внутренняя причинность. Развитие мира идет от соматического сущего через антропологическое к теологическому сущему. Разумеется, указанные три вида сущего — это всего лишь точки на непрерывном пути мирового развития. В соответствии с такой тенденцией развития, мы считаем, что перспектива развития человека состоит в его стремлении к теологическому сущему.

В глобальной этапности мира следует иметь в виду тот факт, что мир, в своем развитии, переходит от одного этапа к другому не во всей своей целостности, а лишь частично. Действительно, лишь незначительная часть физического состояния мира переходит в его химическое состояние, и лишь незначительная часть химического состояния переходит в биологическое состояние. В подобных рассуждениях следует иметь в виду, что в отношении биологических организмов наши исследования ограничены лишь нашей планетой. Такое положение дел можно обозначить принципом мировой

пирамиды. В некоторых концепциях физическое и химическое состояния объединены в одно понятие, которое имеет разные названия: физическая природа, неживая природа, «первая» природа. В других концепциях физическое, химическое и биологическое состояния объединены в одно: «первая» природа, а «второй» природой являлась социокультурная реальность. На наш взгляд, все эти концепции равносильны, ибо каждая из них исходит из разных оснований логического деления. Поэтому сравнение по разным основаниям не имеет смысла. Общим в таких концепциях является то, что социокультурная реальность выделяется из физико-химическо-биологической реальности, не исчерпывая последнюю, а это означает, что принцип мировой пирамиды справедлив не только на физическое, химическое, биологическое, но и – на социокультурное состояние. По поводу социального состояния надо учитывать, какого именно определения социальности мы придерживаемся. Дело в том, что если под социальностью понимать любое объединение биологических организмов, то данная социальность не будет внебиологическим признаком уже по той причине, что неотъемлемым биологическим признаком является размножение, которое по своему определению предполагает минимальную социальность, образованную порождающим организмом и организмом рождающимся.

М. С. Уваров придерживается концепции, согласно которой не следует останавливаться на социокультурном этапе, подвергнув его дальнейшему делению, а именно на культурный этап («третья природа»), и далее виртуальный этап («четвертая природа») [2, с. 7-8]. В связи с таким делением встает вопрос о распространении принципа мировой пирамиды на «третью природу» и «четвертую природу». Поскольку оба эти этапа обозначены как «природа», следовательно, их следует рассматривать в контексте двух других природ: «первая природа», охватывающая физико-химико-биологическую реальность, «вторая природа», охватывающая социальную реальность. Стало быть, культура свойственна не всей сфере социального, а лишь какой-то ее части, и, соответственно, виртуальная реальность присуща лишь части культуры.

На этом этапе рассуждений необходимо иметь четкое определение культуры. К сожалению, в анализируемой книге,

автор не дает определения ключевому понятию «культура». Вряд ли следует считать таким определением его заявление: «С моей точки зрения, культура представляет собой особый мир, не сводимый к социальной реальности. Именно она предстает как “третья природа”, наряду с природным миром как таковым (“первая природа”) и социальной реальностью (“вторая природа”)» [2, с. 8]. Ведь такое положение является отрицательным определением с точки зрения логики. «...культуры как уникальной реальности, не сводимой ни к природе, ни к социуму» [2, с. 14-15]. Однако из первых глав становится ясно, что, скорее всего под культурой он понимает духовную жизнь человека. По-видимому, автор не считает нужным определять культуру по той причине, что он принадлежит к некоторой сфере профессиональной деятельности, участники которой (сферы) придерживаются вполне определенного представления о том, что такое культура. Внутри такого сообщества нет нужды каждый раз проговаривать смысл ключевых понятий. Однако мы должны заявить, что мы не принадлежим к этому, как и, впрочем, к какому-либо другому культурологическому сообществу. Поэтому для понимания нашей позиции мы должны соотнести наше представление о культуре с представлениями автора. При этом необходимо иметь в виду, что наши соображения мы не принимаем как абсолютную истину, то есть как истину для других. Мы отдаем себе отчет в том, насколько эти представления могут расходиться с мнением читателя, а возможно, и вызывать в нем несогласие и возмущение. Наши соображения мы не навязываем другим, а только делюсь ими с другими. Следует также иметь в виду, что здесь мы приводим лишь выводы по затрагиваемым проблемам культуры, опуская их обоснование, которое требует значительно большего места, нежели жанр одной научной статьи.

Под культурой мы понимаем основные стратегии сообщества, в котором основной деятельностью является производство жизненных средств, то есть того, что необходимо для тела. Речь идет именно об основных стратегиях, а не о конкретных деятельности производства. Само производство реализуется за счет создания и использования как материальных, так и духовных инструментов. В современном обществе примерами духовных инструментов являются политика, наука, реклама, мораль,

искусство, частично религия. Если по отношению к политике, науке, рекламе, морали – это достаточно очевидно, то по отношению к искусству и религии необходимы некоторые пояснения. Все первобытное искусство было полностью направлено на телесное жизнеобеспечение человека. Все средневековое искусство – религиозно. В свою очередь религия, с того момента как она смыкается с моралью и политикой и до сих пор, именно за счет этой связи, является духовным инструментом, который преимущественно используется для телесной жизнедеятельности. Это положение принципиально расходится с оценкой М. С. Уваровым религиозного аспекта культуры, о чем недвусмысленно свидетельствует его высказывание: «Всеприсутствие символа смерти в культуре принимается за факт неопровержимый ... Это дает возможность ... многочисленным спекуляциям, когда под одну мерку равняются универсальные религиозные ценности и ценности телесного...» [2, с. 125]. Искусство, начиная с Возрождения, становится, по крайней мере, для художника, одной из отраслей материального производства, целью которого опять же становится его телесное жизнеобеспечение. При этом принципиально важным является то, что основным предназначением духовных инструментов это – телесное обеспечение жизненными средствами.

В соответствии с этим можно выделить три основных вида социальной деятельности: до-культура, культура, пост-культура. Основной стратегией сообщества в состоянии до-культуры является присвоение природных ресурсов для обеспечения своей телесной жизнедеятельности. Стратегия до-культуры свойственна, по-видимому, всем животным, что касается человека, то до-культурный образ жизни свойственен лишь первобытному человеку. Основной стратегией сообщества в состоянии пост-культуры является такая деятельность, которая лишь в своей незначительной части связана с обеспечения средствами своей телесной жизнедеятельности. До-культура и культура находятся в соотношении пирамидальности, ибо лишь незначительная часть всех живых организмов перешла в состояние культуры. Что касается пост-культуры, то следует принять во внимание то, что свою стратегию она (пост-культура) может реализовать только внутри культуры, при этом, не являясь ею. Таким образом, культура и пост-культура также находятся в

отношении пирамидальности.

Основная деятельность в пост-культуре связана с духовной сферой, при этом результаты этой деятельности не являются средствами телесного жизнеобеспечения. Рассуждать о пост-культуре представителям культуры чрезвычайно сложно. Дело в том, что по своему определению элементы последующей «природы» обладают такими качествами, которых нет в предыдущей к ним «природе». Поэтому элементы пост-культуры «не видны» для представителей культуры. Кстати, в частности, это отличает пост-культуру от элитарности, ведь смысл последней и состоит в возвышении над кем-то. Элитарность — это вершина посреди широкой равнины. Нет равнины, нет и вершины. Пост-культура располагается на равнине, ибо равнина — это необходимая среда ее существования. Однако мы не сможем ее распознать, подобно муравьям, которые хотя и могут сосуществовать с человеком, самого его как человека они не воспринимают. Пост-культурцы, возможно, являются людьми и живут среди нас, однако наши жизненные установки настолько разные, что не позволяют нам их обнаружить. Мы же им просто не интересны. В художественной литературе наиболее близким образом являются людены, которые описаны братьями Стругацкими в книге «Волны гасят ветер». Продолжая терминологическую традицию Стругацких, мы предлагаем для обозначения пост-культурцев термин «ливоли», похожий на люденов.

Среди известных нам сфер духовной деятельности наиболее близкой к основной деятельности пост-культуры оказывается искусство. Однако искусство — это всего лишь пункт отправления, то есть то, где следует отказаться от чего-то, а что-то, наоборот, развить. Прежде всего, искусство пост-культуры, в основной своей деятельности не должно быть связано с телесным жизнеобеспечением художника. Искусство содержательно трансформируется. В первом своем приближении искусство следует понимать как создание образа предмета (беспредметное искусство XX века так и не смогло стать беспредметным, это хорошо прослеживается не только на самих произведениях искусства этого направления, но и в теоретических работах основателей этого направления К. С. Малевича, В. В. Кандинского).

Для создания образа мы видим три цели: магическая (религиозная), как это имеет место в первобытном искусстве и

искусстве средневековья; эстетическая, берущее свое начало в Возрождении, при этом вначале эстетические нормы формируются естественным образом, а с середины XX века они начинают формироваться искусственно; фэнтезийная как сотворение «не существующих» миров. Мы полагаем, что наиболее перспективным для пост-культуры является последняя цель, что касается магической, то она всегда присутствовала вне зависимости от того, ставил ли художник перед собой специальную цель воздействия своего произведения на реальность или нет, ибо воздействие образа на предмет имеет объективный характер мирового закона. Теперь о методологии искусства «ливоли». Важным здесь оказывается внетелесный опыт во время телесной жизни. Поэтому, возможно, творческая работа может состоять из акта фэнтезирования, без какой-либо материальной презентации: написание книги, написание музыкальных нот.

Значительное место в рассуждениях М. С. Уварова о культуре занимает религия: «В несекулярном обществе религия и духовные ценности составляли высший критерий всей жизни, посредством которого человек, общество и культура оценивали сами себя» [2, с. 10]. «Хотя без культуры религия мертва, но без религиозных оснований культура легко вырождается в антикультуру и антигуманизм» [2, с. 189]. М. С. Уваров понимал религию преимущественно в моральном аспекте: «Еще более фундаментальными основами “третьей природы” можно считать возвращение в культуру традиционных нравственных координат, которые во многом связаны с религиозным отношением к миру – в достаточно широком горизонте диалога между моральным, философским и религиозным сознанием» [2, с. 257]. Наряду с этим, с позиции глобального развития мира, следует поставить вопрос и о месте сферы религиозного: должны ли мы рассматривать, например, Бога, ангелов, святых как сущих особой «природы». В нашей концепции все это относится к теологическому существу.

Вопрос о пирамидальности имеет непосредственное отношение к вопросу о кризисе культуры, который рассматривает М. С. Уваров в книге. Суть кризиса, он считает, в утрате некоторых аспектов культуры. Мы же считаем, что эту утрату можно понять, как утрату для одних и концентрацию (сохранение) у других, то есть, что и происходит при пирамидальном переходе, когда новые

качества оказываются нужными только для следующего этапа и, наоборот, вредными, разрушающими для предыдущего этапа. Например, такие качества, как добро и благо, действительно оказываются вредными для бизнеса. Но в то же время бизнесу нет места в пост-культуре. Отстаивание подобных качеств для всеобщего применения, может повергнуть общество в катастрофу, то есть разрушить основные стратегии производства жизненных средств, что приведет к гибели той среды, внутри которой только и может существовать пост-культура. Пост-культуре оказывается выгодно современное положение общества в ситуации стагнации. Для пост-культуры жизненно необходимо поддерживать культуру в состоянии безумного чаепития.

М. С. Уваров заканчивает книгу следующими словами: «Понимание того, что культура – не просто хрупкое образование, смиряющееся под натиском технической цивилизации, но самостоятельная сущность, готовая диктовать цивилизации свои “правила поведения”, далеко еще не стала очевидной, а тем более общепринятой. Я думаю, что осмысление ее парадигм и архетипов, ее поэтики и архитектоники поможет сделать хотя бы несколько шагов в правильном направлении – шагов по направлению к “третьей природе”» [2, с. 258]. У нас складывается впечатление, что «культура» в понимании М.С. Уварова, во многом совпадает с пост-культурой в нашем понимании. Только мы не придерживаемся тактики диктата культуры (в нашем случае пост-культуры) в отношении цивилизации. Но мы согласны с М. С. Уваровым в том, что перспектива человека (в нашем случае, человека пост-культуры) связана с религией, в нашем случае — с его устремленностью по пути к теологическому существу.

Литература

1. Кольчев П. М. Релятивная онтология. СПб. Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006.
2. Уваров М. С. Третья природа: размышления о культуре и цивилизации. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2012.

Поиски истинного христианства в творчестве Ф. Достоевского и Л. Толстого¹

И. И. Евлампиев, О. А. Черемисина

В статье рассматривается, как через критику традиционного церковного христианства Ф. Достоевский и Л. Толстой пришли к религиозному учению, которое восстанавливает раннее христианство, искаженное в истории. Показано, что, несмотря на распространенное убеждение о существенном различии религиозно-философских концепций Достоевского и Толстого, их взгляды на христианство очень близки. Главным принципом их религиозных воззрений является представление о возможности для человека достичь совершенного состояния в земной действительности; при этом Иисус Христос понимается как обычный человек, который достиг этой цели. На основе идей книги М. С. Уварова «Архитектоника исповедального слова» рассматривается развитие исповеди как литературной формы и ее значение для европейской культуры.

Ключевые слова: Достоевский, Толстой, истинное христианство, совершенство человека, исповедь как форма самопознания.

The search for true Christianity in the works of F. Dostoevsky and L. Tolstoy

Igor I. Evlampiev, Olga A. Cheremisina

The article discusses how, through criticism of traditional church Christianity, F. Dostoevsky and L. Tolstoy came to a religious teaching that restores early Christianity, distorted in history. It is shown that despite the widespread belief that there is a significant difference in the religious and philosophical concepts of Dostoevsky and Tolstoy, their views on Christianity are very close. The main principle of their religious beliefs is the idea of the possibility for a person to achieve a perfect state in earthly reality; while Jesus Christ is understood as an ordinary person who has achieved this goal. Based on the ideas of the book by

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 18-011-90002 «Достоевский: pro et contra. Систематизация источников и анализ ключевых подходов к осмыслению Достоевского в отечественной культуре».

M. S. Uvarov “Architectonics of the confessional word” considers the development of confession as a literary form and its significance for European culture.

Keywords: Dostoevsky, Tolstoy, true Christianity, human perfection, confession as a form of self-knowledge.

1

Религиозные воззрения Достоевского и Толстого принято противопоставлять друг другу, поскольку существует общепринятое убеждение, что Достоевский в своем идейном развитии пришел к полному согласию с традиционным православием, а Толстой противопоставил последнему свое «моральное» истолкование христианства, которое, по мнению некоторых исследователей, превращает его чуть ли не в главного Антихриста русской культуры [7, с. 81-98].

На самом же деле ситуация гораздо сложнее. Упомянутое противостояние действительно имеет место, но оно относится только к поверхностным и схематичным формам выражения взглядов двух великих русских писателей – к тому, как их понимало общественное мнение, не слишком вдававшееся в философские тонкости их мировоззрений. Однако глубокое исследование взглядов Достоевского и Толстого позволяет говорить о гораздо большей близости их точек зрения, чем это признается в общем мнении. Оба писателя дали основание для искаженных оценок своих религиозных учений: пытаясь сделать их более понятными широкой публике, они часто излагали свои взгляды в упрощенной и даже утрированной форме, скрывая свои самые глубокие убеждения (хотя в большей степени это относится к Достоевскому). Именно прямые интерпретации их взглядов предстают как противоположные по своим интенциям. Если же присмотреться к глубинному содержанию их религиозных исканий, то от этой противоположности мало что останется, и мы увидим чрезвычайную близость самых важных принципов, на которых основаны представления о подлинной религиозной вере обоих писателей.

Начать нужно с констатации абсолютно одинакового безразличия Достоевского и Толстого к христианству и вообще к традиционной религиозности в молодые годы. В отношении Толстого это совершенно очевидно, поскольку он сам прямо говорит об этом в произведениях, которые объясняют совершившийся в его мировоззрении перелом, приведший его к принятию религии. В самом начале своей «Исповеди», напи-

санной в 1879 г. (т. е. в возрасте 51 года), Толстой констатирует: «Я был крещен и воспитан в православной христианской вере. Меня учили ей и с детства, и во все время моего отрочества и юности. Но когда я 18-ти лет вышел со второго курса университета, я не верил уже ни во что из того, чему меня учили. <...> как теперь, так и прежде вероучение, принятое по доверию и поддерживаемое внешним давлением, понемногу тает под влиянием знаний и опытов жизни, противоположных вероучению, и человек очень часто долго живет, воображая, что в нем цело то вероучение, которое сообщено было ему с детства, тогда как его давно уже нет и следа» [8, с. 1-2].

18-летний Достоевский, как и Толстой в том же возрасте, был настолько далек от традиционного христианства, что уравнивал Христа с Гомером, в равной степени рассматривая их как великих «законодателей»; в письме к брату Михаилу от 1 января 1840 г. он пишет: «...Гомер (баснословный человек, может быть как Христос, воплощенный Богом и к нам посланный) может быть параллелью только Христу, а не Гете <...> Ведь в “Илиаде” Гомер дал всему древнему миру организацию и духовной и земной жизни совершенно в такой же силе, как Христос новому» [1, с. 69].

На каторге и сразу после освобождения из заключения Достоевский переживает резкое изменение своего мировоззрения, и самая заметная черта его новых взглядов – это принятие христианства, но только не в его традиционном виде, а в собственной оригинальной интерпретации. В известном письме к Н. Д. Фонвизиной, написанном в январе-феврале 1854 г., 32-летний Достоевский так формулирует свой «символ веры»: «...нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» [1, с. 176]. Те определения, которые он применяет к описанию Христа, ясно свидетельствуют о том, что он понимает его не как Богочеловека, а как совершенного человека. Это еще более очевидно проявляется в черновом наброске, написанном через десять лет, в день смерти первой жены Достоевского Марии Дмитриевны: «...после появления Христа, как *идеала человека во плоти*, стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в

самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего я, – это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. <...> Это-то и есть рай Христов» [2, с. 172] (слова «идеал человека во плоти» подчеркнуты самим Достоевским). Загадочное противопоставление Христа и истины в первом высказывании до сих пор вызывает самые различные интерпретации, однако, как нам кажется, наиболее просто «истину» этого тезиса можно понять, как авторитарное учение традиционного христианства. Христос Достоевского оказывается вне такой «истины».

Христос, по убеждению Достоевского, не только есть «идеал человека во плоти», он уже существует *внутри* человечества и действует в направлении преобразования его к совершенству, как имманентная ему сила: «Христос весь вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал. Достигнув этого, он ясно увидит, что и все, достигавшие на земле этой же цели, вошли в состав его окончательной натуры, то есть в Христа» [2, с. 174].

Таким образом, двумя характерными чертами религиозного мировоззрения Достоевского, обретенного им после каторги, является, во-первых, резкое противопоставление по своему понятому христианства и его исторической формы, которую писатель признает ложной, не сохранившей принесенного Христом откровения, и, во-вторых, понимание Христа как совершенного человека и как силы, направляющей человечество к *земному* (а не потустороннему) совершенству.

Вопреки распространенному мнению, никаких существенных изменений религиозные представления Достоевского в дальнейшем не претерпели. Это прежде всего касается второго пункта. Убеждение в достижимости «рая Христова» на земле является одной из главных характерных черт веры старца Зосимы, которого обычно признают в качестве героя-идеолога, наиболее близкого к позднему Достоевскому. В рассказе о своей жизни и в своих проповедях Зосима несколько раз повторяет, что «все хорошо» и «жизнь есть рай». Сначала об этом говорит его рано умерший брат: «...жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того, а если бы захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай» [5, с. 262]. Зосима принимает это мироощущение от своего брата и буквально

но повторяет те же слова сразу после своего обращения и начала новой, святой жизни: «...посмотрите кругом на дары Божии: небо ясное, воздух чистый, травка нежная, птички, природа прекрасная и безгрешная, а мы, только мы одни безбожные и глупые и не понимаем, что жизнь есть рай, ибо стоит только нам захотеть понять, и тотчас же он настанет во всей красоте своей, обнимемся мы и заплачем...» [5, с. 272]. Отметим, что *безбожие* человека Зосима отождествляет с неспособностью «захотеть понять», что жизнь есть рай, т.е. вера в Бога в своей сущности сводится к внутреннему преобразению человека; «захотеть понять» здесь – это, конечно же, не обычное интеллектуальное понимание, а мистическое усилие, раскрывающее неведомые глубины личности; его в нашем мире могут осуществлять лишь единицы, призванные быть пророками и святыми, но потенциально этой способностью обладают все.

Эта же сама идея о возможности и даже близости «рая на земле» содержится и во многих других фрагментах произведений Достоевского, например в рассуждениях Кириллова в романе «Бесы». Но самое прямое выражение этой мысли мы находим в подготовительных материалах к этому роману (в набросках диалогов Шатова и Князя): «Вообразите, что все Христа, — ну возможны ли были бы теперешние шатания, недоумения, пауперизм? Кто не понимает этого, тот ничего не понимает в Христе и не христианин. Если б люди не имели ни малейшего понятия о государстве и ни о каких науках, но были бы все как Христа, возможно ли, чтоб не было рая на земле тотчас же?» [3, с. 192-193].

Учитывая, что главной идеей *истинного* христианства для Достоевского в поздние годы является близость «рая на земле», мы должны констатировать, что он по-прежнему решительно расходится с историческим, церковным христианством, ведь для последнего идея «рая на земле» абсолютно неприемлема. Поэтому некоторые суждения позднего Достоевского о значении православия для будущего России нужно интерпретировать не как «примирение» с историческим православием, а как «мечты» о некотором *новом, подлинном* православии (т.е. о том же истинном христианстве), которого еще не было и нет на русской земле.²

² См: [6, с. 381-383].

Те же два мотива, которые мы обнаружили в вере Достоевского, определяют отношение к христианству Льва Толстого в работах, написанных после его религиозного обращения в конце 1870-х – начале 1880-х годов. Он признает, что даже в те годы, когда он, по сути, был неверующим человеком, вера подспудно присутствовала в нем в качестве неясного представления о совершенствовании человечества: «Теперь, вспоминая то время, я вижу ясно, что вера моя – то, что, кроме животных инстинктов, двигало моею жизнью, – единственная истинная вера моя в то время была вера в совершенствование. Но в чем было совершенствование, и какая была цель его, я бы не мог сказать» [8, с. 4]. В какой-то момент он поверил, что это совершенствование осуществляется через «прогресс», который стал главным принципом современного общества. Но он быстро осознал, что «прогресс» предполагает изменение только материальной, внешней стороны жизни человечества, т.е. это совсем не то совершенствование, которое может стать опорой для человека, ищущего высший смысл жизни.

Толстой понял, что лишь принятие *религиозной* идеи человека и его совершенства может помочь ему обрести смысл жизни и уйти от мысли о самоубийстве, которое казалось ему неизбежным при невозможности найти высший смысл. «Истина была то, что жизнь есть бессмыслица. – пишет Толстой. – Я как будто жил-жил, шел-шел и пришел к пропасти и ясно увидал, что впереди ничего нет, кроме гибели. <...> Мысль о самоубийстве пришла мне так же естественно, как прежде приходили мысли об улучшении жизни. Мысль эта была так соблазнительна, что я должен был употреблять против себя хитрости, чтобы не привести ее слишком поспешно в исполнение» [8, с. 12]. Удивительным образом Толстой в этих своих рассуждениях буквально повторяет рассуждения героя рассказа Достоевского «Приговор» из «Дневника писателя» за 1876 г., который из мысли об отсутствии высшего смысла жизни «логически» вывел необходимость покончить с собой [4, с. 146-147]. Это совпадение заставляет предположить, что оба писателя пришли одним и тем же путем к необходимости принять христианство.

Выход из трагической ситуации, в которой он оказался, Толстой нашел в том способе обоснования жизни, который характерен для подавляющего числа простых людей – в не-

рассуждающем принятии традиционной христианской веры, обещающей с помощью понятий Бога и бессмертия придать смысл нашему существованию. Но приняв традиционную веру, как ее принимают простые люди, Толстой не смог не задуматься над ней, не смог не подвергнуть ее суду собственного разума, и в результате он понял, что в народной вере истина была смешана с ложью: глубокое содержание веры, позволяющее человеку осмыслить свою жизнь и сделать ее совершенной было смешано с формальными и внешними правилами, которые только мешали указанному содержанию стать ясным и действенным в жизни людей: «Я желал всеми силами души быть в состоянии слиться с народом, исполняя обрядовую сторону его веры; но я не мог этого сделать. Я чувствовал, что я лгал бы перед собой, насмеялся бы над тем, что для меня свято, если бы я делал это» [8, с. 49].

Особенно наглядно это внутреннее противоречие традиционной веры проступает в разделенности христианства на враждебные друг другу конфессии, которые вместо единения в любви и Христе, едином им, провозглашают непримиримую рознь из-за бессмысленных богословских тонкостей, вроде католического принципа *filioque*. «И я все понял. – пишет Толстой. – Я ищущу веры, силы жизни, а они ищут наилучшего средства исполнения перед людьми известных человеческих обязанностей. И, исполняя эти человеческие дела, они и исполняют их по-человечески. Сколько бы ни говорили они о своем сожалении о заблудших братьях, о молитвах о них, возносимых у престола Всевышнего, – для исполнения человеческих дел нужно насилие, и оно всегда прилагалось, прилагается и будет прилагаться» [8, с. 55].

Поставив себе целью отделение истинного от ложного в христианстве, Толстой в итоге был вынужден признать, что в исторической церкви и ее учении было осуществлено радикальное искажение учения Иисуса Христа. Поэтому принять христианство для Толстого оказывается возможным только при ясном противопоставлении двух его форм: историческую, ложную, с одной стороны, и истинную – с другой, причем последняя, связанная с первоначальным учением Христа, оказалась *несовместимой* с церковной традицией.

Принципиальное различие двух форм христианства Толстой обнаружил прежде всего в отношении к иудейской религии и к ее закону, заданному Моисеем. Вопреки утверждениям богословов о том, что Иисус Христос не отвергал

полностью иудейскую, ветхозаветную религию, «религию закона и пророков», а лишь дополнил ее новыми элементами, Толстой убедительно показывает, что глубокое и непредвзятое понимание учения Христа невозможно без усмотрения его абсолютной противоположности всем главным положениям иудаизма (за исключением самого общего положения о том, что религия держится на любви к Богу и ближним). «По всем церковным толкованиям, особенно с пятого века, Христос не нарушал писанный закон, а утверждал его. Но как он утвердил его? Как может быть соединен закон Христа с законом Моисея?» [9, с. 343] — риторически вопрошает Толстой и констатирует, что мы не находим на него ясного ответа в церковной традиции, лишь одни искажения и подтасовки, чтобы создать хотя бы видимость согласования ветхозаветного закона и «закона» Христа. В то же время для любого непредвзятого разумного человека здесь все ясно: «Христос отвергает закон Моисея, дает свой. Для человека, верующего Христу, нет никакого противоречия. Он и не обращает никакого внимания на закон Моисея, а верует в закон Христа и исполняет его. Для человека, верующего закону Моисея, тоже нет никакого противоречия. Евреи признают слова Христа пустыми и верят закону Моисея. Противоречие является только для тех, которые хотят жить по закону Моисея, а уверяют себя и других, что они верят закону Христа, — для тех, которых Христос называл лицемерами, порождениями ехидны» [9, с. 345].

Закон Моисея — это закон национального эгоизма, являющегося естественным продолжением эгоизма отдельной личности, он предписывает любить «ближнего», под которым подразумевается только соплеменник, и ненавидеть «врага», т.е. человека любой другой народности; в противоположность этому «закон» Христа требует любви к каждому человеку, независимо от его национального и иного статуса. Закон Моисея требует воздавать за зло злом, т.е. действовать в соответствии с устоявшимся порядком нашего мира, основанном на силе, власти и авторитете; «закон» Христа отвергает основы существующего общества и требует отвечать любовью и кротостью на зло и насилие. Все положения Нагорной проповеди Толстой интерпретирует именно как требования, противоположные требованиям закона Моисея. Но это ведет к важнейшему выводу о смысле того нового «закона», который Христос провозглашает против существующего иудейского закона. Если закон Моисея закрепляет, увековечивает сложившийся,

реальный порядок жизни, то «закон» Христа направлен на то, чтобы *преобразить* реальный и глубоко несовершенный мир людей к совершенному состоянию. Христос не только видит некий идеал человеческого бытия, он требует от людей изменения своей жизни ради того, чтобы этот идеал стал реальным, чтобы их жизнь преобразилась в соответствии с ним. «Все учение Христа состоит в том, чтобы дать Царство Бога — мир людям. <...> Стоит людям поверить учению Христа и исполнять его, и мир будет на земле, и мир не такой, какой устраивается людьми, временный, случайный, но мир общий, ненарушимый, вечный» [9, с. 370].

Согласно Толстому, в оценке идеала расхождение между церковной версией христианства и его подлинным истоком, учением самого Иисуса Христа, особенно выразительно. Церковь категорически не приемлет идеи совершенства земного человека и земного мира, тем более она не признает, что сам человек может (через исполнение заповедей Христа) изменить свое состояние от несовершенного к совершенному. Мало того, церковь заставляет человека отказаться от желания изменить свое несовершенное состояние и делает это с помощью мифа о потустороннем блаженстве, о рае, ожидающем «правильных» христиан после смерти. И в этом смысле, утверждает Толстой, церковь не просто искажает учение Христа, она действует *против* Христа, она направляет все свои усилия на то, чтобы люди не смогли правильно понять и реализовать то, чему учит Христос. «Церковь говорит: учение Христа неисполнимо потому, что жизнь здешняя есть образчик жизни настоящей; она хороша быть не может, она вся есть зло. Наилучшее средство прожить эту жизнь состоит в том, чтобы презирать ее и жить верою (т. е. воображением) в жизнь будущую, блаженную, вечную; а здесь жить — как живется, и молиться» [9, с. 382].

Таким образом, как и Достоевский, Толстой полагает, что истинное христианство противостоит ложному христианству церкви в том, что оно не только верит в идеал земного совершенства, но и предлагает средства к действительному преобразованию жизни людей, чтобы привести их к своего рода «раю на земле». Однако именно в понимании средств реализации этого состояния между Достоевским и Толстым уже обнаруживается некоторое расхождение. В самом общем описании главного принципа, ведущего к достижению «рая», можно и здесь обнаружить сходство: оба писателя считают, что эта

цель требует перемены главного вектора устремлений личности – с преследования своих эгоистических целей на служение другим и их целям. Мы уже цитировали выше фразу Достоевского о том, что «рай» достигается, только если каждый научится «высочайшему употреблению» своего я, заключающемуся в том, чтобы «как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно». Но очень похожим образом путь к «раю на земле» описывает Толстой: «...смысл жизни человеческой не в личном счастье, а в служении всем, в унижении перед всеми. Человек не затем живет, чтобы ему служили, а затем, чтобы самому служить и отдавать свою личную жизнь, как выкуп за всех» [9, с. 407].

Однако конкретизация этого общего принципа, более детальное описание того, что значит это «служение» и эта «отдача себя» другим, приводит Достоевского и Толстого к различным представлениям. Толстой видит здесь прежде всего систему радикальных моральных предписаний, соблюдение которых достаточно для реализации требуемой цели *без какого-либо радикального изменения самого человека*. Достоевский же именно последнее считает самым важным; по его убеждению, человек (т.е. *каждый* человек) должен претерпеть существенное изменение своей природы, буквально «стать Христом», чтобы изменилось общее бытие человечества к состоянию «рая Христова». И этот процесс невозможно понять в том рациональном смысле, как его мыслит Толстой. Здесь нужно говорить о буквально *мистической* трансформации сущности человека, которое требует раскрепощения каких-то неведомых, бесконечных сил в его природе и невозможно через простое изменение системы моральных принципов. Как может выглядеть это мистически преображенное бытие людей, Достоевский показал в одном из самых загадочных своих произведений – в рассказе «Сон смешного человека» из «Дневника писателя» за 1877 г. В рассказе изображено идеальное общество, в котором люди реализовали заветы Христа, – они живут в мистическом единстве друг с другом и с окружающей природой. Но именно поэтому им вообще не нужна мораль, которая регулирует только внешние, формальные отношения людей. Толстой же так и остался до самого конца убежденным в том, что прежде всего именно внешние, моральные правила способны изменить человеческое общество и привести его к совершенству.

Две разных версии христианства, о которых говорилось выше, дают очень разное понимание всех значимых элементов культуры и духовной жизни человека. Сам процесс изменения оценок разных форм духовной жизни свидетельствует о постепенном «тектоническом» процессе «переоценки всех ценностей», в основе которого не столько отказ от христианства, сколько изменение его формы. Одной из важнейших форм, дающих такое свидетельство, является исповедь, которая в Новое время превратилась в главный метод самопознания личности.

В книге Михаила Уварова «Архитектоника исповедального слова» (СПб., 1998) проанализировано развитие формы исповеди в европейской культурной традиции и показано то первостепенное значение, которое она получила в философии и литературе Нового времени. Изменение отношения к исповеди здесь связывается с резким изменением оценки человеком себя самого и своего отношения к Богу. В средневековой традиции, пишет Михаил, идея исповеди находилась в подчиненном положении по отношению к таинству покаяния [10, с. 21]. Покаяние — это признание своих грехов перед Богом; для средневекового христианства, в котором идея греха занимала центральное место, покаяние было важнейшей процедурой, настраивающей человека на постоянное осознание своего несовершенства. Покаяние не предполагало глубокого размышления о том, является ли греховный поступок действительно неприемлемым и осуждаемым, такое размышление могло дать основание для признания поступка объяснимым и, значит, хотя бы частично, оправданным. Это могло привести к тому, что человек вступал в «спор» с церковью и даже с самим Богом, по поводу критериев греховности своих поступков.

Начиная с эпохи Возрождения и особенно в Новое время покаяние теряет свое значение, зато исповедь становится важнейшей частью духовной культуры. Это свидетельствует о радикальном изменении самосознания человека: теперь главным в его духовной жизни становится отношение к самому себе, а не к Богу. «Текст исповеди возникает только тогда, когда необходимость покаяния перед Богом выливается в покаяние перед самим собой» [10, с. 24]. Уже «Исповедь» Ж.-Ж. Руссо задает общий тон новому отношению человека к себе: даже самые неприглядные поступки, которые раньше рассматривались как однозначно греховные, к которым не могло быть иного отношения, как только раскаяние и осужде-

ние, теперь *оправдываются* в связи с тем, что они *объясняются* в качестве *естественного следствия* определенных убеждений, мыслей, настроений личности, *уже не являющихся однозначно осуждаемыми*.

Этот процесс углубления в себя и признания своих мыслей, чувств, убеждений абсолютно значимыми даже перед лицом Бога особенно наглядно протекал в русской культуре и достиг своего апогея в творчестве Ф. Достоевского и Л. Толстого. Как утверждает Михаил Уваров, можно признать своеобразной версией исповедального слова не только собственно «Исповедь» Толстого, но *все его творчество*. «Творчество Л. Н. Толстого, как и творчество Гоголя, — это бесконечный исповедальный текст, но это исповедь человека, восставшего против самой возможности искупления верой, против покаяния как такового. <...> Исповедь Толстого парадоксальна по своей сути. Он отрицает покаяние не только потому, что “не может молчать” в отношении не необходимых, по его мнению, христианских таинств, но и потому, что живет жизнью своих героев, проживает ее снова и снова» [10, с. 26-27].

Цельность и полнота жизни героев Толстого оправдывает их «грехи». И есть ли вообще что-либо греховное для личности, живущей в полной мере, реализующей в жизни всю свою сокровенную человеческую сущность? — Такой вопрос неизбежно возникает при чтении художественных произведений Толстого. Впервые этот вопрос еще сто лет назад пронизательно и парадоксально поставил Л. Шестов. Он считал, что главный смысл художественного творчества Толстого заключается в осуждении жизни, подчиненной принципам добродетели и заключенной в строгие рамки безгрешности: «Можно и должно стараться “быть хорошим”, читать священные книги, умиляться повествованиям странников и нищих. Но это — только поэзия существования, а не жизнь. Здоровый инстинкт должен подсказать истинный путь человеку. Кто, соблазнившись учением о долге и добродетели, проглядит жизнь, не отстоит вовремя своих прав — тот “пустоцвет”. Таков вывод, сделанный графом Толстым из того опыта, который был у него в эпоху созидания “Войны и Мира”. В этом произведении, в котором автор подводит итог своей 40-летней жизни, добродетель *an sich*, чистое служение долгу, покорность судьбе, неумение постоять за себя — прямо вменяются человеку в вину» [11, с. 224-225].

Шестов до предела обостряет ту черту исповеди Толстого, которая в качестве момента присуща любой ее форме, но вышла на первый план только в русской культуре XIX века — ее стремление к оправданию *всего, что есть в человеке*, и готовность вступить в спор со всяким, кто решится осудить какие-то проявления личности, пусть это даже будет сам Бог. В этом контексте можно вспомнить «исповедь» Ивана Карамазова перед Алешей в сцене встречи двух братьев в романе «Братья Карамазовы»; именно в контексте этой «исповеди» возникает идея «бунта» против Бога, даже осуждения Бога за то, что он создал несовершенный мир, полный зла и страданий. Очень часто Ивана, на основании оценок героев романа, называют «атеистом» и видят в его «бунте» только отрицание христианских ценностей. На деле здесь через Ивана Достоевский демонстрирует «символ веры» истинного христианства, которое, в его понимании, делает человека, по меньшей мере, равным Богу, имеющим право вступить в спор с Богом в оценках своей жизни и своих задач в мире.³

Именно в сфере таких предельных вопросов и оценок и существует исповедальное слово в русской культурной традиции, именно поэтому оно всегда антиномично и не ведет к ясному и рациональному результату. Как констатирует Михаил Уваров, «объективная устремленность русской мысли к разрешению проблем в высшем (исповедальном) синтезе постоянно сопрягается с осознанием невозможности такого разрешения, с глубоко личностным переживанием не и з б е ж н о с т и антиномизма» [10, с. 87]. Отсутствие ясного результата — это, конечно, негативная черта русской мысли, но она искупается огромным преимуществом открытости к новому: к новым постановкам старых проблем, к новым решениям проблем «вековечных» и, что самое главное, к новым проявлениям человеческого духа, который не постижим ни в каких окончательных рациональных формах. Антиномический дискурс «выражает непредсказуемые с точки зрения западного мышления культурные смыслы, <...> выражает не только антитетику смыслов, но и великую творческую природу русского гения» [10, с. 124]. Именно поэтому исповедальное слово, понятое в самом широком смысле, продолжает оставаться самым главным «жанром» русской культуры, ведь

³ См.: [6, с. 530-552].

именно в нашей культуре человек продолжает оставаться абсолютной тайной, сопротивляющейся «прогрессивному» ходу научного разума; только через свое собственное слово, наполненное антиномиями, но одновременно спасающее, человек постигает себя и находит опору для движения в будущее.

Литература

1. Достоевский Ф. М. Письма 1832-1859 // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. А.: Наука, 1972-1990. Т. 28. Ч. 1.
2. Достоевский Ф. М. Записная книжка 1863-1864 гг. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 20. С. 170-178.
3. Достоевский Ф. М. Бесы. Подготовительные материалы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 11. С. 58-332.
4. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 г. (май-октябрь) // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 23.
5. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 14.
6. Евлампиев И. И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб.: Изд-во РХГА, 2012.
7. Кантор В. К. «Крушение кумиров», или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России). М.: РОССПЭН, 2012. С. 81-98.
8. Толстой Л. Н. Исповедь // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. В 90 т. М.; А.: Государственное издательство художественной литературы, 1928-1958. Т. 23. С. 1-59.
9. Толстой Л. Н. В чем моя вера? // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 23. С. 304-467.
10. Уваров М. С. Архитектоника исповедального слова. СПб.: Алетейя, 1998.
11. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Фр. Ницше // Шестов Л. Соч. В 2 т. Томск: Феникс, 1996. Т. 1.

Антропология города в трудах М. С. Уварова

С. С. Аванесов

Михаил Семёнович Уваров значительную часть своего творчества посвятил осмыслению Петербурга. Город на Неве анализируется им как уникальное многослойное культурное явление. Господствующей эпистемической установкой при этом избрана философская антропология, позволяющая вести речь о городе в жанре гуманитарной урбанистики. Многослойность городского пространства Петербурга прочитывается как его «физиология», семантика видимых градостроительных конфигураций – как «физиогномика»; эстетика оборачивается эмоциональностью, поэтика – антропологически окрашенной метафизикой, а история – «судьбой», «долей» и, в конечном счёте, «биографией». Гуманитарный дискурс приводит к выявлению таких культурно-антропологических констант петербургской биографии, как смерть и непокаянность. Вместе с тем в этом городе открываются горизонты «бессмертия», связанные с покаянием как противостоянием смерти и судьбе.

Ключевые слова: Михаил Семёнович Уваров, философия культуры, антропология, урбанистика, смерть, покаяние, Санкт-Петербург.

Anthropology of the city in the works of Mikhail Uvarov

Sergey S. Avanesov

Mikhail Uvarov devoted a considerable part of his work to understanding St. Petersburg. He analyzes the “City on Neva” as a unique multilayered cultural phenomenon. He chose philosophical anthropology as the dominant epistemic program that allows us to talk about the city in the genre of humanitarian urbanistics. The multi-layered urban space of St. Petersburg is read as its “physiology”, the semantics of visible city-building configurations – as “physiognomy”; aesthetics turns into emotionality, poetics turns into an anthropological metaphysics, and the history of a city turns into its “fate” and “biography”. Humanitarian discourse leads to the identification of such cultural and anthropological constants of St. Petersburg biography as death

and non-repentance. However, the horizons of “immortality” associated with repentance, as a confrontation to death and fate, open in this city.

Keywords: Mikhail Uvarov, philosophy of culture, anthropology, urban studies, death, repentance, St. Petersburg.

В размышлениях Михаила Семёновича Уварова немалое место занимал тот город, в котором он жил и работал, с которым он был неразрывно связан и как человек, и как философ-профессионал. Философия места, философия жизненного пространства Петербурга – одновременно как физически выраженного контекста культуры и как способа явления этой культуры – давала ему и даёт нам возможность «читать» город как философско-антропологический текст.

Петербург представляет собой не просто город, в котором обитают философы, но особое *пространство философии*, особое «философское обстоятельство». Эта его философичность даже не требует углубления в исторические или мистические измерения; метафизика *эмпирического* Петербурга лежит на поверхности и всегда находится перед глазами. Философский смысл Петербурга в совокупности образуют такие его характеристики, как дискретность, символичность, фотографичность и уникальность.

Прежде всего, само пространство жизни в этом городе разорвано; здесь твёрдая почва под ногами регулярно заканчивается, что сигнализирует нам о прерывности всякого существования. Вместо *мифического* континуума мы повсюду имеем обстоящее нас дискретное *философское* пространство, разрывы в котором заполняет вода – амбивалентный символ, как жизни, так и смерти.

Нестабильность, неустойчивость *пространства* Петербурга даёт возможность вырываться на первый план и утвердиться самому *времени*: историческое повсюду присутствует в настоящем, и удалить это историческое без ущерба для настоящего и даже гибели последнего – невозможно. Поэтому-то Петербург символичен и в этом смысле конкретен: прошедшее здесь всегда фактично (на него можно указать), а сегодняшнее укоренено в очевидном культурном слое. К тому же, символ в своём древнейшем смысле означает соединение разделённого целого; а мосты в этом городе не только разводят, но и сводят (в дневное, светлое время суток), тем самым соединяя отдельное, сочетая различное.

Петербург ещё и фотографичен в том смысле, что всякий отдельный сюжет и каждая отдельная деталь в нём требуют к себе внимания, призывают взглянуться в себя. Здесь нет второго плана, нет фона. В этом городе все здания одинаково разнообразны, а памятники – равно уникальны. Наконец, и сам Петербург в целом представляет собой уникальное явление. Его невозможно включить в какой-либо «класс» или «тип» российских городов, ибо такого типа нет, а если есть, то он целиком занят одним этим городом. Уникальное же, как раз и является подлинным предметом философии (в отличие от науки, которую интересуется лишь универсальное и повторяющееся, «серийное»); уникальны и не определимы через отнесение к роду такие предметы философского внимания, как личность или ценность, как всякое экзистенциальное *событие*. Вот таким событием, подлежащим философскому прочтению, и представляется Петербург. Таким он обнаруживает себя и в философских рассуждениях Михаила Уварова¹.

Петербург, замечает М. С. Уваров², уже давно превратился в предмет анализа «со стороны разных областей знания – от истории и филологии до семиотики и феноменологии». Город как живой, разносторонний и растущий «организм» предполагает «множество планов для своего восприятия» и, соответственно, множество подходов для постижения и объяснения. При этом Петербург несёт в себе и демонстрирует «важную антропологическую доминанту» [3, с. 40]. Названная доминанта обуславливает такой исследовательский поход, в котором всякий познаваемый аспект городской среды обнаруживает перед нами свой антропологический смысл. Так, многослойность городского пространства Петербурга прочи-

¹ На этом основании М. С. Уваров должен быть включён в число выдающихся представителей гуманитарной урбанистики (антропологии города), посвятивших свои труды истолкованию Петербурга, – наряду с Н. П. Анциферовым, Ю. М. Лотманом, В. Н. Топоровым, М. С. Каганом, С. Г. Бочаровым. Однако странно, что в некоторых публикациях он в этом качестве даже не упоминается (см., напр.: *Мастеница Е. Н.* Культурное пространство города как предмет исследования и объект познания: междисциплинарный подход // Петербургские исследования. Вып. 3. Санкт-Петербург: Изд-во СПбГУ, 2011).

² Автор опирается на две ключевые работы М. С. Уварова в сфере антропологии города: «Архитектоника исповедального слова» (1998) и «Поэтика Петербурга» (2011).

тывается как его «физиология»; семантика видимых градостроительных конфигураций – как «физиогномика»; эстетика оборачивается эмоциональностью; поэтика – антропологически окрашенной метафизикой, а история – «судьбой», «долей» и, в конечном счёте, «биографией».

Петербург требует серьёзного исследовательского подхода, тщательного всматривания и вслушивания в городские «метафизические» и «мистические» намёки и подтексты; «прислушаться к его судьбе, понять её через трагедию и смерть, так полно представленные в “экслибрисе Петербурга”, – задача не менее благодарная и необходимая, чем пение очередного “гимна великому городу”» [2, с. 172]. Такая работа требует сосредоточенности и честности, усиленного внимания как к предмету постижения, так и к себе самому, постигающему. Важно, что при этом и предмет исследования, и исследователь находятся в *одной* онтологической плоскости и потому в сфере внимания *одной* познавательной дисциплины – философской антропологии.

Антропологическая программа исследования Петербурга реализуется довольно парадоксально. С одной стороны, Петербург – город «внеположенной человеку архитектуры» [3, с. 30], подавляющей и растворяющей в себе «маленького человека». С другой стороны, сам город выступает предметом антропологического изучения, оказываясь «неповторимым ландшафтом психологического бытописания» [2, с. 148]. Петербург «может быть представлен в качестве многоликого человека, который реализует свою судьбу во вполне реальном историческом времени» [3, с. 12], то есть, как и всякий человек, имеет конкретную *биографию*. Как, впрочем, и свою «физиологию» [2, с. 148] (припомним, однако, что «физиологами» в средневековой Европе и на Руси именовались литературные бестиарии, и, кстати, тема населяющей Петербург «живности» всякого рода – это отдельная и весьма объёмная сфера исследований). Физиология города отсылает к его скрытой от первого впечатления глубине и «тайне», заставляет искать объяснение городской жизни через апелляцию к её «тёмной» стороне.

Однако Петербург как «город-личность» [2, с. 15] не удаётся понять только через его «физиологию», которая оказывается довольно двусмысленной: «физиология города, понимаемая в качестве его “изнанки”, инобытия телесного, часто противоречит собственно культурно-историческому ландшафту, бы-

тию “зримого” города. Между тем чрево Петербурга можно постигнуть, понять не только в физиологическом плане, тем более что жизненность и смертность далеко выходят за рамки телесного, физического» [2, с. 149]. Петербург не удаётся свести к чреву, как не удаётся свести его и к парадному «европейскому лику» [2, с. 166]. Второй план жизни Петербурга, его теневая, внутренняя, «невидимая» сторона требует для себя первого плана, то есть стороны светлой, дневной, внешней – и обратно: первый план определяется в соотношении со вторым. Лишь неизбывный антагонизм этих двух планов создаёт «амбивалентный образ Петербурга» [3, с. 17], ту противоречивую целостность петербургского хронотопоса, которая вечно ускользает от однозначного впечатления и окончательного определения.

Физиология Петербурга дополняется его «физиогномикой», комплексом его внешних черт, в которых выражается «городская мифология и визуальная антропология» [3, с. 241], прочитывается «характер» города. Но даже и физиогномика не исчерпывает его сути. Петербург – это «совершенно особое пространство не только “физиологического” и “физиогномического” анализа»; он предстаёт и как «вместилище души и духа, исповеди и покаяния, иронии и восторга, прекрасного и безобразного, гордого и смиренного – словом, всего того, что проживает человек в течение своей “личной” жизни» [3, с. 12-13]. Это город с биографией. В биографическом контексте многие городские локусы Петербурга оказываются «исповедальными и психологическими ландшафтами» [2, с. 129], повествующими о состоянии его «души», складывающимися в некий поэтический гипертекст. Поэзия жизни становится биографией, когда поэт встречает свою смерть. Самым ожидаемым образом смерть настигает его именно в *этом* городе: «Русский поэт всегда умирает (исповедуется) в Петербурге, даже если он исповедуется (умирает) в Париже» [2, с. 172]. Тут смерть ближе всего к жизни (и наоборот), тут «смертное даже в красках жизни остаётся смертным» [2, с. 174], тут изящная поэзия терпит поражение в борьбе с неумолимой и прямолинейной логикой.

Этой логикой расчерчены проспекты и кварталы, подчиняющие себе эстетику отдельных фасадов, встраивающие частный вкус и уникальный стиль в единый порядок непреложной, как античная судьба, геометрии. Проспект, помимо прочего, ввергает идущего по нему человека в своеобразный

«морок», в обморочное переживание пространства и движения. Прямызна проспекта (от латинского «prospicere», что означает «вижу далеко вперёд», «вижу всецело») открывает полную визуальную перспективу и за счёт этого «сквозного» вида рождает иллюзию движения в пространстве: даже если ты стоишь, твой взгляд произвольно движется вперёд. Но при этом, сколько бы ты ни двигался по проспекту (например, по Невскому), ты всегда остаёшься *в том же самом месте* – на той же самой прямой, на которую ты встал в самом начале движения, и которая *всегда* у тебя перед глазами³. Перемещение по проспекту – это движение, осложнённое визуальным чувством *иллюзии* движения; это движение, отягощённое статикой. Кривая же улица при движении по ней открывает идущему всё новые и новые виды, то есть на ней с человеком что-то реально происходит; здесь (например, в старой Москве) движение переживается самым прямым образом, как *последовательность* сменяющих друг друга видов и мест. В Петербурге такая реальная динамика перемещения в пространстве переживается лишь во дворах, абсолютно нелинейных и геометрически «абсурдных», но оттого более живых и человеческих.

Жизнь в этом городе уходит внутрь, в изнанку с её «кривизной» [2, с. 145] и неправильностью, в «изломанность подворотен» [2, с. 168]. А снаружи – «карнавал вечной смерти в призрачном круге города жизни» [3, с. 17], то есть того города, которому *отдана* жизнь горожанина. Эта игра внешнего и внутреннего подчёркивает изначальную и неизбежную двойственность городского пространства Петербурга. «Внешняя холодность и непрístupность лишь скрывают подлинную метафизику судьбы великого творения Петра» [2, с. 146], успокоительно свидетельствуют о *мнимой победе* внешнего статичного порядка над внутренним беспорядком и асимметрией дрящейся жизни. Город в целом – это «геометрическая фигура

³ Речь идёт, конечно же, о тех участках петербургских проспектов, которые соответствуют своему именованию. В реальности ни один из проспектов не избежал большей или меньшей кривизны. Это отмечает и М. С. Уваров: «Между тем в архитектуре Петербурга сокрыта целая вереница противоречий и недомолвок. Чего стоит только полудеяндарная история с “кривым” Невским проспектом, ломающимся в районе Московского вокзала, хотя задумывался он изначальна как прямая “перспектива”, связывающая между собой два удобных выхода к Неве» [2, с. 151].

смерти», которая не замкнута на себе, но замыкается «в своём ином, в своём отрицании, в обновлённой жизненности» [2, с. 156], в отстранении от внешнего, в побеге во внутренние пространства. Этот феномен постоянного «оборачивания видимого Петербурга» [2, с. 148], его разворота к нам своей *невидимой* стороной обеспечивает совершенную потерю уверенности в том, где же мы встречаемся с *настоящим* городом: в его «лице» или в его «утробе».

«Геометрия смыслов», явленная в сложной конфигурации облика северной столицы, оказывается для внимательного наблюдателя далеко не случайной: «культурный ландшафт Петербурга формируется как вихрь геометрических лабиринтов, пространств, линий. Ажурные узоры этой геометрии могут быть услышаны и увидены в любом проявлении судьбы города» [2, с. 150]. Линии городского ландшафта оказываются линиями жизни, «геометрические аллюзии» [2, с. 151] сообщают об истории и предсказывают будущие события; этими линиями (отразившимися и в самих названиях улиц) в визуальный текст города вписана его судьба, *доля*.

Прямая линия семантически связана с парадностью, триумфом, маршем, победным строем; все эти близкие друг другу аллюзии сигнализируют о безжизненности, опустошённости, победе смерти над жизнью. «Геометрия смыслов не может возникнуть здесь, как невозможна жизненная, многомерная наполненность пустого пространства, сведённого к прямой линии»; эта «омертвелость прямой» выражает собой «отсутствие пространства жизни» [2, с. 154], утверждает торжествующий апофеоз смерти. Парадная прямизна «сметает всё на своём пути и оставляет после себя пустыню смерти в лице иллюзорной жизни – лице Петербурга» [2, с. 156]. В ландшафтах северной столицы почти полностью отсутствуют округлые линии, господствуют же «прямые магистрали», читаемые как *путь без возврата*, без «зримой надежды на возвращение» – путь в один конец; «именно так беспрекословен и прям путь к смерти, какими бы поворотами ни изобиловала жизнь» [2, с. 165].

Геометрические контуры Петербурга «формировались как прямая антитеза «светлому кругу» Москвы» [2, с. 168], складывались «в вечно проигранном диалоге с Москвой» [3, с. 39]. В сравнении с Петербургом Москва – «исконный город жизни», регулярно уничтожаемый (убиваемый), но возрождающийся («бессмертный»); она изначально и навсегда «предна-

значена жизни», а не «окончательной гибели» [2, с. 160]. Сама кольцевая структура Москвы «исключает идею конца: круг бесконечен, пребывание в нём сулит надежду на бессмертие»; жизненный круг «постоянно возрождающейся из пепла Москвы давно уже можно считать символом национального самосознания» [2, с. 165]. Здесь всегда можно вернуться, чтобы избежать ухода; здесь «смерть и разорение ведут к новой, ещё более яркой и красочной жизни» [2, с. 162]. Петербург же, напротив, – город парадов и карнавалов, которые не способны оживить его холодность и мертвенность; город, над которым навсегда простёрто «роковое крыло смерти» [2, с. 161]. И хотя «прямые магистрали и яркая солнечная архитектура» настраивают на благоприятное первое впечатление, всё же «чтение Текста города сопряжено с необходимостью выявления подлинного смысла прочитанного» [2, с. 164], зачастую таящегося в *подтексте*.

Подтекст петербургских ландшафтов отсылает к теме смерти; прямизна и помпезность фасадов *подразумевают* насилие и гибель. По мнению М. С. Уварова, «любой синтез, происходящий в образных ландшафтах петербургской истории и культуры, неизбежно замешан на антитезе жизни и смерти, покаяния и непокаяния» [2, с. 147]. Смерть без покаяния является «архетипом петербургской судьбы изначально, по самому факту рождения города» [2, с. 166]. Эта архетипичность непокаянной (окаянной) смерти являет себя повсюду. Но даже и покаяние в городских координатах этого конкретного города не помогло бы найти выход из смертного круга, ибо покаяние здесь может быть только *предсмертным*. «Фигуративность исповедального слова (слова смерти!) в образах Петербурга поистине многолика. Вряд ли можно найти хотя бы одно значительное явление в лике и исторической судьбе города, которое можно оценить и понять <...> вне изначального противостояния жизни и смерти» [2, с. 148]. Здесь смерть прилипает к любому проявлению жизни; здесь жизнь «окутана» смертью [3, с. 19]. Путь метафизического постижения Петербурга приводит нас к «городу странному, потаённому и непокаянному» [2, с. 151], к образу изначально «обречённого города» [1, с. 32]. И если Москва по самой своей форме и пространственному положению растекается вовне, источается, излучается в своё окружение, то Петербург жмётся, липнет к своему заливу, держится за свою береговую линию (как держатся *морские* якоря за небо на его гербе).

Переживание близости смерти, ощущение скованности судьбой (нехристианские по сути переживания) актуализируют тему «метафизических горизонтов Петербурга» [2, с. 172], его «метафизических ландшафтов» [2, с. 130]. Да и можно ли вообще писать о Петербурге «в приземлённом ракурсе», имея в виду только частные реалии его «физиологии» и «физиогномики» [3, с. 32]? Нет, Петербург не оставляет выбора и требует *метафизического* истолкования. Приходится ставить вопрос о том, «что кроется за рамками видимого, что систематизирует облик Петербурга и является его метафизической доминантой» [2, с. 147]. Систематизированный облик превращается в *образ*, внешность сообщает о сути города, хотя для поверхностного наблюдателя «внешняя его оболочка не выдаёт секретов» [2, с. 151]. Это подчёркнуто *амбивалентный* образ, заключающий в себе идентичность «подлинного лика города» [2, с. 166], фатально присущую ему двойственность. Практически всё в этом городе двузачно и противоречиво, даже фундаментальные его «стихии» – камень и вода. Камень даёт ощущение устойчивости, основательности устройства жизни на болотистой почве; но он же давит к земле, сковывает движения и заграждает пути. Вода разрывает этот город на части. Днём, как я сказал выше, мосты в Петербурге сведены, и вода введена в своё «культурное» русло; но по ночам те же самые мосты становятся физическими символами «разрыва “светлого круга”» жизни [2, с. 165], а вода обращается в символ всепоглощающей смерти. При определённом (мёртвом) освещении эта символика многократно усиливается. «В ирреальном сумраке белых ночей, когда смерть вступает (но и не вступает до конца) в свои права, когда она овладевает пространством жизни и всё же до конца никогда не овладевает им, обрываются последние связи. Туман рассеивается, сводятся мосты, однако круг не замыкается. Пространство смерти остаётся в скрытом завуалированном состоянии, оно ожидает ночи – времени, когда вновь появится над Петербургом и попытается овладеть им» [2, с. 165]. Поэтому для внимательного исследователя «смерть и бессмертие города становятся единой линией его культурно-исторического ландшафта, без постижения которого нельзя понять, постичь ни Петербурга, ни России» [2, с. 167].

Окно в Европу, ставшее *раной* (возможно, смертельной) и Европы, и России [2, с. 166], предстаёт двусмысленным символом кровотока – как целительного кровопускания, так и ги-

бельного истощения сил. И в этой смысловой точке Петербург тоже предельно неоднозначен и противоречив. Визуальными знаками такой противоречивости выступают пункты концентрации политической активности и политических событий, синтаксические узлы петербургского властного текста. «В Петербурге несомненно существуют метафизические “точки власти”, суть которых остаётся неизменной вне зависимости от внешнего историко-политического фона. В них судьба города как бы замыкается на себе, создавая удивительную “сингулярность” культурного притяжения» [2, с. 154]. Эти зоны политической силы могут последовательно заполняться символами и монументами любого режима; но сами эти пункты не меняют своего фиксированного и доминирующего положения в культурном пространстве. Но что *реально* репрезентируют названные точки власти и организуемые ими локусы? Возникший как имперская столица, освящённая покровительством святого Петра (имя города) и святого Павла (Петропавловский собор), город стал местом *смерти* императоров, носящих эти имена, их могилой. Сложилось культурное пространство, выражающее собой ничтожность светской власти, потерявшей декларированную сакральную поддержку: «существует город, из которого насильственно изъят его символический “код”» [2, с. 169] – торжествующая незыблемость свыше утверждённой власти. Торжество оказалось мнимым и декоративным.

Как видим, по убеждению М. С. Уварова петербургская двойственность является *асимметричной*: при наличии двух онтологических измерений городского культурного пространства – светлого и тёмного, жизненного и смертного – очевидно доминирует второе: тёмное, смертное, роковое. Петербург даже в самые свои блестящие годы «испытывал неистребимую тягу к смерти, тягу тем более странную, что задумывался он своим создателем как символ возрождения России» [2, с. 167]. Сквозь геометрию этого города проглядывает «лик Смерти – ужасный и трансцендентный, нравоучительный и до безумия краткий» [2, с. 150]; в его прямизне и помпезности слышится «гимн непобедимой смерти» [2, с. 161]. Именно смерть есть «альтер-эго» Петербурга, его «второе тело»; именно она формирует ландшафт, культуру и образ жизни северной столицы [2, с. 162]. Этим объясняется и «всеприсутствие символов смерти» [2, с. 168] в городском пространстве. Поэтому образ Петербурга – это «образ тотальной смерти» [2, с. 170]. Тотальность «гегелевского» типа «является подлинным роком города»;

отзвуки вызванной этой тотальностью «музыки смерти» отражаются во всех изгибах истории и лабиринтах культуры Петербурга, «отзываясь никогда не смолающим эхом» [2, с. 168]. Доминирующее переживание этого города «вырастает из онтологически заложенного в городскую судьбу текста Смерти, болезни к смерти» [2, с. 168]; «смертогенные ландшафты города становятся его Текстом, смыслом, символом, исповедью» [2, с. 171]. Всё-таки ещё и исповедью. «Культурный ландшафт города требует покаяния, взывает к нему. Ибо должен быть выход за пределы двойников смерти» [2, с. 156]. Судьба и смерть достойны того, чтобы им противостоять, побеждать их через отречение и исповедь. В «геометрических ландшафтах Петербурга» выражена «идея синтеза исповеди, жизни и смерти» [2, с. 157]. Значит, этот город стоит перед каждым живым человеком как *вызов* лично ему, и справиться с этим смертельным вызовом можно лишь исповедальным (исповедническим) актом.

Петербург – очень *российский* город. Но не русский. В нём много символов Рима [ср.: 2, с. 153], но совсем не прочитывается Иерусалим. Он впечатляет, но почти не трогает. На всём его образе лежит печать ума и расчёта, «внутреннего холода и имперского замысла» [2, с. 139]. Образ «светлой столицы», «парадиза» в приложении к Петербургу не состоялся, оказался вымышленным и искусственным; сквозь него упрямо проступает образ *города на крови*, на котором лежит «вечная тень смерти» [2, с. 161]. Петербург открывает себя в качестве «города затаённого» (и затаившегося), «грозящего небытием всякому, кто захочет понять его как рай, “парадиз”, “северную Венецию”, новую столицу» [2, с. 169]. Петербург готов безжалостно наказывать за такого рода ошибку.

Но в то же самое время Петербург – как город-вызов, город-проблема – есть наглядное свидетельство нашей способности ставить и решать почти непосильные задачи, первый реализованный нами большой «проект». Петербург – ключевая точка «схватки» за подлинность бытия отечественной культуры в целом: если этот город фатально предназначен «близкой смерти», то трудно быть оптимистом в отношении наших общих культурных перспектив; если же «бессмертные горизонты» города в конечном счёте преодолевают трагичность его истории, то отечественная культура получает очевидные надежды на продолжение и развитие [3, с. 40]. Мы все хотим, *чтобы этот город смерти жил хотя бы одним несогласием с*

фатальностью своей судьбы. Сопротивление однозначной оценке этого города подтверждает *реальность* Петербурга, его включённость в общее течение жизни, его перспективность. Ибо одна только смерть делает что-либо однозначным и законченным.

Литература

1. Лотман Ю. М. Символика Петербурга и проблемы семиотики города // Учёные записки Тартуского государственного университета. Вып. 664: Семиотика города и городской культуры. Петербург. Тарту, 1984. С. 30–45.
2. Уваров М. С. Архитектоника исповедального слова. Санкт-Петербург: Алетейя, 1998.
3. Уваров М. С. Поэтика Петербурга: Очерки по философии культуры. Санкт-Петербург: Издательский дом Санкт-Петербургского университета, 2011.

Мелос и логос в песенных текстах культуры

Н. Х. Орлова

В статье рассматривается песня как текст культуры, в котором особым образом сочетаются между собой «мелосное» начало русской поэзии и «логосное» начало русской музыки. В песенной традиции закрепляются метки так называемых «культурных гнезд». В качестве иллюстрации предложены три сюжета: семиотика места (песни о Москве); экзистенциальные переживания поэтом-музыкантом времени бытия (песни русских рок музыкантов); логика жизненного сценария («мужская» песня). Автор опирается на трактовку «мелоса» русским философом М. С. Уваровым, а также на метод Н. П. Анциферова в исследовании города.

Ключевые слова: мелос, логос, русская поэзия, музыка, песенная традиция, Н. П. Анциферов, М. С. Уваров, семиотика места, гендер.

Melos and logos in the culture of lyric song

Nadezhda Kh. Orlova

The article describes Russian song as a culture text, which in a special way merges together the "melonic" origin of Russian poetry and the "logona" origin of Russian music. There are so-called "cultural nests" which are fixed in the song tradition. As an illustration, three subjects are proposed: the location semiotics (e.g. songs about Moscow); the existential experiences of the poet-musician lifetime (e.g. songs of Russian rock musicians); the logic of the life scenario (e.g. «men's» song). The author relies on the interpretation of "melos" by the Russian philosopher M. S. Uvarov, as well as on the N. P. Antsiferova method in the study of the city.

Key words: melos, logos, Russian poetry, music, song tradition, N. P. Antsiferov, M. S. Uvarov, the location semiotics, gender.

М. С. Уваров подчеркивал, что размышления о мелосе необходимо выводят нас на тему уникального сочетания музыкального и литературного языков культуры [9]. Позволю себе настаивать на том, что песенный текст обладает особой спо-

собностью к этим сочетаниям звуков и смыслов, кодированию в них всего многообразия бытия человека. Об этом у Андрея Белого, который предлагая понимать песенный текст как особый и предельно важный, говорил, что «если человечество подходит к тому рубежу культуры, за которым либо смерть, либо новые формы жизни, в песне и только в песне подслушивается оно собственную судьбу» [3, с. 53].

Отто Вейнингер описывал свои особые переживания, связанные с той или иной мелодией, как «мотив сердцебиения», «мотив силы воли», «мелодия ощущения холода в пустом пространстве», «наследственный грех» [6, с. 20]. У человека с песенными текстами особые интимные отношения, сродни исповедальным. Песня *строить и жить помогает*. Мы песне строиться и звучать помогаем. Наша жизнь рифмуется и ритмизируется песней. Но и песня наполняется сюжетами нашей жизни. Она и сама живет, и нас по жизни ведет, она - музыкальная связь образов и ритмов. Жизнь символизируется песенным текстом и незатейливым музыкальным рефреном. «Вся культура выросла из песен и плясок» [3, с. 53], и мы должны уметь петь нашу жизнь (*пой, засыпая, пой во сне, проснись и пой!*). В песне с нами происходит все и самое значительное (героическое), и самое обыденное. В песне наша тоска и любовная горячка, наш первый сексуальный опыт («*наверно, это в первый раз серьезно...*», - поет девичьим голосом певица). И мужское начало: «*Я был Богом в прошлую ночь./ Богом стать не трудно, если невмочь*», - рапортует певец. В песне - преддедбельское нетерпение: «*вот она свобода, вот она гражданка, твою мать*». В песне - удивление: «*Это во мне душа? Странное дело – это моя душа?*» и обреченность: «*Бегу за толпой – видно уже привык*». И совсем бытово: «*Ну куда я от завода, от жены и огорода...*». И однажды «*меня примет небо в свой покой*»...

Семиотика места (песни о Москве)

В песне закрепляются метки местности, властвующей над нашим духом. Для современного человека, это в первую очередь Город. У Анциферова об этом: «Наша душа стала амфибией. Ей сродни обе стихии: и природная, и городская» [2, с. 11]. В песенном тексте, как наиболее доступном и быстро закрепляемом в памяти, город выглядит тем «ковчегом», в который он превращается «волею своих граждан» и «в кото-

ром содержатся народные реликвии» [2, с. 9]. Для каждого города творятся свои песни. Мы сегодня «споем» о Москве.

Скорое попадание Москвы в статус «мирового города», в котором будут противоборствовать «капиталистический город» со старой «средневековой» Москвой предвидится Анциферовым [2, с. 15]. Возможно, по этой причине в песенной культуре памятниками становятся старинные улочки, площади, скверы, в которых человек отгораживается от расплющивающего его мегаполиса.

Анциферов выделяет три элемента города (по аналогии с живым организмом), которые и определяют три вектора исследования: анатомия, физиология и «душа» города.

Вслед за Анциферовым можно объединить песенные тексты о Москве в три группы, понимая, однако, сколь условно это деление, так как многие тексты вполне укладываются в каждый из разделов. И в этом смысле метафора живого организма вполне уместна.

Под анатомией понимается топография, физическая природа города с его улицами, площадями, местом расположения. Говоря об анатомии (место, план, ядро, рост, элементы города), заметим, что значительное число песенных текстов имеют жесткую топографическую привязку уже в самом названии¹, а часть подчеркивают некую особую власть местности².

Следует подчеркнуть, что большинство так называемых «анатомических» песенных меток Москвы являются особыми местами памяти. Так, «Чистые пруды» в исполнении И. Талькова, это *дальний берег детства, где звучит аккордеон*. А Арбат («Песенка об Арбате» Б. Окуджавы) и «*мое призвание*», «*и радость моя, и моя беда*», «*моя религия*», «*мое отече-*

¹ Москва-река, Измайлово, Чистые пруды, Сокольники, Ленинские горы, Песенка об Арбате, На улочках Арбата, Черемушки, Пойдем гулять в Сокольники, Таганка, На канале в Тушино, Танцплощадка в Сокольниках, Улица Горького, Сивцев Вражек, На берегу Арбата, Новый Арбат, Малая Бронная, По Тверской, Арбат, По Арбату и Тверской, По Садовому Кольцу.

² По ночным московским переулкам, Московские улицы, Московская земля, Земля Московская, На большом каретном, По улицам Москвы, В храмах Москвы зажигаются свечи, Москва златоглавая, Хорошо над Москвою – рекой, На Московских перекрестках, Московское небо, Московское метро, Я шагаю по Москве.

ство», и его «никогда до конца не пройти». И шагающий по Арбату горожанин, органично встроен в московскую песенную географию: *Пешиеходы твои - люди невеликие, каблуками стучат – по делам спешат.*

«Шагание» по Москве в интерпретации Г. Шпаликова (песня из кинофильма «Я шагаю по Москве») дарует нам особое могущество, позволяющее продолжить шаг на дистанции огромного размера, шагать по миру, по стране. Не просто шагаю, а могу благодаря этому пройти *солёный тихий океан и тундру и тайгу*. Возможная грусть по дому, это грусть по Москве. И тогда *под снегом я фиалку отыщу / И вспомню о Москве...*

Анциферов использует понятие физиология города вслед за введением его в оборот Н. А. Некрасовым и В. Г. Белинским в названии двух сборников «Физиология Петербурга», собравших в себя очерки о типажах уличной жизни. Белинский в этом сборнике глубоко проникает в существо так называемой физиологии двух столиц – Москвы и Петербурга.³

Песенная культура представляет нам Москву «пульсирующую всеми своими органами через деятельность общества» [2, с. 19]. Здесь и общежитие, и транспорт, и военная, и религиозная, и патриотическая консолидация, и география судьбы (биографии) горожанина.

Анциферов указывал на девять основных функций, которые определяют природу города, подчеркивая, что исследовать их невозможно без учета топографии. Примечательно, что песенный «физиологический» текст⁴ повествует нам не

³ В песенных текстах связка «Москва-Петербург» представлена достаточно широко: *Москва - Санкт-Петербург, Между Питером и Москвой, Питер не похож на Москву, Ты – Москва, а я – Питер, Москва-Питер, Ленинград-Москва..., Питер - Москва, Москва – Петербург, От Питера До Москвы, Поезд Санкт-Петербург - Москва, Между Ленинградом и Москвой, Про Москву и Питер, Питер-Москва, От Петербурга до Москвы, Между Петербургом и Москвой, Петербург-Москва, Поезд Москва-Петербург, Москва-Ленинград, Утренний рейс Москва – Ленинград*. Заметим, что выраженное неприятие Москвы проговаривается в песне *Мне не нравится город Москва, а нравится Ленинград*.

⁴ *Московское время, Плачет московское небо, Московская погода, Дождь над Москвой, А в Москве просто дождь, Московская зима, Московская осень, Летняя Москва, Август по-московски, Москва майская. Московская песня, Московский вальс, Московский бит, Покажите мне Москву, Гимн Москве. Moscow Never Slips, Московская*

столько о самом городе, сколько о горожанине, который вместе со своим городом переживает циклы природы, сменяемость дней и ночей, ход времени. Московское время особенное. *Московское время летит, Все летит мимо нас... / Все вперед и вперед...* И даже ночью, когда бег жизни, казалось бы, должен замедляться, с Москвой все это происходит иначе: *Город спит или делает вид, а московское время спешит и не ждет.*

Москва смотрит окнами («Московские окна»), прочитывается в окнах (*Я могу, как книги, их читать*), под ними мечтается (*Я могу под окнами мечтать*), они дарят надежду на теплоту и верность друзей (*Здесь живут мои друзья*). *Московские окна как люди, смотрят на меня.* Горожанин доверяет их мистической человечности, которую обеспечивает *Московских окон негасимый свет.*

Жизнь организма города невозможна без его жителя, которому в городе «некогда жить», «вся жизнь механизмуется» [2, с. 12], запрашивает от человека «нервной силы». И человек ощущает этот захват городом, травмируется, протестует. Но вместе с тем эстетика большого, постоянно растущего (не только вширь, но именно ввысь) города, создает эффект бесконечной космической новизны, которая завораживает. Современный горожанин мегаполиса особенно остро ощущает разнонаправленное действие этих двух сил. Москвичи – особая когорта, они *и простые, и дорогие*⁵. Здесь и «лимита», слезам которой Москва не верит (песня из кинофильма «Москва слезам не верит»).

Что касается третьего понятия «души», то Анциферов понимает всю сложность в трактовке его по отношению к городу. Он настаивает на исключении всяческих метафизических наполнений его содержания, полагая, что душой города следует называть «исторически сложившееся единство всех эле-

ночь, Москва ночная, Ночная Москва, Московские ночи, Вечерняя Москва, Семь лун, Московские огни, Московские Окна.

⁵ *Москвичи и москвички, Московская девочка осень, Я иду по Москве, Москвичка, Московский говорок, Коренная москвичка, Песня московских студентов, Московская Джульетта, Девочка-москвичка, Простые москвичи, Дорогие Москвичи, Москвичи, Юная москвичка, Я – москвич, Московская прописка, Александра.*

ментов, составляющих городской организм, как конкретную индивидуальность» [2, с. 23].

В незатейливом песенном алгоритме шифруется особый московский текст, в котором не только топографические метки определенной местности, но памятные знаки страны, народа. Собственно, все песни о Москве уместно было бы прочитывать именно так. И когда *Утро красит нежным светом / Стены древнего Кремля*, то просыпается *Вся советская земля*. Город понимается как *Сердце Родины моей*, бие-ние которого обеспечивает триумф *кипучести, могучести и непобедимости*.

Метафоры *дорогая моя столица, золотая моя Москва; белокаменная матушка; ты – самая непобедимая* рефреном звучат в песенном тексте и закрепляются в памяти. Вспоминается сюжет из романа Л.Н. Толстого «Война и мир». Сцена в Больших Мытищах, где заночевало семейство Ростовых, вовлеченное в общий поток беженцев. Тревога, которой охвачены все, покидавшие Москву и наблюдавшие занимавшийся над столицей пожар. Графский камердинер Данило Терентьич, спокойный и немногословный, отвечая на многочисленные тревожные обращения к нему по поводу пожара, срывается: «Москва и есть братцы, - сказал он, - она матушка белока... - Голос его оборвался, он вдруг старчески всхлипнул. И как будто только этого ждали все, чтобы понять то значение, которое имело для них это видневшееся зарево. Послышались вздохи, слова молитвы и всхлипывание старого графского камердинера» [7, с. 391]. Беда, нависшая над городом, воспринимается как личная утрата.

По Анциферову, жизнь города не только «находится в органической связи с жизнью природы», живет соками, получаемыми из своей почвы, но и сама его судьба «определяется общим ходом исторических событий» [1, с. 45].

Примечательна тема любви к Москве и в Москве, наполнения ее столичности особыми смыслами⁶. Поются они всей

⁶ *Лучший город земли, Город нашей славы, Моя Москва, Москва, Это Москва, В Москву нельзя не влюбиться, Москва, я люблю тебя, Город мира и весны, Московская Любовь, Часовые Любви, Улыбнитесь Москве, Я подарю тебе Москву, Любимая столица, Мама Москва, Веселая Москва, Снятся Москва, Москва полна тревожной тишины, Душа*

страной и вместе со страной. И именно поэтому *Москва моя, Страна моя / Ты — самая любимая!*

Время бытия (из песен русских рок музыкантов)

Едва ли найдется еще одна страна, в которой массовый слушатель был бы так требователен к текстам популярных песен. В этом смысле, бард и рок-музыкант сродни юридическому, всякое слово и жест которого насыщены пророческими значениями. Социально-исторический контекст, в котором формируется поэтический язык рок культуры, неизбежная традиционная требовательность к слову поэта, сделали тексты песен русского рок-н-ролла частью поэтической парадигмы русской литературы.

В рок культуре пульсирует здоровый дух нонконформизма. Б. Гребенщиков, размышляя об истории рока в России, так пишет об этом: «Наличие общего пресса под названием советская власть делала музыку общим заповедником» [5, с. 288]. Работает все: слова, ритм, сценография... Все подчинено задаче выкрикнуть свое несогласие с мейнстримом. Рок нельзя перепутать с попсой, задача которой ублажить, погрузить в грезу. Иные задачи у рок-музыканта. Порой интуитивно, из неопознанного самим собой стремления расшатать, разбередить, порой осознанно, музыкант обращается лишь к той поэзии, с которой созвучен нерв совестливости за несовершенство культуры, увлеченной довольством собой. Песенный рок-текст обличает и транслирует идеал, призывает к обновлению. Русский рок особенно тяготеет к поэзии, буквально взрывающей изнутри, провоцирующей на пересмотр привычных схем и смыслов.

Если рок поэты 70-х XX в. были почти сплошь романтиками, творчество которых почти не выпадало за рамки канонов традиционной лирики, то к 80-м внутри рок движения происходит накопление информации, которое вылилось в своего рода культурный взрыв, результатом которого стало понимание, что рок-музыка – свершившийся культурный факт. Русская рок поэзия богата полифонией тем, болевых акцентов, укоров, совестящих культуру. Большинство из них смело

Московская, Москва-город любви, Добрый вечер, С добрым утром, Москва, Кольбельная Москве, До свидания, Москва.

можно отнести к контркультурным меткам. Особым образом переживается время бытия, и в первую очередь роковая ночь.

*Я знаю, что если ночь
Должно быть темно
А если утро должен быть свет
Так было всегда и будет много лет
И это закон (Виктор Цой)*

Но рок музыкант опровергает все каноны и ночь для него едва ли не самое продуктивное время, как в личном бытовании, так и в творческом плане.

Ночь не для сна. Ночью в жизни музыканта происходит больше, чем днем. И даже ночной дождь, которым зачастую уплотняется ночь, не смывает все следы, а сам становится следом. Ночью Золушка теряет свою туфельку и вот тут-то все и начинается.

*Знаешь каждую ночь
Я вижу во сне море
Знаешь каждую ночь
Я слышу во сне песню
Знаешь каждую ночь
Я вижу во сне берег*

Ночью возможно все. Ночь провоцирует бездной возможностей, причудливостью теней, завораживает, страшит, но не останавливает.

*Гроза за окном, гроза
С той стороны окна
Горят фонари и причудливы тени
Я смотрю в ночь
Но это не станет помехой прогулки романтика (Цой)*

Значительность, полнота ночного бытия очевидна.

*А мне сегодня ночью казалось, я живу
А мне сегодня ночью леталось наяву
И мне тогда казалось, что я живу не зря
Мой мозг светился наравне с луной (Михаил Башаков)*

Интересно, что в роковой ночи парадоксально совмести-мы дождливость и лунность, а луна бытует здесь одновременно на одной территории с месяцем.

*Мы залезаем на небо по лестнице
Мы станцуем на лезвии месяца
Мы пойдём босиком по луне* (Александр Скляр)

В рок песне ночь никогда не бывает «лишней». Это особое время жизни, которому присваиваются метафорические смыслы. Она – «*окурок с оплавленным фильтром, брошенный тем, кто хочет умереть молодым*». И сон в ней – «*это старая память*», не дающая спать. Ночь дает шанс дожить, пережить, упорядочить. Тексты рок поэзии постоянно отсылают к основным архетипам рок-н-рольного сознания:

В рок поэзии ночь сама по себе сон с его колоссальным ресурсом свободы. Вот уж где можно разгуляться – оторваться от запретов, долюбить, убить, умереть самому и воскреснуть. В ночи-сне нарушаются все правила игры:

*Уже поздно все спят и тебе пора спать
Завтра в восемь утра начнется игра*

.....
*Крепкий утренний кофе. Крепкий утренний лед
Два из правил игры, а нарушил – пропал
Завтра утром ты будешь жалеть, что не спал*

Ночь – это время, которое пришло, чтобы не молчать. Это наш день, который «мы узнали по расположению звезд». Вместе с тем, ночь с ее захватом в сон угрожает поэту / певцу лишиться возможности петь. Поэт призывает попробовать не спать и петь вместе с ним.

*Эй! А кто будет петь
Если все будут спать?*

Вслед за этим манифестируется сопротивление обыденной, физиологической практике сна.

*Я хочу сломать свою кровать
Чтоб на ней мне больше не лежать*

.....
*Я хочу сломать свой личный стул
Чтоб на нем я сидя не заснул.* (Андрей Панов)

А в «Пригородном блюзе» Майка Науменко среди прочих, весьма «важных» страхов поется о страхе спать:

*Я боюсь спать – наверно я трус
Я боюсь думать – наверно я трус*

Я боюсь жить – наверно я трус

В ночи рок поэта возможность не спать, а жить. Вместе с тем она реализуется в осознании тотального одиночества и потерянности. Это своего рода цена, которую поэт платит за свободу от гнета нормативного дня. Метафоричное умирание в сон сладостно. Проснуться утром тревожно:

*Мама, я узнал свое утро
Помоги мне помоги... (Цой)*

Утро, переворачивающее ночь в день, усиливает тревогу поэта, ибо неизбежно принуждает ко дню.

*Каждое утро снова жизнь свою начинаю
И ни черта ни в чем не понимаю
Я лишь начнется новый день
Хожу, отбрасываю тень с лицом нахала
Наступит вечер, я опять
Оправлюсь спать, чтоб завтра встать
И все начать сначала. (Цой)*

Примыкающее к ночи утро насыщено не перспективой дня и новизны событий, а прощанием, уходом, причем навсегда и в никуда. Рок как протестная культура и в это время суток верен себе.

*Я из тех, кто каждый день уходит из дома около 7 утра
(Цой)*

Утром для рок поэта особенно очевидно его выпадение из нормативного бытования.

Я попал в какой-то не такой круг...

.....

*И ты и не можешь здесь спать
Но ты не хочешь здесь жить*

И уже почти манифест: *Рассвет не нужен!!* (Майк Науменко)

*И я пишу стихи всю ночь напролет
Зная наперед. Что их никто не прочтет
Зачем я жду рассвет?
Рассвет не придет – кому он нужен? (Старые раны)*

Собственно, завтра с его рассветом не только не нужны, но в принципе не могут быть интересны как перспектива жизни. Они подобны метафорическому беличьему колесу, в котором надо бодро перебирать лапками, а итог – всего лишь следующий оборот колеса.

*Завтра пробудешь и снова в кровать
Завтра разбудят и снова бежать* (Андрей Панов)

К рассвету примыкает «завтра», которое в этой цепочке «принуждает» поэта ко дню. В принципе день – «лишний». Днем больше – днем меньше. День уместно потратить на сон, потому что все звезды рок-н-ролла вместе с небесными звездами ложатся спать.

*Серый туман и дождь
Светает шесть утра
Вот и наступило то самое завтра
О котором я что-то слышал вчера
И звезды на небе гаснут
И звезды рок-н-ролла ложатся спать
А я возвращаюсь домой
Всю ночь бы резвился опять
И восприятие очень уж обостренно
Все любопытно все не просто так
Я смотрю на себя и смотрю вокруг
И в голове царит сплошной бардак* (Майк Науменко)

Рассвет, утро это точки экстремума. Час перед зарей – это самый темный час. И в этом смысле для поэта каждый день как предрассветный час.

*Днем у тебя есть все
Но ночью...
Ночью ты опять один
Эй звезда рок-н-ролла
Что сможешь ты отдать за то, чтобы заснуть
Что сможешь ты отдать. Чтоб себя обмануть?*

Ночью ты одинок, но ночному одиночеству есть оправдание. Ночью нам позволительна и предписана приватность, уединенность, одинокость. Территория нашего ночного бытования ограничена размерами кровати. В ней мы проваливаемся в глубокий сон, в самих себя, как бы пропадаем, выпадаем из

реального мира. Пропадание в одиночество сулит нам отдохновение от тревог дня.

*В жизни как в темной чаще
Каждый чуть-чуть пропащий*

В этом смысле одиночество дня неизмеримо страшнее, безысходнее. Его не объяснишь ночной приватностью, интимностью. В рок поэзии одиночество ночи насыщено встречами, решениями, ощущениями полноты жизни, творчеством. В то время как день предельно жесток к поэту, обрекает его на неприкаянность, утрату смысла в распорядке дня.

Мужская песня (Я люблю тебя жизнь)

И все же песня возвращает нас и к логике Дня с его обязательной (порой рутинной) повседневностью, встречами и раздумьями. Здесь следует прошагать песенным маршем по кругу жизни, пропеть весь ее «текст». Приведу его целиком.⁷

*Я люблю тебя, жизнь,
Что само по себе и не ново.
Я люблю тебя, жизнь,
Я люблю тебя снова и снова*

*Вот уж окна зажглись,
Я шагаю с работы устало.
Я люблю тебя, жизнь,
И хочу, чтобы лучше ты стала.*

*Мне не мало дано:
Ширь земли и равнина морская,
Мне известна давно
Бескорыстная дружба мужская.*

*В звоне каждого дня,
Как я счастлив, что нет мне покоя –
Есть любовь у меня.
Жизнь, ты знаешь, что это такое...*

*Как поют соловьи,
Полумрак, поцелуй на рассвете,
И вершина любви,*

⁷ Я люблю тебя жизнь. Слова К. Ваншенкина, музыка Э. Колмановского.

Это чудо великое — дети!

*Вновь мы с ними пройдем
Детство, юность, вокзалы, причалы,
Будут внуки потом
Все опять повторится сначала...*

Круг жизни очерчивается повтором в первом куплете - «снова и снова» - и строчкой «все опять повториться сначала». Непрерывность бытия, сменяемость поколений задана, в ней нравственность и смысл. К ней, этой непрерывности, мужчина приходит, и возвращается все на круги своя. С нее начнется следующий мужчина. Так уже было и так уже будет. В этой определенности и заданности ресурс оптимизма. Ресурс психологического комфорта от предсказуемости и вписанности в общественный сценарий любимой жизни. Конечно, это пример мужской песни, которая поется мужчиной и про мужчин. В женской песне подружка чаще в разлучницах бывает. Да и шагать с работы устало - это красивое клише, до краев наполненное маскулинностью. В одной современной песенке женщина вроде тоже «зашагала», и тут же в тексте: «в газетах писали, что ты - идиотка, ругаешься матом и пьешь водку».

В тексте жизни-песни - распорядок дня и распорядок самой жизни. В этой музыкальной программе нет места для сомнений, экзистенциальных «заморочек» и суицидов. Иначе оборвется круг жизни и «все опять НЕ повторится сначала». А сохранение жизни есть творчество ее продолжения, которое уже искусство. Творчество жизни переживается как творческая песня героя.

Но это не статичная песенка обломовского ничегонеделанья. В ней «я шагаю с работы устало», потому что хочу, чтобы жизнь стала лучше, стала веселее - вот она тоталитарность, опрокинутая на единичность!

Тем не менее, мужская песня созидательна, ибо *труд наш есть дело чести, есть дело доблести и подвиг славы*. Мужчина здесь, как и полагается, творец. Он преобразует мир, создает государства, законы. Необходимым условием искусства жизни является наличие творческой силы личности. Это одновременно и необходимое условие жизни, где «жизнь - драма, личность - ее герой» (А. Белый). Герой, который подчиняет себе мгновения жизни (*свистят они, как пули у виска... и раздают кому - позор, а кому - бессмертие*).

Жизнь отныне, как творчество, а искусство – сама жизнь, и «копье разукрашено, одежда утыкана перьями, жилище разрисовано; мысль облекается в форму песни, мифа, образа» [3, с. 44]. Мужчина именно «шагает». И мы уже видим это полновесное, пусть усталое, но уверенное шагание в приближающейся ночи. И если «мелос», есть единство слова и «мелодической энергии», «опрокинутое в первичный мифологический хаос» [8, с. 15], то «шагание» мужчины напитано потенцией мелоса пола, того самого *первоначального мелоса*, «из которого в культуре рождается все», все *ее принципиальные смыслы*. И все, что дано мужчине в придачу к этому величественному шествованию, тоже достойно соответствует его мужественной ответственности: *«ширь земли»*, *«равнина морская»*, *«бескорыстная дружба мужская»*. Все под стать ему, и песню хочется петь бодро, громко и со счастливым блеском в глазах. В песне – мелодика творческой драмы мужчины, наполняемой изнутри ритмом жизни.

Но вот голос Орфея становится бархатистым и приглушенным. Маршевое шествие почти превращается в романтическое вальсирование: *«есть любовь у меня»*. Жизненный текст густо наполняется эротическими приманками: полумраком с соловьями и поцелуем на рассвете и *хочется петь, хочется петь, песню одну на двоих*. Субъект переживаний признает закономерность присутствия любви в жизненном сценарии. И хотя сначала дело преобразовательное реализуется на шири земной (как и дружба мужская) когда *«нет мне покоя»*, но выведенная в финал *«вершина любви»* все расставляет на свои места и показывает нам, кто же в доме хозяин. В тексте нет слов, хоть как-то означивающих женщину. Есть работа, дружба мужская, есть дети и внуки. Но женщины – нет... Лишь соловьи, полумрак и поцелуй на рассвете, как тень Эвридики – «воображаемый мир, ставший Евою».

Орфей не должен видеть свою Эвридику. Если он не выполнит это условие, Эвридика станет очевидной, станет «петь» рядом. В воскресающей, но не воскресшей Эвридике – симуляция небесной недостижимости, недоступности, девственности. И возможность петь сольную партию. В мелодике мужского мелосного начала его симфоническая многовариативность и парадоксальная деструктивность в отношениях с женским, которая может объясняться смутным желанием шагающего отъединиться от женского мелосного инобытия. В этом разрыве–соединении – энергия самого

бытия. И Орфей одновременно и призывно поет для своей Эвридики, и оглядывается, не позволяя ей воскреснуть.

По Бодрийяру, в женской «ничтожности» заключена сила неискупимого плодородия, которое в детях и внуках [4]. Ради которых и с которыми все и повторится сначала. В мелосе мужского - пульсация, ритмичность, движение, мощь и напор. Мелосное инобытие мужчины находит свою музыку и свой «образный строй» в женском пространстве. В этом логика мужского сценария, его бытия. В мелосе женского текучесть, обволакивающая всеохватность, релаксационный дрейф. В каждом своя потенция и своя стратегия ее реализации. Мужское плодородно (плод несет в женское), женское – плодородно (плод вынашивает и родит). Женское воспроизводит *«все опять повторится»*. Женское обеспечивает непрерывность. Женское как контекст самого мужского марша. И мы обнаруживаем, что мужчина увяз в маршевой ловушке, потерялся в маршевом шествии вперед. Творческая ступень, превращенная в плоскость бытия, «оказалась бесконечностью этой жизни, и герой стал блуждающим странником по плоскости бесконечности» [3, с. 49].

Марш лишь на миг завальсировал и вновь окреп в своем маршевом строе (*«вновь мы с ними пройдем...»*). Оркестр звучит в вокзальных прощаниях и встречах на причалах. Мужчина вновь шагает с работы устало...

Вместо заключения

Как видим, всякий песенный текст дает нам возможность заглянуть в выси или бездны души человека, в психологические глубины территорий культурной памяти. В них хранилище воспоминаний, характеры и традиции людей, их судьбы, выражение художественных вкусов и привязанностей... Говоря словами М. С. Уварова, «именно из мелоса рождаются в культуре принципиальные ее смыслы, и природу этого мелоса нам еще предстоит открыть» [9, с. 16].

Литература

1. Анциферов Н. П. Петербург Достоевского. СПб., 1923.
2. Анциферов Н. П. Пути изучения города как социального организма. Опыт комплексного подхода. Л., 1926.
3. Белый А. Песнь жизни // Белый А. Арабески. М., 1911.
4. Гребенщиков Б. Аэростат: Течения и Земли. СПб., 2008.
5. Пробст Ф. Отто Вейнинггер. Психиатрический этюд. СПб., 1909.
6. Толстой Л. Н. Война и мир. Собр. соч.: В 22 т. Т. 6. М., 1980.
7. Уваров М. С. Мелос и логос философии // Вестник С.-Петербург. госунив-та. Сер.6. №3.
8. Уваров М. С. Философия искусства: музыкальные акценты. СПб: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2013.
9. Бодрийяр Ж. Соблазн. М., 2000.

ТЕКСТЫ И КОНТЕКСТЫ

Произведения искусства как объект интерпретации

Н. С. Чернякова

В статье рассматриваются особенности интерпретации произведения искусства. По мнению автора, произведение искусства как продукт духовной культуры обладает неисчерпаемым запасом смыслов. Любой человек, воспринимающий произведение искусства, является автономным субъектом интерпретации, в процессе которой могут рождаться смыслы, не совпадающие ни с авторским замыслом, ни с господствующими эстетическими представлениями. Однако постмодернистская идея «смерти автора» искажает саму суть художественного творчества. Произведение искусства «больше автора» и существует как самостоятельный феномен социокультурного бытия только потому, что автор создал уникальный «чувственно-сверхчувственный» объект, способный индуцировать всё новые и новые смыслы в сознании каждого из воспринимающих его субъектов.

Ключевые слова: духовная культура, произведение искусства, идеальное содержание, художественный образ, интерпретация, смысл, постмодернизм.

The work of art as an object of interpretation

Natalia S. Chernyakova

The article discusses special features of interpretation of a work of art. According to the author, a work of art as a product of spiritual culture has an inexhaustible reserve of sense and meanings. Anyone perceiving a work of art is autonomous subject of interpretation, in the process of which senses and meanings may be born, that do not coincide with either the author's intention or the prevailing aesthetic ideas. However, the postmodern idea of the “death of the author” distorts the very essence of artistic creativity. The work of art is “more than the author” and exists as an independent phenomenon of socio-cultural ex-

istence only because the author has created a unique “sensuous-super-sensuous” object that can induce more and more new senses and meanings in the minds of the subjects perceiving it.

Keywords: spiritual culture, work of art, ideal content, artistic image, interpretation, sense, meaning, postmodernism.

В отличие от научных, философских или теологических продуктов духовного творчества произведения искусства становятся объектами обсуждения не только сообщества субъектов художественного творчества, профессиональных теоретиков искусства и критиков, но и просвещённой или случайной публики. Все, кто воспринимает произведение искусства и участвует в дискуссиях о «правомерности» той или иной его интерпретации, уверены, как правило, в том, что именно их понимание является «правильным», аутентичным замыслу автора и дающим основание для вынесения суждений о социокультурной значимости произведения.

Целью данной статьи является анализ тех особенностей произведения искусства, которые не дают ни одной из сторон, участвующих в обсуждении произведения искусства, гносеологических или социокультурных преимуществ перед всеми другими.

Наиболее существенные особенности взаимоотношений между творцами произведений искусства и всеми, кто эти произведения воспринимает, определяются природой духовных продуктов, к числу которых произведения искусства принадлежат. Любой продукт деятельности человека как субъекта культуры – это объективированное, опредмеченное идеальное: мысль, идея, впечатление, переживание, смысл. Однако в предметах материальной культуры идеальное обретает материальное инобытие, воплощаясь непосредственно в материальной сущности продуктов человеческой деятельности (здания как жилища, книги как продукта полиграфической промышленности, электростанции как источника энергии). В продуктах же духовной культуры идеальное остается в своей собственной – идеальной – форме существования и воплощено в столь же идеальных мыслях, теориях или художественных образах, материальная оболочка которых – всего лишь носитель, но не выразитель сути и содержания этих продуктов. За материальной формой продукта духовной культуры всегда стоит идеальное, духовное содержание. И именно духовность,

идеальность содержания составляет сущность продуктов духовной культуры [2].

Создание материальных продуктов нельзя считать духовно бессодержательным. Однако смысл материального продукта любого уровня сложности всегда конечен и исчерпывается функциональным предназначением той или иной вещи, в то время как смысл духовного продукта – неисчерпаем. Любой духовный продукт создается для того, чтобы преобразовать смысловое пространство культуры и побудить субъекта культуры к дальнейшему расширению этого пространства. В отличие от материального продукта, который не может быть «больше» замысла, духовный продукт всегда выходит за пределы авторского замысла, поскольку сам этот замысел является лишь поводом для размышления, интерпретации, создания собственного смысла всеми, кто осваивает этот продукт, стремясь к удовлетворению потребности в познании, понимании, осмыслении действительности, эстетическом наслаждении и сопереживании.

Запечатлевая в содержании результатов своего творчества ощущения, переживания, чувства, эмоции, творцы произведений искусства создают, по выражению Ж. Делеза и Ф. Гваттари, «памятники» «перцептов и аффектов» [5, с. 207-255]. Однако, вступая в общение с произведением искусства, мы воспринимаем его не только как продукт творческого воображения, но и как уникальное, здесь и сейчас осуществленное и явленное во всей своей чувственной неопровержимости раскрытие сущего в его подлинности. Познавательная деятельность, вплетенная в искусство в качестве одного из элементов художественного творчества, несет в себе вопрос «Что есть сущее?» как свой атрибут. И каждое произведение искусства дает воспринимающему его субъекту уникальную возможность пережить личностный опыт художественно-эстетического открытия неизвестных, невиданных ранее сторон действительности. Каждое произведение искусства утверждает своим бытием, что сущее может быть вовсе не таким, каким мы привыкли его считать.

Гносеологическая программа искусства не предполагает получения интерсубъективного образа сущего-самого-по-себе, а претендует только и исключительно на личностное восприятие действительности, на получение такого образа реальности, который отличается максимально возможной индивидуализацией формы восприятия и способа выражения

полученной в этом образе информации о реальности. Ничто в этом образе не должно быть объектом проверки на истинность, ибо ничто не претендует на соответствие реальности самой по себе, но лишь на отображение чего-то такого, что никто, никогда, нигде не отображал и, скорее всего, в такой форме отобразить никогда не сможет. Но именно поэтому произведение искусства как отражение одного из аспектов бесконечно многообразного мира одним из возможных способов в принципе не может быть ложным. Или – речь идет о «ложности», которая не может быть установлена. В качестве единичного, уникального случая, индивидуальное понимание не требует проверки на истинность именно потому, что его истинность в принципе не может быть опровергнута. Претензия на уникальность видения или понимания превращает произведение искусства в онтологически неопровержимое.

Понятие «художественная правда» возникло именно потому, что истинностная оценка произведения искусства определяется не соответствием его содержания материально-сущему, а соответствием этого содержания идеально-сущему – субъективному миру самого творца произведения искусства. В этом смысле все авторы, воплотившие свои замыслы в собственных творениях, одинаково правдивы, ибо истинностные предпосылки их правдивости состоят вовсе не в адекватном соответствии созданных художественных образов объективной реальности, а в невозможности быть соответствующим самому себе вне соответствия произведения тому миру, в котором автор произведения осознает свое собственное существование.

Произведение искусства всегда «истинно» как отражение мироощущения самого художника и, возможно, некоторого числа тех, чье мироощущение совпадает с авторским. Только имитация ложна, ибо не является произведением искусства в собственном смысле. Но в каждом подлинном произведении искусства присутствует хотя бы тень, призрак абсолютной правдивости художника, позволившей ему создать «памятник» истинным «перцептам и аффектам», возможно, даже вопреки его собственному цинизму. Вот почему можно сказать, что каждый художник оправдан своими творениями, а гений и злодейство воистину «две вещи несовместные» [12].

Таким образом, если перед нами произведение искусства, то оно правдиво. Но как определить: что именно перед нами? Подобно тому, как в сфере нравственности недостаточно только благих намерений для того, чтобы быть нравственным,

в искусстве недостаточно быть правдивым для того, чтобы создать художественное произведение. Можно быть вполне правдивым и совершенно бесталанным. Мера истинности в искусстве совпадает с мерой художественности, а проблема художественного понимания смысла человеческого существования неотделима от поиска художественных средств выражения достигнутого понимания [3]. Именно поэтому *быть истинным* в искусстве – *значит быть произведением искусства*.

Оценка на соответствие созданного тому, что именуется «произведением искусства», осуществляется, как и любая иная оценка, на основании принятых образцов и стандартов, а потому всегда не только относительна и конкретно-исторична, но и предопределена онтологическими предпосылками, относящимися к сущему-самому-по-себе. Какие онтологические предпосылки лежат в основе отнесения того или иного продукта человеческой деятельности к искусству? Что дает основание авторам, критикам или публике считать, к примеру, что «Пьета» Микеланджело и гора покрышек принадлежат к одному и тому же виду сущего – к искусству? Этот вопрос остается едва ли не главным во всех рассуждениях об искусстве от античности до эпохи постмодерна [9]. Как и в былые времена, по словам А. А. Пелипенко и И. Г. Яковенко, неопределенные в своём культурно-онтологическом статусе значения и сущности, попадая в сферу действия феноменологической ниши искусства и осмысляясь посредством её семиотизирующих механизмов, пытаются обрести подлинность существования. Однако в эпоху постмодерна «сам исходный феномен – самодостаточное произведение – заменяется чем-то иным: редуцированным фрагментом, высказыванием, жестом, знаком, позой, – служащим манифеста-цией некоей позиции, не имеющей собственного эстетического смысла» [8, с. 181].

Но даже если теоретические основания для причисления определенных продуктов человеческого творчества к произведениям искусства остаются неопределенными, реальное бытие искусства как феномена культуры не дает никаких оснований для причисления *любых* человеческих деяний и *любых* форм самовыражения индивидов к произведениям искусства.

Новизна смыслов и уникальность художественной формы их выражения выступают одновременно и как проявление сущности произведения искусства, и как причина отторжения этого произведения другими субъектами культуры. Для

того, чтобы понимать и переживать «чужое» идеальное, человек, воспринимающий произведение искусства, должен пересоздать художественные образы произведения в своем сознании, перевоплотив образы собственного сознания в иные и сконструировав в процессе интерпретации воспринимаемые образы из собственных идей и переживаний [4]. Эффект понимания смысла произведения искусства и переживания его содержания возникает лишь при совпадении идеальных образов сознания, воспринимающего с результатом интерпретации художественных образов воспринимаемого произведения искусства. Такое совпадение возможно лишь в том случае, когда создатель произведения и воспринимающий произведение субъект культуры обладают общностью ценностно-смысловых ресурсов жизнедеятельности. В противном случае, результат художественного творчества будет восприниматься как неизвестный продукт социокультурной деятельности, отнесение которого к произведениям искусства потребует от самих воспринимающих этот продукт нового уровня постижения мира.

Особой формой интерпретации произведения искусства является его интерпретация средствами искусства другого вида. Любое перевоплощение идеального содержания из одной материальной формы в другую сопровождается переосмыслением этого содержания, его пересозданием средствами иного художественного языка. Как правило, речь идет о переводе литературного произведения на язык музыки, живописи или скульптуры. Анализ результатов перевоплощения произведения литературы в произведение другого вида искусства может касаться либо сугубо профессиональных вопросов создания материальных носителей этого вида искусства, либо выявления новых смыслов литературного текста, возникших в результате его переинтерпретации.

Интерпретация-распредмечивание произведения искусства как способ овладения его идеальным содержанием, может быть: *противоречивой или непротиворечивой*, если рассуждения интерпретатора нарушают или не нарушают законов логики, не согласуются или согласуются друг с другом, не вытекают или вытекают из некоторого числа исходных принципов; *оригинальной или неоригинальной*, если интерпретатор выявляет или не выявляет ранее неизвестный смысл; наконец, *эвристичной или неэвристичной*, если в процессе интерпретации открывается или не открывается возможность дальнейшего выявления смыслов. Но интерпрета-

ция произведения искусства не может быть истинной или ложной, потому что никакая интерпретация идеального не может быть опровергнута. Любой интерпретации произведения искусства можно противопоставить лишь иную интерпретацию.

При этом ни одна из интерпретаций произведения искусства не может считаться «единственно возможной» не только потому, что выявляет лишь некоторые из его бесчисленных смыслов, но и потому, что сам процесс интерпретации-распредмечивания идеального содержания, смысла произведения искусства оказывается, по существу, созданием нового смысла. И этот новый смысл может существенно расходиться с первоначальным замыслом автора, остающимся всегда под вопросом. Поэтому глубоко заблуждается не только публика, считающая возможным высказывать автору произведения искусства свои претензии, но и сами творцы, полагающие, что публика обязана воспринимать те и только те смыслы, которые, как кажется авторам, они вложили в свои произведения.

Тем не менее, постмодернистская идея «смерти автора» [1; 11] искажает саму суть художественного творчества. Произведение искусства «больше автора» и существует как самостоятельный феномен социокультурного бытия только потому, что Автор создал уникальный «чувственно-сверхчувственный» объект, способный индуцировать все новые и новые смыслы в сознании каждого из воспринимающих его субъектов. Побуждение к творчеству смыслов в процессе интерпретации создается исключительно самим произведением искусства, которое, в свою очередь, всегда есть продукт творчества вполне определенного (даже если и неизвестного) Автора-Художника [7].

Несмотря на высокоспециализированный характер текстов признанных теоретиков различных направлений и течений постмодернизма [6; 10], интеллектуальная атмосфера, созданная в процессе интерпретации и обсуждения этих текстов, оказывает существенное влияние, как на создателей произведений искусства, так и на публику. И авторы, и публика (слушатели, зрители, читатели) принадлежат к новому поколению субъектов культуры, большинство представителей которого не обладает ни интуитивной, ни сформированной в процессе образования способностью различать в потоке информационных шумов собственно художественную информацию. А потому вполне понятные и легкоусвояемые идеи

«смерти автора» и «равноправия» всех субъектов культуры в качестве создателей культурных текстов ведут к превратному представлению обеих сторон о соотношении «ремесла» и художественной образности в искусстве.

С одной стороны, растет число тех создателей произведений искусства и исполнителей, которые отождествляют профессиональные навыки создания материальных носителей идеального содержания и технику исполнения произведений искусства с выражением художественных смыслов. С другой стороны, концертные, выставочные и театральные залы все чаще заполняются теми, кого пришел «отдохнуть», развлечься, встретиться с друзьями, «на людей посмотреть и себя показать», но вовсе не для того, чтобы извлекать из увиденного и услышанного художественно-смысловое содержание. Существенные изменения окружающего мира и новейшие технологии не сделали сознание нового поколения ни более развитым, ни более свободным от «идолов», известных со времен Бэкона, ни более гибким, ни более способным к самостоятельному мышлению. «Идол собственного мнения», поклонение которому культивируется в современном образовании, делает молодых людей крайне наивными и невежественными в вопросах познания мира, понимания и интерпретации произведений искусства.

Тотальный дилетантизм публики и формальная «мастеровитость» создателей произведений искусства ведут к исчезновению художественности, которую нельзя заменить ни рассказами авторов о своих произведениях, ни готовностью публики воспринимать любой акт самовыражения кого угодно и где угодно в качестве художественного творчества. Авторам-Художникам нельзя забывать, что художественно-образное содержание произведений искусства выражается в художественной форме, которая не нуждается в пояснениях и обладает способностью непосредственно воздействовать на чувства человека, создавая или подавляя импульс к интерпретации содержания. Без материальных носителей и техники исполнения произведения искусства существовать не могут. Но высший уровень владения ремеслом – это создание такого материального носителя, который полностью перевоплотился в художественную форму выражения идеального смыслового содержания и стал «невидим» для всех, кто воспринимает произведение искусства. Любые попытки побудить человека к размышлению над смыслами с помощью актов, жестов или

эпатажных выходов, вызывающих физиологическое отвращение, могут привлечь внимание к общественно значимым проблемам, но не имеют ничего общего с эстетическим отношением вообще и художественным творчеством – в особенности.

Несмотря на то, что любой человек, воспринимающий произведение искусства, является автономным субъектом интерпретации, в процессе которой могут рождаться смыслы, не совпадающие ни с авторским замыслом, ни с господствующими эстетическими представлениями, каждый, кто воспринимает произведение искусства, должен осознавать ограниченность индивидуальных интерпретативных ресурсов и неединственность любого мнения. В конечном счете, фундаментальной основой общения создателей произведений искусства и публики должны быть универсальные нормы социальности, предписывающие всем субъектам культуры подавлять в процессе взаимодействия с другими людьми свои животные инстинкты и уважать в себе самих и в оппонентах социокультурную сущность.

Литература

1. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика // Пер. с фр. Г. К. Косикова. М.: Республика, 1989.
2. Бычков В. В. О духовности в искусстве. // Вопросы философии. 2018. №5. С. 76-87.
3. Бычков В. В. Художественность как сущностный принцип искусства // Вопросы философии. 2015. №3. С. 3-13.
4. Горский В. С. Историко-философское истолкование текста. Киев: Наукова думка, 1981.
5. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? Пер. с фр. и послесл. С. Н. Зенкина. М.: Институт эксперимент. Социологии. СПб.: Алетейя, 1998.
6. Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: Эволюция научного мифа. М.: Intrada, 1998.
7. Каган М. С. Системный подход и гуманитарное знание. Избранные статьи. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991.
8. Пелипенко А. А., Яковенко И. Г. Культура как система. М.: Изд-во «Языки русской культуры», 1998.
9. Радеев А. Е. Спор об эстетическом отношении: история и проблема // Вопросы философии. 2017. №5. С. 35-44.

10. Уваров М. С. Третья природа: размышления о культуре и цивилизации. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2012.

11. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет // Пер. с фр. С. Табачниковой. М.: Магистериум, 1996.

12. Чернякова Н. С. Введение в теорию культуры и ценностей: Научно-методическое пособие. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2012.

Образ иностранца в японском массовом кинематографе

А. С. Московчук

Показан потенциал массового кинематографа для анализа социокультурных и этнических стереотипов, выделены типовые черты образа иностранца в массовом сознании, продемонстрирована этноцентрическая установка японской культуры. Образ иностранца может быть сведен к нескольким архетипам: «проблема», «невидимка», «ребенок».

Ключевые слова: диалог культур, киноведение, образ иностранца, этностереотипы, этноцентризм

The image of foreigner in japan mass cinema

Lyubov S. Moskovchuk

Author shows the potential of mass cinema to analyze socio-cultural and ethnic stereotypes. Typical image features of foreigner in mass perception are indicated. Also the ethnocentric type of Japanese culture is demonstrated. The image of a foreigner can be reduced to several archetypes: “problem”, “invisible”, “child”.

Key words: dialogue of cultures, film studies, the image of foreigner, ethno-stereotypes, ethnocentrism

Сложно переоценить роль кино для современной цивилизации. С одной стороны, кинематограф можно представить, как универсального переводчика: с языка литературы он переводит на язык визуальных образов, с языка классики – на язык современности, с языка одной культуры – на язык другой через экранизацию прецедентных текстов. С другой стороны, кино не только переводчик, но и медиатор, устанавливающий мосты между поколениями (когда крылатые фразы или узнаваемые образы задают общее смысловое поле и позволяют чувствовать общий контекст) и между культурами (когда экранизация знаковых текстов или ремейки создают общее культурное пространство, в котором исчезает разделение на своих и чужих за счет общей рецепции идей). Но помимо перевода и наведения культурных мостов кинофильм,

как зеркало, отражает существующие культурные стереотипы, и анализ фильмов может служить своеобразным тренажером для тех, кто готовится к встрече с новой культурой. Акцент в данном случае лучше ставить на фильмы, рассчитанные на массового зрителя, так как они отражают существующие в обществе или культуре установки и стереотипы, в отличие от авторского кинематографа, который может создавать образ уникальной авторской вселенной.

Культура Японии известна своим настороженным отношением к чужакам-иностранцам, которое нашло отражение в современном кинематографе. Западные фильмы, такие, например, как «Страх и трепет» (реж. А. Корно, 2003), «Трудности перевода» (реж. С. Коппола, 2003), «Девушка рамен» (реж. Р. А. Акерман, 2008), акцентируют внимание на переживаниях западного человека, попавшего в Японию. Япония преподносится как страна-мечта, манящая, таинственная и одновременно пугающая («Страх и трепет»), как страна непонятная и отстраненная, но в то же время удивляющая и впечатляющая («Трудности перевода»), как страна прохладная к чужакам, но способная протянуть им руку помощи («Девушка рамен»), героям не удастся стать в Японии своими, но получив опыт, они покидают страну восходящего солнца, познав самих себя, с противоречивыми, но теплыми воспоминаниями. Во всех названных фильмах затрагивается тема неприятия чужаков японцами, но как эта тема выглядит глазами самих японцев?

Для анализа предлагаются японские фильмы «Мой жених – иностранец» (реж. Кадзуаки Уэ, 2010), «Японский, который не знают японцы» (сериал, реж. Yakumo Saiji, Tamekawa Hiroyuki, Saito Yuki, Kawamura Naoki и др., 2010), «Затопление всего мира кроме Японии» (реж. Минору Кавасаки, 2006).

В фильме «Мой жених – иностранец» рисуется чужаковатый образ жениха-американца, который всегда хоть чуть-чуть, но отстает во всем от своей невесты-японки: он дольше собирается, медленнее ходит, не справляется с домашним хозяйством и на фоне активной японки выглядит в принципе более женственным, чем она, что совпадает со шкалой Хофстеде [1], который определил японскую культуру как очень маскулинную (95 %), поэтому на ее фоне другие страны (например, Америка – 62 %) выглядят даже более феминными, чем они есть на самом деле. Так же в фильме акцентируется внимание на неадекватности восторженности иностранцев япон-

ской культурой и языком и вытекающем из этого желании делать что-то «как настоящий японец»: говорить, писать хокку и т.д. Фильм подтверждает свойственный японцам (как впрочем, и другим культурам и нациям) этноцентризм, показывая, что иностранец априори воспринимается как человек неспособный говорить на японском языке, даже если он этим языком владеет (эпизод, когда американец обращается к прохожему на японском, а японец отвечает, что не говорит по-английски). Стоит заметить, что в уже упоминавшемся фильме «Страх и трепет» знание японского языка стоило главной героине-бельгийке места в престижной фирме. Еще одним примером этноцентризма можно считать эпизод на свадьбе, когда жениха путают с пастором, проводящим церемонию, потому что оба они носят бороду. – то есть представители другой нации «все на одно лицо».

Сериал «Японский, который не знают японцы» описывает будни языковой школы для иностранцев, которые приехали в Японию учиться, работать, жить. Учительница японского каждый день сталкивается со сложными вопросами и ситуациями, в которые попадают ее ученики – китаец, француз-женка, русская, американец и др., и тот факт, что она сама – урожденная японка, не всегда помогает ей легко справиться с возникающими трудностями: например, вопросы учеников о правилах японского языка и значении японских иероглифов заставляют учительницу по-новому взглянуть на свой родной язык и увидеть его трудность. Для иностранца в этом сериале можно указать синоним – «проблема»: иностранцы бесполезны, они мешают, все портят своей некомпетентностью. Из-за некомпетентности они вредят не только своим работодателям, но и самим себе, так как не могут отличить опасное от неопасного (так француз-женка садится играть с якудзой на деньги, русская девушка спорит с управляющим ресторана о тонкостях японского языка, подвергая себя риску увольнения, и т.д.). Иностранцы предстают в целом в образе романтических и наивных, увлекающихся классическими произведениями кино, литературы, музыки (а потому несоответствующими актуальной, настоящей Японии) и отправившихся в Японию за экзотикой: ниндзя, якудза, гейша и др.

Фильм «Затопление всего мира кроме Японии» стоит особняком среди двух остальных, так как относится к жанру пародии и позиционируется как сатира на японскую культуру, поэтому, в первую очередь, в глаза бросается высмеивание

стереотипов японцев о самих себе, как высокомерных, уникальных, совершенных, но, в то же время, боящихся всего чужеродного и поклоняющихся голливудским звездам. Сюжет фильма строится вокруг природной катастрофы, в результате которой весь мир, кроме Японии, оказался на дне мирового океана, и выжившие иностранцы нашли приют в Японии. Бывшие главы уже бывших стран вынуждены носить галстуки с флагами, чтобы их можно было как-то различать. Главная проблема для Японии в сложившейся ситуации – неспособность иностранцев выучить язык и ассимилироваться, при этом не делается различия между американцами, европейцами, азиатами, африканцами: все они – единая опасная масса чужаков.

Общим для анализируемых фильмов будет признание и высмеивание японцами собственного этноцентризма: героиня из «Мой жених – иностранец» борется с предубеждением своей семьи перед ее выбором и когда следом за своей любовью отправляется в Америку сама оказывается в роли иностранца, директор языковой школы из сериала «Японский, которого не знают японцы» говорит, что для иностранца в Японии девизом становится слово «Выжить», и поэтому иностранец нуждается в наставнике и защитнике; фильм «Затопление всего мира кроме Японии» заканчивается тем, что Япония так же, как и все страны, уходит под воду, а значит, в конечном счете, все равны перед лицом истории.

Если обобщить ситуации, в которые попадает иностранец, то можно создать следующий усредненный образ: это человек, который интересовался японской культурой, но в силу разных причин имеющий о Японии романтическое и часто неактуальное представление. Иностранец, даже знающий японский язык, либо остается невидимкой для японца, либо становится проблемой и угрозой, либо воспринимается как ребенок, нуждающийся в поддержке. Тем не менее общий смысл описанных фильмов сводится к идее о том, что любое соприкосновение культур, каким бы сложным оно ни было, в конечном счете является благом для обеих сторон.

Литература

1. Hofstede G. Cultural dimensions [Электронный ресурс] URL: http://www.geert-hofstede.com/hofstede_dimensions.php (Дата обращения: 20.11.2018)

ОПЫТЫ

Преломление античной идеи меритократии и античных принципов воспитания гражданина в политической мысли Российской империи¹

С. В. Слободковский²

В статье предпринята попытка проанализировать возможное влияние античной политической мысли на политическую мысль в Российской империи. Анализируется различное понимание меритократии и политического воспитания в греческой и римской мысли, поскольку понимание меритократии сильно зависит от культурных особенностей общества. Также прослеживается определенная схожесть политических идеи А. С. Шишкова и С. С. Уварова, которые во многом повторяют политическую философию Платона, некоторые его взгляды на меритократию и воспитание человека.

Ключевые слова: Платон, меритократия, античная философия, Уваров А. С., Шишков А. С.

The refraction of the ancient idea of meritocracy and the ancient principles of education of a citizen in the political thought of the Russian Empire

Sergey V. Slobodkovsky

An attempt is made in the article to analyze the potential impact of the ancient political thought upon that in the Russian Empire. Examines understanding of meritocracy and political education in Greek and Roman thought is analyzed, since the understanding of meritocracy differs greatly from cultural characteristics. A certain similarity of A.S. Shishkov's and

¹Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01168, Санкт-Петербургский государственный университет).

² Публикация подготовлена под руководством доктора философских наук профессора Романа Викторовича Светлова и доктора философских наук профессора Игоря Ивановича Евлампиева.

S.S. Uvarov's political ideas is observed, those ideas largely reiterating Plato's political philosophy, his views upon meritocracy and human upbringing.

Keywords: Plato, meritocracy, ancient philosophy, A.S. Uvarov, A.S. Shishkov.

Политическая мысль в Российской империи испытывала множество влияний, в том числе и влияние античной философии. Одной из малоизвестных сейчас политических теорий является концепция меритократии, т. е. представление о том, что власть должна принадлежать «достойным», хорошо образованным людям, так сказать, «лучшим людям». Сама по себе эта идея была очень широко представлена в истории человечества, к ней обращались в самых разных культурах и обществах и в различное время. При этом понимание идеи меритократии не было одинаковым, ее интерпретации зачастую сильно отличаются как друг от друга, так и от того, что мы понимаем под «лучшими людьми» сейчас. Например, в пространстве Китайской политической мысли идея меритократии равным образом представлена как в «конфуцианской школе», так и в «школе легизма», но сам подход и понимание власти «достойных» сильно различаются и в каком-то смысле даже противоположны. Примерно такая же ситуация имела место в античном мире. В полной мере назвать меритократию в древности сугубо политическим учением нельзя. Скорее, она является философско-политическим принципом, направленным на решение проблемы *воспитания* членов общества. Воспитание всегда идет рука об руку с идеей меритократии. Без него невозможно реализация этой формы управления. Власть лучших оказывается возможной не только благодаря определенной системе управления, но и благодаря правильной оценке власти другими членами общества, что невозможно без правильного воспитания.

Было бы неверно говорить об античном мире, как о некоем едином пространстве, в котором развивается идея меритократии. В первую очередь, он делится на мир греческий и римский, для которых характерно разное понимание меритократии. Связанно это с разным пониманием воспитания. Греческая пайдейя по своей сути не имеет очерченного результата, который должен быть достигнут в процессе воспитания. Она скорее направлена на общее развитие способностей и качеств человека. Кроме того, в греческом мире порицание за

деятельность или не деятельность человека в полисе не столь строго выражено, как в Риме, если, конечно, это не связано с преступлением против него. Римская культура в этом смысле непохожа на греческую пайдею. Если древний грек мог позволить себе заниматься собой, римлянину приходилось с трудом отвоевывать собственное пространство. Это отвоеванное пространство касается не только времени, но самой возможности заниматься негосударственной деятельностью, или, по крайней мере, возможности не посвящать себя государству полностью. Об этом, например, пишет Сенека: «Так и поступи, мой Луцилий! Отвоюй себя для себя самого, береги и копи время, которое прежде у тебя отнимали или крали, которое зря проходило. Сам убедись в том, что я пишу правду: часть времени у нас отбирают силой, часть похищают, часть утекает впустую. Но позорнее всех потеря по нашей собственной небрежности» [4, с. 33].

Кроме того, в отличие от греков, римляне понимали воспитание как возделывание. Фактически этот процесс похож на земледелие, в котором есть полное понимание того, как сеять и как ухаживать за посевом, дабы возшло то, что нужно. Сюжет, в котором человек и его жизнь описывается через примеры, взятые из сельского хозяйства, весьма часто встречаются в римской литературе. Его можно встретить у Катона Старшего в его работе «Земледелии», суть этого текста можно понимать в виде тезиса: «римлянин, помни кто ты». Эти же идеи есть и у Горация, Вергилия, Саллюстия, Цицерона. В случае Цицерона этот момент становится особенно показательным. В своих защитных речах он иногда прямо отделяет своих подзащитных от обвинителей при помощи образа земледельца и горожанина. Горожанин, как правило, выступает человеком, нарушающим закон Рима, и как человек, преступающий моральные нормы поведения. В качестве примера можно привести речь «Против Гая Верреса», в которой среди многочисленных преступлений ему вменяется похищение статуи Цереры. «Церера, древнейшая и священнейшая родоначальница всех таинств, совершаемых у всех племен и народов, из храма, где она стояла, Гаем Верресом была похищена» [6, т. 1, с. 98]. Сама идея меритократии в Риме, не мыслима вне контекста служения Риму, а власть «знающих» неизбежно должна быть направлена на благо Рима. Связующей идеей, выражающей такую форму понимания политической жизни, характерную для многих римлян, становится идея «Virtus» (доб-

лесть), к которой стремится каждый член римского общества. Конечно, это несколько идеализированный взгляд на римскую политическую жизнь, но общая доминирующая мысль, что лучший управленец-специалист тот, кто обладает «Virtus», прослеживается в римской культуре.

Именно смещение двух форм воспитания, а именно пайдейи и культуры, ложатся в основу представлений о меритократии в европейской и, в частности, христианской культуре. Античная культура приобретает форму дуализма, в которой Греции отводится роль воспитателя души, а Риму — роль создателя законов и права. В своей работе «Пайдейя» В. Йегер так и говорит, что именно греческая культура становится основой формирования культуры европейцев: «Именно с греческим культурным мышлением Август сочетал призвание римской мировой державы. Без греческой культурной идеи не было бы никакой «античности» как исторического единства и никакого европейского «культурного мира» [1, с. 15].

Это утверждение можно смело экстраполировать и на представление об античной меритократии в Европе и России, в частности. Хотя немаловажную роль играет и влияние христианской культуры в вопросе воспитания человека. Идеи греческой пайдейи не стали во всей полноте основой европейского воспитания, так как в нем отсутствует важный фактор — эллинская «свобода» развития человека. В большей степени европейская культура восприняла римскую модель воспитания как служения государству. Россия в этом плане использовала те же самые принципы, то же сплетение христианской и античной мысли, что формирует свое особое представление о власти «знающих». Например, в трактате хорватского философа Юрия Крижанича «Политика», власть монарха не ставится под сомнение и воспринимается как власть божественная: «Самое первое, самое важное и самое главное из всего остального — это совершенное самовладство. Это — жезл Моисеев, которым царь-государь может творить все необходимые чудеса. При таком строе правления легко могут быть исправлены все ошибки, недостатки и извращения и могут быть введены всякие благие законы. Мы правильно воспримем это благодеяние, если будем во всем покорны царю-государю, как божьему наместнику, и, если государь даст условиям подобающие привилегии» [2, с. 482]. Но при этом, роль философии и философа в государстве является одной из важнейших: «...философские занятия необходимы вообще

всем королям — молодым и старым, неверным и правверным, плохим и хорошим. Ибо философия (или книжная умственная мудрость) создана Богом недаром, а чтобы быть полезной людям. И никому она не может быть так полезна и нужна, как королям» [2, с. 654]. Несмотря на то, что идеи Юрия Крижанича нельзя прямо назвать «русской меритократией», они задают лейтмотив, присущий более поздним русским авторам: идея соединения христианской веры и христианского знания с царской властью, вокруг которой и должно выстраиваться служение отчеству. Мысль, что вера и царская власть есть два столпа, на которых стоит русское государство, станет неотъемлемой частью отечественной политической мысли.

Нельзя сказать, что русская мысль о меритократии целиком заимствована из античной культуры. Но схожесть хода мысли между русскими и античными мыслителями невозможно не уловить. В качестве примера, рассуждение о меритократии в России, мы обратимся к двум авторам, которые не часто становятся предметом интереса историков и философов. Мы имеем в виду А. С. Шишкова и С. С. Уварова. Оба являлись министрами народного просвещения в России в XIX в. Шишков А. С. занимал эту должность в 1824-1828 гг., что приходилось на конец правления императора Александра I и начало правления Николая I. Свои политические взгляды Шишков изложил в своем знаменитом труде «Рассуждение о любви к отечеству», которое было прочитано в 1812 г. в одном из публичных собраний, которые назвались «Беседы любителей русского слова».

Само по себе это рассуждение Шишкова не претендует на изложение политической системы и способов ее достижения, но все-таки заметно, что его политический идеал тяготеет к традиционализму. При этом влияние античной культуры на политические идеалы Шишкова, не заметить невозможно, поскольку его работа фактически направлена на идеализацию античных примеров служения отечеству и на поиск им аналогий в русской истории. В частности, он рассматривает образ Фемистокла, как пример благородного человека, который несмотря на всю несправедливость, которой он подвергся на своей родине и будучи уже на службе персидского царя Ксеркса, отказался идти войной на свой родной полис. Данный пример, по мысли Шишкова должен стать примером для любого человека, он пишет так: «Так мыслил Фемистокл в отда-

ленные времена, так же и ныне мыслит всякая благородная душа» [7, с. 27]. Именно через образ Фемистокла, Шишков смотрит на отца Михаила Федоровича Романова: «Феодор Никитич Романов, наш Фемистокл, нареченный потом Филаретом, муж благодетельный и кроткий <...>» [7, с. 27]. Сравнение Федора Никитича Романова с Фемистоклом основывается на выстраивании аналогий между теми злоключениями, которые тем и другим были пережиты именно из-за любви к отечеству. В частности, имеется в виду, арест Федора Никитича в 1611 г. и пребывание в Польском плену до 1619 г., в период правления короля Сигизмунда III. Шишков пишет об этом так: «По десятилетнем страдании возвращается он в любезное Отечество свое, в Россию, за которую претерпел столько мучений <...>» [7, с. 27].

В качестве примера твердости духа на военном поприще выступает соотношение Эпаминонда и В.В. Голицына. Оба проявили своеволие на стези служения отечеству и оба сделали это исходя из понимания блага государства. Но если Эпаминонд не выполнил приказ народного собрания Фив в вопросе передачи войска другому полководцу, то Голицын не выполняет приказ царя: «...осажденные поражают сильно, осаждающие во множестве падают. Петр, видя сие, повелевает Голицыну отступить. Голицын не отступает и берет Шлисельбург. Вот наш Эпаминонд» [7, с. 29]. Ещё один пример соотношения античного и русского служения, становится сравнение Марка Атилия Регула и патриарха Гермогена: оба они приняли смерть во имя отечества. Подобно тому, как Регул принял смерть от Карфагенян во имя блага Рима, так и Гермоген принял смерть во имя России во время Польского нашествия. «Они изнуряют его голодом, томят жаждою; но ни тяжкие цепи, ни густой мрак, ни страшное мучение алча, ни жестокая тоска иссыхающей гортани не могут победить в нем твердости духа, не могут преклонить его к согласию на поражение своего Отечества» [7, с. 32].

Каждый из приведенных примеров, призван показать проявление духа и сконцентрировать внимание на двух столпах, на которых, по мнению Шишкова, строится государство. Первым из них является вера, «святая православная вера, сей единственный человеческого благополучия источник, из которого народоправитель почерпает мудрость, закон, силу, судья – правду, полководец – мужество, земледелец – трудолюбие, воин – храбрость и бесстрашие» [7, с. 39]. Примеры из русской

истории, которые так схожи с античными образцами, по мнению Шишкова, максимально полно показывают роль и важность веры в воспитании. В рамках именно веры, на передней план выходит фигура монарха, как сердце своего отчества: «Итак, когда государство или народ желает благоденствовать, то первое попечение его долженствует быть о воспитании юных чад своих в страхе Господнем, в напоении сердец их любовью к Государю, к сему поставленному от Бога отцу и главе народной» [7, с. 42]. При этом вопрос о правомерности самодержавной власти правителя не рассматривается.

Вторым столпом политической идеи Шишкова становится язык. Именно в рассуждении о языке и его роли, как для государства, так и для воспитания человека, проявляется его традиционализм. Он полагает, что воспитание человека в пространстве чужого языка неизбежно приведет к потере народной гордости и вреду для государства: «...когда станут увеселять нас чужие обычаи, чужие обряды, чужой язык, чужие игры, обворожая и прельщая воображение наше правдивую русскою пословицею: там хорошо, где нас нет, и то хорошо, что не носит на себе отечественного имени; тогда при всех наших правилах, при всех добрых расположениях и намерениях будет в душу и в образ мыслей наших нечувствительно вкрадываться предпочтение к другим и, следовательно, уничижение к самим себе» [7, с. 42]. Именно первостепенная оценка значения языка является ключевой особенностью политических взглядов Шишкова. Будучи на посту министра народного просвещения, он считал, что обучение должно проходить на русском языке. Такой подход неизбежно ставит вопрос о том, кто может обучать, т. е. об учителе. Например, в том же «Рассуждении о любви к отчеству» он проговаривает мысль, которая очень схожа с идеей Сократа из диалогов Платона и идеей Катона старшего по вопросу иностранного учителя. Шишков пишет: «он научит меня математике, механике, физике, но и самый честный из них и благонамеренный не научит меня знать землю мою и любить народ мой; ибо он сам сего не знает, не имеет нужных для меня чувствований и не может их иметь: у него своя мать, свое гнездо, свое отечество» [7, с. 42].

Платоновский Сократ рассуждал схожим образом в вопросе о софистических учителях. Именно вопрос воспитания и научения быть гражданином, является одной из самых главных проблем, который затрагивает Сократ в тех фраг-

ментах диалогов Платона, где речь идет о меритократии. Платон не затрагивает вопрос важности родного языка, как важнейшего фактора воспитания, как это делает Шишков, но сам ход мысли, что человек другой культуры не может воспитать достойного гражданина, присутствует у Платона. Этот же вопрос об иностранных учителях в рамках римской мысли затрагивает Катон старший. Уже ко II в. до н.э. Рим стал площадкой, на которой появлялись самые различные эллинистические учителя и учения. Влияние, которое они оказывали на римское общество, было огромным. Стремление писать на греческом языке, подражание эллинскому образу жизни наносили сильный удар по римскому обществу. Знаменитое посольство 155 г. до н.э., ярко подтверждает это. Удаление философов из Рима происходит как раз после речи Карнеада о несправедливости римских законов, что поставило политические взаимоотношения в Риме если не под угрозу, то под вопрос. В связи с этим критика Катонем всего греческого, в большей степени направлена на критику римлян, безмерно увлекающихся культурой Эллады, что влечет за собой опасность для государства. Если учитывать свидетельства Плутарха о событиях Афинского посольства и популярности Карнеада, то действия Катона более чем понятны. Естественно, мысль Шихкова не является прямой заимствованной мыслью из античной культуры, но она обладает целым рядом схожих черт, которые роднят ее с идеями древних мыслителей.

Идеи Сергея Семеновича Уварова в вопросе политического воспитания и развития Российского государства, схожи с представлениями Шихкова. Как и последний, Уваров также был министром народного просвещения, но занимал этот пост с 1833 г. по 1849 г. В отличие от Шихкова, Уваров более подробно описывает вопрос воспитания будущего поколения и его роль в управлении государством. Так же нужно отметить, что если ход мысли и общий тон работы Шихкова только намекает на античное влияние, то политические взгляды Уварова прямо пересекаются с идеями Платона. Основными источниками политических взглядов Уварова являются работы «Общий взгляд на формирование словесности», «О преподавании истории относительно к народному воспитанию» (эта работа была написана, когда Уваров был в должности попечителя Санкт-Петербургского учебного округа) и уже упомянутое выше сочинение «О некоторых общих началах, могущих служить руководством при управлении министерством народно-

го просвещения», в которой была сформулирована знаменитая «Уваровская триада».

Рассуждение о воспитании и обучении человека в рамках идеи меритократии, встречаются в платоновском корпусе достаточно часто, максимально широко эти мысли выражены в таких диалогах как: «Государство», «Политик», «Критон», «Менон» и др. Если постараться вычленить конкретное описание «специалиста», «знающего человека» Платона, то можно понять, что это человек с философской душой, способный к обучению и обладающий добродетелью, что видно из диалога «Менон», посвященного добродетели. Воспитание таких людей в книге «Государство» описывается как совместное и строго контролируемое, эти люди избавлены от финансовых тягот, через полное исключение их из финансовых отношений. «Знающие» не различаются по полу, но выполняют свои обязанности согласно своей природе. Сама идея государства, формулируется платоновским Сократом в контексте исследования справедливости. В первых двух книгах «Государства» он выявляет, что есть справедливость. Он приходит к выводу, что исследовать справедливость проще на примере государства, так как справедливость государства больше справедливости одного человека, и в основе государства должна лежать справедливость. Исходя из этого происходит строгое разделение обязанностей между гражданами. Устраняется богатство, бедность, формируются жесткие рамки сословий, дабы не обладающие знанием о справедливом управлении не привели государство к краху. С этой целью сословия максимально замыкаются, но в них присутствуют механизмы перемещения людей из одного сословия в другое. В результате такое государство становится единым целым. Но сама по себе такая структура даже в теории не жизнеспособна без некоего руководящего принципа или парадигмы, да и сам Платон главной целью имеет построение идеального государства. Его главным принципом является благо, в соответствии с которым, происходит все в государстве. Как указано в диалоге «Политик», идеальный правитель *выращивает* людей, *воспитывает* их, поскольку он владеет искусством управлять другими [3, т. 4, с. 14-15]. Делает он это с целью уподобить движение их души движению космоса, заданному Демиургом. Благодаря этому душа способна разворачиваться к идее блага, заложенной в космосе. Такое понимание окружающего мира, в представлении Платона, позволит создать наилучшее государ-

ство, которое защищено от распада. Те немногие, кто управляет этим государством, направляют свои главные усилия на освобождение человека от заблуждений, ради должного понимания себя в мире и космосе.

Воспитание стражей, которые являются опорой и основой государства, является общим делом. «Если путям хорошего обучения станут умеренными людьми, они и сами и законов без труда разберутся в этом, а также в идеальном и во всем том, что мы сейчас опускаем, например подыскание себе жены и брак, а также деторождение. Ведь все это надо согласовать с поговоркой: «У друзей все общее» [3, т. 3, с. 193]. Раскрытие этой идеи общего воспитания посвящен диалог «Критон». В процессе рассуждения о судьбе детей Сократа, Критон упрекает самого Сократ в том, что если он примет смерть, то оставит своих детей без воспитателя. На это Сократ замечает, что о его детях позаботятся его друзья: «Или ты думаешь, что твои близкие будут о них заботиться, если ты переселишься в Фессалию, в если переселишься в Аид, то не будут? Надо полагать, что будут, если они только на что-нибудь годятся, твои так называемы близкие» [3, т. 1, с. 110]. Перед нами в данном случае проявляется тема античного понимания дружбы. Друзья — это те, у кого есть нечто общее. Это не значит, что дети Сократа или его семья становятся общими, но скорее, что забота о них и их воспитание является важной частью дружбы. На наш взгляд в государстве, в моменте описания воспитания детей, присутствует тот же мотив дружбы. Те, кто станут «лучшими людьми», «знающими», или специалистами, могут быть воспитаны совместно и это воспитание исходит из идеи блага, которая и есть центральная политическая идея государства. Меритократия Платона, выражает его взгляд на культуру греческого мира, поскольку власть «лучших людей» в государстве Платона, это власть друзей, объединенных общей идеей.

В этом смысле подлог, которые осуществляют руководители государства, с целью предотвращения появления потомства от менее достойных стражей, невозможен без принятия идеи блага как руководящего принципа. Воспитанные правильным мифом, стражи имеют представление об идее блага, поэтому не захватят власть или не совершат что-то противоправное для государства. Представители «третьего сословия», по сути, «слабые души», не выделяются ни моральными, ни другими качествами и это не говорит о их ничтожности, но

говорит об их роли в государстве. Как и стражи, они тоже правильно воспитаны и понимают, и принимают свою роль. Воспитание и ознакомление с истинной, как при помощи правильного мифа, так и другим способом, в той мере, в которой воспринимающий в соответствии со своими природными задатками способен познать эту истину, краеугольный камень платоновской меритократии. Без этого невозможно осуществлять правления в идеальном государстве. Вера в возможность такого управления, с оглядкой на космологическое устройство, является тем, что требуется принять (см. десятую книгу диалога «Государство»). На это есть прямое указание Платона: «Таким-то образом, Главкон, сказание это спаслось, а не погибло. Оно и нас спасет, если и мы поверим ему» [3, т.3, с. 420].

Очертив представление Платона о государстве и выделив главные элементы существования государства, обратим внимание на взгляды Уварова, сформулированные в его «триаде». Самодержавие в первую очередь не столько сакрально, сколько необходимо для существования страны: «Самодержавие представляет главное условие политического существования России в настоящем её виде. <...> Эту истину чувствует неисчислимое большинство между русскими; они чувствуют оную в полной мере, хоть и поставлены между собою на разных степенях и различествуют в просвещении и образе мыслей, и в отношении к правительству» [5, с. 135]. Мы видим провозглашение принципа государства, править которым должен самодержец, или, как говорит сам Уваров, «мудрый и добрый царь», правление которого принимает русский народ. Цель его правления – удержать государство от потрясений. «Но если Отечеству нашему — как нам, русским и сомневаться в том нельзя - охраняемому промыслом, даровавшим нам в лице великодушного, просвещенного монарха залог невредимой силы государства, должно устоять против порывов бури, ежеминутно нам грозящей, то образование настоящего и будущих поколений в соединенном духе Православия, Самодержавия и Народности составляет несомненно одну из лучших надежд и главнейших потребностей времени <...>» [5, с. 107]. Здесь видим определенное сходство в аргументации, обосновывающей право правителя: как и философ в диалоге Платона, так и царь в сочинениях Уварова опирается на принцип, данный ему свыше. Если для философа это благо, в соответствии с которым устроен космос, то для царя – это божий промысел, ко-

торый как в одном, так и в другом случае, остальные члены государства признают за главный принцип, за важнейший элемент истинного устройства целого – государства. Народность есть связующая нить между самодержцем и народом, потому что именно народ, по Уварову, обеспечивает могущество Трона и Церкви.

Эти взгляды являются консерватизмом, цель которого не остановить развитие, а закрепить уже сложившийся порядок, способный защитить государство от влияния извне. Это влияние, возможно из лучших побуждений, будет сулить перемены, но, не зная русской особенности, принесет только потрясения. Вот как говорит об этом Уваров: «Время, обстоятельства, любовь к Отечеству, преданность Монарху — все должно нас уверить в том, что пора нам, особенно касательно народного воспитания, обратится к духу монархических учреждений и в них искать той силы, того единства, той прочности, коих мы слишком часто думали открыть в мечтательных призраках, равно для нас чуждых и бесполезных, следуя коим нетрудно было бы, наконец, утратить все остатки народности, не достигнув мнимой цели европейского образования» [5, с. 106].

Затрагивая вопрос «народного воспитания», которое должно формировать правильное отношение человека к государству, следует обратиться к работе Уварова «О преподавании Истории относительно к народному воспитанию». В ней расписан объем преподавания истории и ее роль. Уваров считает, что в народных училищах следует преподавать только историю России и Святую Историю: «В народных училищах, в которых образуется поселянин, ремесленник, купец, следует преподавать только одно необходимое – закон Божий и историю России» [5, с. 365]. Тут проявляется интересный момент распределения граждан по социальной лестнице, как в Платоновском государстве: «Если обучавшийся в народном училище рожден не обыкновенным человеком, то сие уже откроет ему путь дальше». Дальше идут гимназии, в которых преподается начальный курс всеобщий истории: «В гимназиях <...> образуется не трудолюбивый поселянин или искусный ремесленник, но юноша долженствующий со временем произносить приговоры, касательно имущества сограждан, или вести их по пути воинской славы или творениями своими восхищать и образовывать их сердца» [5, с. 367]. Мы видим возможность социальной иерархии, но само движение по социальной лестнице

возможно только при должном понимании народного воспитания, подобно как в платоновском государстве ремесленник может перейти в сословие стражей, если его природные способности позволяют ему созерцать идею блага. Наконец, в университетах, считает Уваров, необходимо преподавать окончательный курс всеобщий истории, при изучение которого следует обращаться к философии как к способу осмысления духа эпох: «История на таком основании преподаваемая, образует граждан, умеющих чтить обязанности и права своих судей, знающий цену правосудию, воинов, умирающих за отечество, опытных вельмож, добрых и твердых царей». В такой постановке вопроса преподавание истории становится делом государственным.

Обратим внимание на схожесть аргументов Уварова с аргументами Платона. У Платона переход из сословия в сословие происходит, если человек становится сопричастен идее Блага. Уваров, конечно, не знает идеи блага в платоновском смысле, но его представление о том, что история способна, наподобие платоновского мифа, быть основой и проводником истинного понимания самодержавия, как единственно возможной формы существования России, прослеживается с очевидностью. В завершение разговора об истории отметим, что Уваров важнейшее значение придает изучению древней истории «поскольку в ней мы обретаем начало и конец», в то время как в современной «первая часть нам известна, последствия сокрыты будущим».

Третий пункт уваровской триады — Православие, и здесь меньше оснований говорить о сходстве идей Уварова с идеями Платона. Для Уварова православие носит не столько церковно-религиозный характер, сколько характер социальной скрепы: «Посреди всеобщего падения религиозных и гражданских учреждений в Европе, не взирая на повсеместное распространение разрушительных начал, Россия доселе сохранила теплую веру к некоторым религиозным, моральным и политическим понятиям, ей исключительно принадлежащим» [5, с. 103]. Это совсем иное, чем разговор о богах или Боге в политическом контексте платоновской философии, где он несет смысл истинного понимания устройства космоса.

Отметим, что Уваров, конечно же, не ставил перед собой цели создания античного государства на месте Российской Империи. Его оценка античной культуры изложена в работе «Общий взгляд на философию словесности», в которой он де-

лит историю на древнюю, т. е. античную, и христианскую. Связующей нитью между миром христианским и античным является эпоха, смысл которой задается философией Платона и его ближайших христианских наследников: «Эти два мира связаны между собою чудесною и поразительною эпохой перехода, которую можно назвать эпохой платонической — не по имени самого Платона, никогда не проникавшего так далеко, но по эклектизму Александрийской школы, принявшей название этого философа и опередившего его учение» [5, с. 360]. Из этого отрывка может показаться, что Уваров не очень высоко оценивает Платона, но в этой же работе мы встречаем следующее рассуждение: «Платон на заре христианства осиявался немногими ранними лучами без сомнения ему не понятными и темно отразившимися в его философии» [5, с. 352]. Само собой здесь приводится христианская трактовка Платона как скрытого даже для себя самого христианина: «Платон прозревал будущность нравственного и религиозного мира как будто во сне; но каким странным символизмом облекла этот луч аттическая пчела! Чтобы дать себе отчет в возвышенных вдохновениях Федона, должно прибегнуть к предвидению нового мира» [5, с. 354]. Из этих примеров мы можем сделать вывод, что Платон как философ выделяется Уваровом как одна из виднейших фигур античного мира. Также достаточно высоко оценивает Уваров и его философию, трактуемую в христианском ключе.

Подводя итоги, можно сказать, что влияние античной культуры на русскую политическую мысль очевидно. Достаточно ясна схожесть взглядов Платона и Уварова на устройство государства, его правителя и способы воспитания граждан. В случае Шишкова влияние античной политической мысли менее заметно, но нельзя сказать, что оно отсутствует. Мысли Шишкова в вопросе защиты родного языка и культуры, во многом схожи с мыслями Катона старшего.

Мы не преследовали цели доказать прямое заимствование античных политических идей русскими государственными деятелями, но попытались отыскать параллели и пересечения в политических концепциях, что открывает перспективу дальнейшего исследования, как собственно русской политической мысли, так и влияния на нее идей античного мира.

Литература

1. Вернер Й. Пайдейя. Воспитание античного грека. В 2 т. М.: Изд-во «Греко-латинский кабинет», 1997.
2. Крижанич Ю. Политика. М.: Наука, 1965.
3. Платон. Собр. соч. В 4 т. М.: Мысль, 1990-1994.
4. Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию. Трагедии. М.: Художественная литература, 1986.
5. Уваров С. С. Государственные основы. М.: Институт русской цивилизации, 2014.
6. Цицерон М. Т. Речи в 2 т. М.: Изд-во Академии наук, 1962.
7. Шишков А. С. Огонь любви к отечеству. М.: Институт русской цивилизации, 2011.

Мужской и женский стиль презентаций в формате TED³

Д. И. Тураева

Целью данной работы является рассмотрение гендерных различий и связанных с ними стереотипов. Было проанализировано их влияние не только на процесс коммуникации между мужчинами и женщинами, но и на особенности публичных выступлений. В качестве базы для анализа были отобраны презентации TED, которые позволили выделить мужской и женский стиль выступлений.

Ключевые слова: гендерные различия, мужественность, женственность, социальные стереотипы, выступления в стиле TED.

Masculine and feminine style of TED talks performance

Dalila I. Turaeva

Purpose of present article encloses the examination of gender distinctions between men and women and related to these distinctions stereotypes. Not only had its influence on the communicational process been analyzed but also its influence on the public performances. As a base for the analysis was selected some TED talks performances, which allowed highlighting masculine and feminine way of public performances as TED talks.

Key words: gender distinctions, masculinity, femininity, social stereotypes, TED talks.

Вопрос о гендерных различиях между мужчиной и женщиной изучается в работах многих ученых. Гендерные различия проявляются не только в межличностной коммуникации, но и в социальных взаимодействиях. Понимание особенностей мужественности и женственности, которые продиктованы не только естественными биологическими различиями, но и культурой, поможет облегчить процесс коммуникации между ними. Можно отметить, что «основная тенденция, затраги-

³ Публикация подготовлена под руководством кандидата философских наук Любови Сергеевны Московчук.

вающая многие стороны развития современной информационной цивилизации, связана с диалогической переориентацией на восприятие женского начала в качестве действенного, системосоздающего, самостоятельного» [6, с. 118], однако часто к объективной оценке гендерных различий прибавляется субъективное восприятие мужчин и женщин самих исследователей.

В своей статье «Лихие доценты и милые дамы» М. С. Уваров отмечает, что, несмотря на большой интерес к гендерной проблематике, «проблемы вузовской педагогики совсем не часто становятся предметом серьезного анализа с точки зрения отношения в ней мужского и женского начал» [6, с. 116]. Академическая среда в целом воспринимается как воплощение рационального и мужского, однако на данный момент проводится большое количество исследований, которые показывают гендерные особенности речевого поведения. Английские ученые Р. И. М. Дунбар, Н. Д. С. Дункан и А. Марриот занялись этим вопросом, и выяснили, что и мужчины, и женщины большую часть времени уделяли обсуждению социально значимых тем: личному опыту, общественной деятельности. Различия между мужчинами и женщинами наблюдаются при упоминании политики, работы. Женщины уделяют гораздо меньше времени и внимания этим темам, но они с удовольствием обсуждают личный опыт и общественную деятельность. Мужчины же больше предпочитают говорить о себе [5, с. 4]. Можно предположить, что ученые, делая презентации и выступая с докладами, так же могут демонстрировать гендерные коммуникативные особенности.

Развитие компьютерных технологий, многократное увеличение информационного потока, распространение визуальной культуры поставило перед многими исследователями необходимость популяризации научного знания. Задачи популяризации науки – не только объяснить смысл исследований и ознакомить с результатами широкую аудиторию, но и в том, чтобы привлечь в науку молодое поколение. Такую возможность дает проект TED, созданный в 1984 году. Аббревиатура TED расшифровывается как: Technology, Entertainment, Design. TED основан фондом Sapling Foundation. В рамках проекта читаются вдохновляющие и образовательные лекции – TED talks. С 2001 года главная идея выступлений на TED следующая – «Идеи, достойные распространения» («Ideas worth spreading»).

Развитие проекта привело к формированию абсолютно уникального стиля подачи материала, о котором хорошо рассказано в книге Кармина Галло «Презентации в стиле TED. 9 приёмов лучших в мире выступлений» [2].

В соответствии с ключевыми принципами книга разделена на три части:

- эмоциональность;
- новизна;
- незабываемость.

Первое требование, которому должна отвечать презентация – эмоциональность. Примером эмоциональности, а точнее эмоционального отклика от аудитории, могут служить презентации Стива Джобса. Человек на сцене в неброской одежде, без каких-либо фокусов, не только приковывает к себе взгляды всего зала, но и влечёт за собой умы и сердца.

Следующая составляющая успешной презентации – это новизна. По словам тренд-менеджера YouTube – Кевина Аллока, ежеминутно на YouTube выгружается порядка 48 часов видео, и единственный способ выделиться и набрать просмотров – это оригинальный видеоролик [2, с. 4].

Выступление должно быть незабываемым. Для этого можно говорить об известных вещах, раскрывая их неизвестные прежде стороны. Самое главное – любить то, о чем Вы говорите и верить в свои слова.

Унифицированный формат TED-презентаций позволяет проверить, проявляются ли гендерные особенности в коммуникации мужчин и женщин. Для изучения гендерных различий между мужчинами и женщинами были просмотрены 6 лекций TEDtalks (3 мужских и 3 женских выступления), и в ходе их анализа были выявлены некоторые закономерности, которые, несомненно, нуждаются в дальнейшей проверке, но уже сейчас могут задать перспективы исследования. Эти выступления объединяет большое число просмотров и схожая тематика, связанная с изучением природы и психологии человека.

Первое женское выступление называется «15 способов улучшить себя» («Hello, I am awesome») [9] и представлено оно Ташей Эврих, чья профессия консультанта помогает лидерам и руководителям становиться лучше.

Краткое содержание выступления, которое призывает лидеров объективно оценивать свои способности и не останав-

ливаться в саморазвитии, можно резюмировать в нескольких пунктах:

1. Смотрите на объективные мерилa успеха.

2. Найдите кого-то, кто может оценить со стороны, найди то, над чем нужно поработать.

3. Ежедневная практика. Совершенство – не врожденное качество. Нет ежедневной практики – нет совершенства.

Среди особенностей в подаче материала, которые обращают на себя внимание, можно назвать эмоциональность и бурную жестикуляцию. Спикер использует открытые жесты, например, Таша Эврих показывает свои ладони, живую мимику, много шутит, демонстрируя свое тонкое чувство юмора. У выступления есть и структурные особенности: очень долгое предисловие, начало речи с $\frac{1}{4}$ выступления. Если длительность выступления составляла 14 минут, то вступление (контакт со зрителями без раскрытия темы) составил около 3 минут.

Второе женское выступление называется «Хватит бояться лишнего веса». Свой рассказ о фэтфобии – необоснованной предвзятости к полным людям, начинает Келли Джин Дринкуотер [3]. Главная мысль спикера заключается в том, что «настоящий слон в посудной лавке – это и есть фэтфобия». К внешним характеристикам выступления можно отнести некоторое вступление, около $\frac{1}{6}$ от самого выступления, а также юмор, волнение, прерывистое дыхание, беспокойный, почти срывающийся голос и активное передвижение по сцене. Спикер много улыбается, будто ищет поддержки у зала.

Следующим было просмотрено женское выступление Софи Скотт, она рассказывала о том, почему мы смеемся [4]. По словам спикера, основной причиной нашего смеха является то, что мы хотим, чтобы окружающие знали, что вы их любите. К специфическим особенностям настоящего смеха относится то, что естественным смех всегда немного выше по тону. Поведение Софи Скотт отличается оживленностью, немного нервным голосом, размашистыми жестами, увлечённостью, очень быстрым темпом речи и яркой мимикой (возможно, это не зависит от характера спикера, а продиктовано темой выступления).

Также были проанализированы три мужских выступления.

Первое мужское выступление принадлежит Анджану Чаттери. Тема его выступления – «Как ваш мозг узнаёт красоту» [8]. Он рассказал о том, что

красота – это определенное сочетание линий, цвета и формы, а привлекательность – это красота смешанных рас.

Восприятие красоты лица складывается из нескольких составляющих: симметрии, как показателя здоровья, и влияния гормонов.

Женская красота формируется под влиянием эстрогена, который обеспечивает фертильность, юность (красоту) и зрелость (готовность воспроизводить потомство). Выработка эстрогена во внешности женщины отражается в виде больших глаз, пухлых губ.

Мужская привлекательность формируется под влиянием тестостерона, отражаясь на внешности в виде тяжелых бровных дуг, массивного подбородка и большой мышечной массой.

По словам Анджана Чаттери, мозг реагирует на красоту, даже если мы не заостряем на ней внимание. Однако под влиянием СМИ, красота превращается в стереотип. Инновации меняют саму суть того, что значит быть красивым.

К внешним составляющим выступления следует отнести сдержанность выступающего, вдумчивый спокойный взгляд, размерный темп речи и неброские цвета в одежде. Как только спикер появился перед аудиторией, он сразу же приступил к теме своего выступления.

Было просмотрено выступление «Как человек стал править миром», которое представил Юваль Ной Харари [7]. Суть его выступления в том, что человек творит субъективную или необъективную реальность, в отличие от животных. Люди не только описывают реальность, но и формируют ее словами. Именно люди стали управлять миром, потому что они легко приспосабливаются к обстоятельствам, в отличие, например от пчел, что не могут в одночасье приспособиться к обстоятельствам.

Юваль Ной Харари во время своего выступления крайне мало передвигался по сцене, но ярко жестикулировал. У него был серьезный и сосредоточенный взгляд. Он изучал свою аудиторию, уверенно доказывая ей свою точку зрения на те, или вопросы. Что касается внешнего вида спикера – одет он был в довольно сдержанных цветах.

Третьим мужским выступлением был рассказ психолога Адама Альтера о том, что смартфоны делают нас несчастными [1]. По мнению Адама Альтера, люди слишком много времени проводят не только в социальных сетях, но и просто держа смартфон рядом с собой. По его наблюдениям, человек на хо-

рошие и полезные программы тратит примерно 9 минут в день, а на плохие – 27 минут. Психолог предложил использовать телефон как фотоаппарат, плеер, но не делать из него постоянного спутника своей жизни.

К ярким характеристикам выступления спикера можно отнести уверенность во взгляде и в походке, и увлеченность темой доклада. Адам Альтер, также, как и Юваль Ной Харари, и Анджан Чаттери приступил к теме своей речи без какого-либо вступления. Также была отмечена по большей части односторонняя ручная жестикация, и подвижность верхней части тела. Взаимодействие с аудиторией осуществлялось, в основном, посредством взгляда.

Подведем итоги и суммируем выводы на основании проанализированного материала. Женщины выбирают более лично ориентированные темы, в отличие от мужчин, которые тяготеют к наукообразности. Жесты у женщин более размашистые. Они больше перемещаются по сцене и ярче одеваются. У выступающих женщин в двух из трёх случаев голос нервный, почти срывается. Женщины больше улыбаются. Отношение к аудитории открытое, как к своим друзьям, в то время как мужчины настроены убеждать. Они меньше передвигаются по сцене, и в основном, у мужчин задействована верхняя часть туловища. Один из трёх спикеров вовсе не передвигался по сцене. Одежда спокойных тонов. Все свои эмоции передают во взгляде.

Женские презентации отличались большим количеством слайдов. Слайды демонстрировали личную жизнь женщин, в то время как мужские презентации отличались научностью и точностью, а в одном из трёх выступлений слайдов представлено не было. Взаимодействие с залом происходило только посредством вербальной коммуникации. Однако в презентации лучше использовать больше иллюстраций, так как мозг через пару дней вспомнит около 65% информации, представленной в виде изображений, в отличие от информации, представленной в виде текста [2, с. 9].

Истории, основанные на личном опыте более успешны, так как именно повествование о себе способствует установлению теплой, дружественной атмосферы. Вот почему так важно расположить к себе слушателя перед тем, как делиться своими знаниями. В женских выступлениях просматривалось желание единения с аудиторией путём повествования о себе.

Немаловажными остаются жесты; у мужчин и женщин жестикаляция различается. Более широкие и открытые жесты используются в определенные моменты, для выделения ключевых моментов. Позы женщин и мужчин тоже отличаются. Мужчины стоят более фундаментально, в то время как женщины, может быть неосознанно, стремятся занять более «красивую, удачную» позу.

Литература

1. Альтер А. Смартфоны делают нас несчастными URL: https://www.ted.com/talks/adam_alter_why_our_screens_make_us_less_happy?language=ru (Дата обращения: 26.11.18).
2. Галло К. Презентации в стиле TED. 9 приёмов лучших в мире выступлений. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=431273&p=6> (Дата обращения: 26.11.18).
3. Дринкуотер К. Д. Хватит бояться лишнего веса. URL: https://www.ted.com/talks/kelli_jean_drinkwater_enough_with_the_fear_of_fat?language=ru (Дата обращения: 26.11.18).
4. Скотт С. Почему мы смеемся. URL: https://www.ted.com/talks/sophie_scott_why_we_laugh?language=ru (Дата обращения: 26.11.18).
5. Тамбиева К.Т. Гендерный аспект мужской и женской разговорной речи. URL: https://www.pglu.ru/upload/iblock/e8c/uch_2009_v_00047.pdf (Дата обращения: 26.11.18).
6. Уваров М.С. Лихие доценты и милые дамы // Мужское и женское в культуре. СПб., 2005. С. 116-120.
7. Харари Ю. Н. Как человек стал править миром. URL: https://www.ted.com/talks/yuval_noah_harari_what_explains_the_rise_of_humans?language=ru2. (Дата обращения: 26.11.18).
8. Чаттери А. Как ваш мозг узнаёт красоту. URL: https://www.ted.com/talks/anjan_chatterjee_how_your_brain_decides_what_is_beautiful?language=ru (Дата обращения: 26.11.18).
9. Эврих Т. 15 способов стать лучше. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=FkenzXZXJmY> (Дата обращения: 26.11.18).

Гендерные конфликты в индустрии компьютерных игр⁴

Родзевич Д. Н.

Целью данной статьи является рассмотрение конфликтов гендерного типа в среде компьютерных игр. Для поиска информации были задействованы такие ресурсы, как сайт BBC News, CoSSA и YouTube-канал «SonnyK». Показано, что гендерные стереотипы не только сохраняют свою устойчивость в традиционных сферах культуры, но и переносятся на новые и новейшие системы коммуникации.

Ключевые слова: геймер, гендерные стереотипы, компьютерные игры, сексизм, стримерство, субкультура геймеров, феминизм

Gender conflicts in the computer game's industry

Daniil N. Rodzevich

The purpose of this article is to consider gender conflicts in the computer games area. For the information search I used such resources as BBC News, CoSSA and «SonnyK» YouTube channel. It is shown that gender stereotypes not only retain their stability in the traditional spheres of culture, but also have been transferring to new and the newest communication systems.

Key words: gamer, gender stereotypes, computer games, sexism, streaming, gamers subculture, feminism

Основу человеческой природы составляет социальное взаимодействие, которое невозможно без конфликтных ситуаций. С момента появления человека конфликты сопровождали людскую жизнь: из-за добычи, из-за территории, из-за статуса, из-за принадлежности к племени и т. д. История мировой культуры дарит нам многочисленные описания различных противостояний, демонстрируя, что в основе любого взаимодействия и развития лежит конфликтная ситуация. По замечанию М. С. Уварова, бинарные оппозиции (различного

⁴ Публикация подготовлена под руководством кандидата философских наук Любовь Сергеевны Московчук.

рода противоречия, парадоксы, антиномии и др.) выступают альфой и омегой человеческого мышления и европейской культуры [3]. Одним из примеров такой противоположности являются основополагающие характеристики человека – мужское и женское.

Долгое время в мире был распространен патриархальный строй, и место женщины в различных областях жизни часто оказывалось второстепенным. Сейчас же, женщины являются такими же полноправными членами общества, как и мужчины, казалось бы... И всё же в XXI в. сохранились отголоски патриархата, и права женской половины населения часто недостаточно соблюдаются, что приводит к гендерным конфликтам, которые затрагивают множество сфер человеческой деятельности, а с появлением радикально настроенных феминисток и феминистических сообществ их распространение (или освещение в СМИ) увеличилось.

Несмотря на широкое распространение гендерных исследований, существуют области, выпадающие из научного анализа. Так, например, на недостаточность исследований гендерных особенностей вузовской среды указывал М. С. Уваров в своей работе «Вузовская педагогика в оптике отечественного кинематографа» [4]. С нашей стороны хочется отметить, что на данный момент в поле зрения исследователей также редко попадают гендерные конфликты в сфере компьютерных игр и киберспорта, которые по умолчанию считаются территорией мужского начала.

В предлагаемой статье ставится цель осветить наиболее яркие случаи гендерного противостояния в области киберспорта и показать, что наше общество ещё только стоит на пороге толерантного времени, где, в независимости от пола, каждый сможет развиваться и добиваться успеха в какой бы то ни было области.

В качестве первого примера, подтверждающего «живучесть» гендерных стереотипов, можно привести французскую компанию «Ubisoft», знаменитую на весь мир благодаря своим франшизам «Assassin's creed» и «Far cry». Почти каждый год компания представляет свой очередной продукт на «Е3», крупнейшей в мире ежегодной выставке-шоу в индустрии компьютерных игр. И в 2014 г., после показа «Assassin's creed Unity», вокруг компании разразился скандал.

Поводом к скандалу послужил «неправильный» ответ «Ubisoft» на вопрос «Почему в мультиплеере нет персонажа

женского пола?». Креативный директор Алекс Амансио попытался объяснить отсутствие женских персонажей в игре тем, что модельки данного пола с реалистичным движением некоторых частей тела делать сложно, и времени на это нет [1]. Это вызвало огромную волну негодования среди феминисток, и в сети начали появляться фотографии, высмеивающие компанию. Например, на одной из фотографий изображены две сражающиеся на саблях девушки в своеобразных костюмах в виде чёрных квадратов. На фотографии видно, что девушка в кубе с надписью «BooBs?» побеждает девушку в кубе с надписью «2 hard 2 render» [5].

После данных событий, уже в 2015 г., «Ubisoft» выпустили новую игру серии «Assassin's creed Syndicate», где главными героями стали брат с сестрой, Джейкоб и Иви Фрай. И ладно бы, они просто добавили персонажа женского пола для разнообразия геймплея и предоставления игрокам возможности поновому взглянуть на игровой процесс, но они сделали Иви во многом лучше Джейкоба. По факту, Иви Фрай является реинкарнацией Мэри Сью, архетипического персонажа с суперсилой, то есть разработчики гиперболизировали все положительные черты героини, из-за чего персонаж мужского пола выглядит смешно, а порой и очень глупо на её фоне. Сами «Ubisoft» объясняют это тем, что им хотелось позволить игрокам сравнить два подхода решения проблем, предоставить новый геймплей, да и вообще разнообразить игровой мир. Но, что бы там кто не говорил, на выходе получаем следующее – данная игра такой известной серии не окупается, как предшественники, а многие фанаты недовольны из-за дискриминации мужского персонажа. Правильно или нет поступила компания, пойдя на поводу у феминисток, неизвестно. Возможно, стоило просто получше продумывать создание персонажа, если уже решено его вводить.

В спорте бывает много несправедливости: подкупные судья, банальные неудачи из-за погодных условий, нежелание тренера выпускать игрока на поле и многое другое. В XXI в. наравне с классическим спортом, виды которого зародились многие века назад в различных точках планеты, стоит киберспорт – командное или индивидуальное соревнование на основе видеоигр.

К большому удивлению, в киберспорте тоже существует множество гендерных стереотипов. Например, почему при проведении соревнований для геймеров разных полов органи-

заторы позволяют себе очевидно и открыто изменять такие важные вещи, как сумма призового фонда? На мужском чемпионате по «Counter Strike», который называется «CS:GO», призовой фонд составляет 1,5 млн. долларов, а на женском всего лишь 170 тыс. Считается, что девушки «стреляют хуже», так как начинают интересоваться подобным родом деятельности намного позже, нежели молодые юноши. «CoSSA», российское отраслевое издание по темам маркетинга, digital и рекламы, изучив этот вопрос, пришли к выводу, что такой сильный гендерный дисбаланс в количестве профессиональных игроков, вызывается фактом, что становление профессионального геймера начинается в юном возрасте. Юноши чаще девушек собирают свои команды, ходят на турниры по различным дисциплинам и развивают свои навыки игры [6].

Правильно это или нет? С одной стороны, да, ведь зрителям хочется смотреть на красивую игру, им хочется наблюдать за великолепным исполнением тех или иных комбинаций, соответственно организаторам выгодней привлекать тех игроков, в которых они больше уверены, а именно игроков мужского пола. Но с другой, не всегда девочкам интересны куклы, макияж и прочее, очень часто в наше время девушки большое время тратят на гейминг или стримерство, например Виктория «Vicky» – Доман-игрок «Lol», Карина «Стримерша» и др.

В рамках ежегодного проекта «100 женщин» интервьюеры компании «BBC» общаются с представителями женского пола, задают вопросы о насущных проблемах и дискутируют на тему феминизма. В 2016 г. в Лондоне состоялась церемония вручения наград в области киберспорта, и на ней не было ни одной женщины в качестве игрока, приехавшего за заслуженной наградой. BBC взяли интервью и пообщались с женщинами-геймерами.

Стеф Харви – женщина-геймер, не раз сталкивавшаяся с сексизмом и получавшая угрозы – говорит: «Это «мужской клуб», поэтому женщина в этом мире сразу попадает в категорию других» [2]. Стеф рассказывает, что ей даже угрожали изнасилованием, объясняя своё негодование тем, что она якобы завоевывает зрителя своей сексуальностью. Но, несмотря на всё плохое, что ей приходилось пережить, она уверена, что «женщинам есть место в киберспорте». Конечно, травля кого-либо – дело неприемлемое, особенно сейчас в XXI в., когда люди всё больше и больше стараются быть толерантными.

Джулия Киран, лидер команды «Team secret», говорит: «К женским командам отношение всегда несерьезное – как будто это ненастоящая игра. Так к нам относятся игроки-мужчины» [2]. И ведь она права, к женским командам, и правда, относятся не с таким доверием, взглянуть хотя бы на зарплаты ведущих игроков: мужчины-геймеры зарабатывают больше 2,5 млн долларов в то время, как женщины получают меньше 200 тыс. долларов. Соответственно женские команды не приносят серьезной прибыли, что ведёт к сокращению спонсоров и охвату меньшей аудитории [2]. Джулия очень хорошо высказалась по этому поводу: «Было бы гораздо лучше, если бы женщины и мужчины играли вместе» [2]. В киберпорте нет жёстких физических ограничений, в нём важна реакция и ум. Нет никаких данных о том, что мужчина лучше женщины в реакции и умении запоминать комбинации, так может и не надо вообще как-то разделять команды по гендерному признаку?

Подводя итоги, можно сказать, что наше общество пока ещё не готово отказаться от патриархальных установок. До сих пор встречаются случаи, когда к девушкам относятся с недоверием в каких-то областях, и гендерные стереотипы и предрассудки оказываются присущими даже современным субкультурам. Радует, что случаев искренней ненависти было найдено не очень много, но такие тоже случаются.

Литература

1. Assassin's Creed Unity и дамы URL: https://www.playground.ru/blogs/assassins_creed_unity/assassins_creed_unity_i_damy-102482/ (Дата обр. 19.11.2018).
2. Проект Би-би-си «100 женщин»: как женщины-геймеры справляются с сексизмом. URL: <https://www.bbc.com/russian/features-38049664> (Дата обр. 19.11.2018).
3. Уваров М.С. Бинарный архетип. Эволюция идеи антиномизма в истории европейской философии и культуры. СПб.: изд-во БГТУ, 1996. 214 с.
4. Уваров М. С. Вузовская педагогика в оптике отечественного кинематографа // Постклассические гендерные исследования / отв. ред. Орлова Н.Х. СПб.: изд-во СПбГУ, 2011. С. 138-157.

5. Феминистки-косплеерши объяснили, почему в Assassin's Creed Unity нет женских персонажей URL: <http://ps3hits.ru/archives/132626> (Дата обр. 19.11.2018).
6. Шишкин Ю. Киберспорт и равноправие: на что способны женщины. URL: <https://www.cossa.ru/216/203564/> (Дата обр. 19.11.2018).

ARCHIVES (АРХИВЫ)

Размышления М. С. Уварова о В. И. Ленине

М. В. Попов

В предлагаемой читателю статье автор – коллега, сотрудник и товарищ доктора философских наук профессора М. С. Уварова делится своими воспоминаниями о нем как личности и анализирует отношение Михаила Семеновича к Ленину как крупнейшему политическому деятелю и мыслителю современности, выраженное в его докладе «В.И.Ленин и современная западная философия» на состоявшейся в 2012 году в Разливе Международной научно-практической конференции «В.И.Ленин в современном мире», председателем Оргкомитета которой был автор настоящей статьи.

Ключевые слова: Уваров, Ленин, философия, классический марксизм, политический лидер, социальный прогноз, практика.

Reflections M. S. Uvarov about Lenin

Mikhail V. Popov

In this article, the author – colleague, employee and friend of the doctor of philosophy Professor M. S. Uvarov shares his memories of him as a person and analyzes the attitude of Mikhail Semenovich to Lenin as the largest political figure and thinker of our time, expressed in his report "Lenin and modern Western philosophy" at the international scientific and practical conference "Lenin in the modern world" held in 2012, the Chairman of the organizing Committee of which was the author of this article.

Key words: Uvarov, Lenin, philosophy, classical Marxism, political leader, social forecast, practice.

С Михаилом Семеновичем Уваровым мы встретились в Университете марксизма-ленинизма Ленинградского горкома КПСС, где я заведовал кафедрой научного коммунизма, а он был слушателем этого университета, хотя основное место работы у нас обоих было общее – Институт повышения квалификации преподавателей общественных наук при Ленинград-

ском государственном университете. Он, будучи доктором философских наук, работал профессором на кафедре философии, а я, тоже доктор философских наук, работал на кафедре политэкономии.

Бурные перестроечные события многое изменили в университетской жизни. Ордена Ленина и Трудового Красного Знамени Ленинградский государственный университет имени А. А. Жданова стал Санкт-Петербургским государственным университетом, Институт повышения квалификации преподавателей общественных наук при Ленинградском государственном университете стал Институтом по переподготовке и повышению квалификации преподавателей социальных и гуманитарных наук – Республиканским гуманитарным институтом Санкт-петербургского государственного университета. Кафедра философии, на которой работал Михаил Семенович, была преобразована в кафедру философии и культурологии, а кафедра, на которой я работал, сначала была превращена в кафедру экономики и права, а потом упразднена, а все экономисты с этой кафедры переведены на экономический факультет. Однако меня, как доктора философских наук, перевели на кафедру философии, и я попал в подчинение Михаила Семеновича.

На кафедре философии и культурологии царил созданная Михаилом Семеновичем исключительно доброжелательная творческая атмосфера, которая позволяла каждому преподавателю найти себя и развиваться, и в то же время шел коллективный научный и преподавательский поиск. Этому служили регулярные кафедральные семинары, конференции и обсуждения, и даже совместный отдых. Приход на работу воспринимался как праздник. Душой этого всего был Михаил Семенович, научные интересы которого были чрезвычайно многогранны, и он мог каждому сотруднику предложить то, что продвигало и развитие этого сотрудника, и кафедру в целом с учетом индивидуальных и коллективных интересов. Мне он поручил разработку и чтение курсов по диалектике и марксизму, в русле чего я действую, в научном и пропагандистском поле, и по сей день. В том числе, и в формате ежегодных Международных научно-практических конференций «В. И. Ленин в современном мире», председателем Оргкомитета которых являюсь (всего таких конференций, проходивших в Разливе на базе Музея «Шалаш В. И. Ленина», состоялось двенадцать, последняя – в 2018 году). Приглашали мы на на-

ши Ленинские конференции и университетских профессоров. На одной из них блестяще выступили с докладами профессор М. С. Уваров и профессор Н. Х. Орлова. Их доклады опубликованы, и на сайте Фонда Рабочей Академии имеется их видеозапись. К этому времени Республиканский гуманитарный институт был уже закрыт, и все мы были переведены на разные кафедры философского факультета, который теперь преобразован в Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Доклад Михаила Семеновича, о котором теперь непосредственно пойдет речь, называется «В.И. Ленин и современная западная философия» [1], в котором в полной мере проявили себя его научная эрудиция, академизм, искусство полемического доклада.

Профессор М. С. Уваров поставил перед собой задачу раскрыть, насколько прогностически верными оказались ленинские идеи, каким образом происходила практическая реализация его идей, и какое влияние оказывают эти идеи на современность. При этом Михаил Семенович высказывал не только свою позицию, но и ссылался при этом на созвучные ему выводы представителей западной философской мысли.

По мнению американского социолога И. Валлерстайна, в наши дни Ленин является, по меньшей мере, крайне неоднозначной политической фигурой. Он оказался первым деятелем в истории России, который на практике разрешил столетиями накапливавшиеся противоречия, например, затяжной спор между западниками и почвенниками. Демонстрируя возможность относительного снятия этого противоречия, Ленин перенес на мировой уровень свое решение коллизии западничества и антизападничества, незаметно, но эффективно сместив акцент с поддержки пролетарских революций в странах Запада на поддержку национальных революций в странах Востока.

По времени это совпадает с началом реальной борьбы за национальное возрождение Турции, Китая, Персии, за прогресс в Латинской Америке, за деколонизацию Индии, Вьетнама и Африки. М. С. Уваров сделал вывод, что Ленин представляет собой пример решительного и дальновидного политического лидера, сумевшего свой социальный прогноз реализовать на практике. Он поднялся на броневики и произнес неожиданно решительную речь. Он убедил руководство большевиков в том, что пора поднимать власть, которая «упа-

ла и валяется на улицах». Даже НЭП свидетельствует о решительности и дальновидности Ленина. Ленин знал, когда надо резко переключить передачи и выводить страну на другой курс. Национальные герои — непременно решительные люди. Ленин порою ошибался, как это бывает в деятельности любого политика, чаще оказывался прав, но нерешительным он не был никогда.

Михаил Семенович сделал вывод о закономерности того, что крупнейшие современные энциклопедические издания, включая Британскую энциклопедию, уделяют фигуре Ленина и классическому марксизму достаточно большое внимание. Статья, посвященная К. Марксу, является в этом издании одной из самых больших по объему, занимая примерно такое же количество страниц, как статьи об Аристотеле или Бертроне Расселе. В крупнейших западноевропейских и американских университетах существуют специальные кафедры, занимающиеся марксистской философией и политэкономией, включая критический анализ идей Ленина. Среди крупнейших мыслителей XX–XXI вв., отдавших долг марксизму и революционной теории Ленина, мы находим чрезвычайно значимые имена. В ряд с этими именами встало имя нашего товарища профессора, доктора философских наук Михаила Семеновича Уварова.

Литература

1. Ленин в современном мире: материалы Международной научно- практической конференции. 22 апреля 2012 года, Разлив / под ред. д-ра филос. наук М.В. Попова. СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2012.

Территория искусства детского рода (из летописи Аничкова Дворца творчества юных)

Н. Х. Орлова

На материалах лаконичных летописей отдела художественного воспитания детей, составленных в разные годы М. Н. Евсеевой, прослеживается становление традиций организации детского художественного творчества в уникальном Аничковом. Статья придерживается летописного стиля первоисточников. Фиксируются ключевые исторические периоды, перечисляются события и имена, вошедшие в историю Дворца творчества.

Ключевые слова: детское творчество, Аничков Дворец, Ленинградский дом художественного воспитания детей, М. Н. Евсева, Галина Бушуева.

The territory of children's art genre (from the Anichkov Palace annals)

Nadezhda Kh. Orlova

On the concise materials of artistic upbringing division, written in different years by M.N. Evseeva, is traced the emergence of the of children's artistic organization in the such unique place like Anichkov Palace. The article adheres to the annalistic style of primary sources. Key historical periods are fixed, events and names belonged to the history of the Palace are listed.

Keywords: children's creativity, Anichkov Palace, Artistic Upbringing House in Leningrad, M.N. Evseeva, Galina Bushueva.

Искусство входит в жизнь человека, когда он еще не осознал себя, когда память его еще не закрепляет непосредственные впечатления. Оно входит с присутствием близких, с той атмосферой, в которой родился, с предметами быта, светом, цветом, запахом, с той пищей, которой питался [12, с. 1].

Нынешний Дворец творчества юных начинался как Ленинградский дом художественного воспитания детей (ЛДХВД) в 1932 г. Город выступил центром разработки «новых мастеров массового» [3, с. 9] воспитания детей. И начинался он с

идеи, что «забота о детях - великий и прекрасный закон нашего общества» [13, с. 3]. Поначалу, первые шаги - это музыкальное творчество. Здесь и методические разработки, и привлечение деятелей искусства, переподготовка на курсах повышения квалификации педагогов, пропаганда детского творчества, организация массовых выступлений и конкурсов. В студии изобразительного искусства тогда работали легендарные Соломон Давидович Левин, Мария Алексеевна Горохова. Они закладывают традиции, которые и сегодня культивируются в этом благословенном дворце детства: воспитание наблюдательности, расширение диапазона доступных техник, включение в жизнь детей музейных ландшафтов города. В 1934 г. на итоговой выставке студийцев можно было увидеть не просто работы детей, но именно результаты талантливой работы педагогического коллектива.

В 1940-е годы расширяется диапазон работы. В 34 студийных группах и кружках занимаются 862 человека. Популярна скульптура и вышивание: в пяти группах скульптуры занимаются более 70-ти человек, 6 студий вышивки посещают 115 человек. Принцип доступности был одной из идей этого пространства, который и сегодня обеспечивает открытые двери клуба «Юный художник» для всякого, желающего творить, ребенка. Это не была территория исключительно прикладного творчества как самоцель. Лектории по основам русского искусства ставили и решали задачу именно системного художественного воспитания. Это еще одна базовая идея, которая закладывалась в традиции Дворца. Нарбатывалась и культура подведения творческих итогов и тематических выставок, в том числе, и всесоюзных. На Всесоюзной Олимпиаде 1940г. были представлены 2000 работ, из которых 200 были отобраны для других масштабных выставок, в том числе и международных [4, с. 18].

В годы Великой отечественной войны Дворец числился в немецких списках как «военный объект №192» [5]. Сотрудники находились на казарменном положении. Известно, что в сентябре была сброшена фугасная бомба, которая упала на территорию сада, но не взорвалась. Меньше повезло зимнему саду, попавшая в него 8 сентября бомба, оказалась разрушительной. Кстати, конные статуи Клодта были спрятаны в глубоких ямах на территории именно сада Дворца пионеров, где они хранились до 2 июня 1945г. Драма военного времени города описана во множестве книг. Подчеркнем, что вопреки

злу войны, идея детства, как времени творческого становления, остается той доминантой, которая объединяет работников Дворца. Чтобы «вернуть бодрость и надежду ленинградским школьникам» в марте 1942 г. жизнь Дворца восстанавливается, заготавливаются дрова к следующей зиме и разыскиваются ученики. Из пяти тысяч удалось найти около ста человек. И вот 30 марта 1942 г. первое выступление танцевального ансамбля под руководством А. В. Обранта (Валя Лудинова, Нелли Раудсепп, Геннадий Кореневский, Феликс Морель). К сожалению, дети были сильно ослаблены. Официально дату 17 мая 1942 года считают днем второго рождения Дворца. Возобновляют свою деятельность студии рисования и художественной вышивки.

Послевоенные годы стали годами «работы по восстановлению высокого довоенного уровня образования школьников во Дворце пионеров» [6, с. 4]. И к 1946 г. студия ИЗО была одной из самых массовых. Здесь работают влюбленные в свое дело М. А. Горохова, С. Д. Левин, К. А. Кордобовский, Е. В. Тихомирова, С. Л. Фридлянд, В. Н. Китайгородская, И. К. Хомякова, А. Г. Ягубова, А. В. Ефимова, П. И. Уласевич. Художники Пахомов, Чарушин, Васнецов частые гости клуба юных художников. В студии развиваются не только отделения скульптуры, живописи и рисунка, но и роспись по фарфору, художественная вышивка, вязание, художественная игрушка. Работы ребят участвуют в выставках. В 1946-1947 готовится и открывается 21 февраля отчетная выставка, посвященная первому юбилею Дворца. Отныне традиция, праздновать знаковые даты этого дворца детства всеми выставочными площадками города, становится постоянной. Рождается замечательная традиция выставлять детские работы в витринах магазинов Невского проспекта от Московского вокзала до Главного штаба.

В пятидесятые годы в 160 кружках уже занимаются 2500 детей ежегодно. Из новых коллективов большую популярность набирает направление мягкой игрушки (рук. Анна Васильевна Ефимова, в прошлом актриса театра С. Образцова). Витрины магазинов, ставшие своеобразной выставочной площадкой для детей, вызывают восхищение многочисленных прохожих, популяризируя этот вид творчества. И вот уже издаются альбомы с выкройками, делая доступным это направление для всех желающих за пределами Ленинграда. В отделе в эти годы работают такие замечательные педагоги, как С. А. Канеев,

А. В. Кизелова, Л. А. Станицева. Проводятся отчетные выставки творчества детей, в котором запечатлевалась история повседневности того времени в ее больших и маленьких событиях. Вот, например, некоторые темы масштабных выставок: 1957 - 20-летие Дворца; 22 июня 1957 г. - 250-летие города; 21 мая 1959 - 35 лет со дня присвоения пионерской организации имени Ленина [7]. Активно работал кинолекторий о творчестве знаменитых художников и о музеях мира.

В шестидесятые годы творческая деятельность отдела была насыщена многими значительными событиями. География выставочной деятельности перешагнула границы Советского Союза. Летопись перечисляет международные выставки в Индии, Румынии, США, Финляндии, Канаде, Чехословакии, Польше, ГДР [8]. Постоянными выставочными площадками в Ленинграде становятся Этнографический музей, павильон Росси. В коллектив педагогов вливаются талантливые Валентина Ивановна Эммануилова (вышивка) и художник Аза Осиповна Демидова. Набирают силу публикации о методической работе, систематизирующей опыт творческого воспитания детей на площадках Дворца в журналах «Искусство», «Художник», «Детская литература», «Нева» и др. Выпускаются пособия.

В 70-е годы во дворец в качестве педагогов приходит плеяда уже его воспитанников, которые выросли в новаторской атмосфере Дворца и впитали лучшие традиции своих учителей. Среди них Татьяна Николаевна Фокина, Геннадий Александрович Матюхин (ИЗО), Эммануилова (вышивка), Светлана Викторовна Кочетова. Во Дворце культивируется атмосфера учительства как судьбы, как особого творчества. 11 декабря 1970 г масштабное чествование учителя Алексея Федоровича Пахомова (70-летие). 10 февраля 1971 г. в Русском музее Международная выставка «Я вижу мир». И еще много масштабных тематически насыщенных выставок откликаются на самые разные события и темы культуры. Причем, площадки Русского музея становятся вполне своими для искусства «детского рода». Летопись сохраняет сведения, дает представление об активной выставочной деятельности [9], за которой скрытые для глаз огромный труд, творческая энергия педагогов, их любовь и вера в детей.

В 80-е годы руководители сектора ИЗО А. И. Демидова, С. Е. Катин, Т. Н. Фокина, которые «дворцовцы», воспитанники, впитавшие уникальные традиции верности искусству как необходимому содержанию жизни [10].

Из 12 педагогов этих лет, семь - дворцовцы, которые творят и как педагоги, и как художники. С конца 80-х в коллективе работают Н. Х. Батармина (вышивка), З. Л. Неботова (мягкая игрушка), С. В. Кочетова (мягкая игрушка), Г. М. Коршунова (ИЗО), Е. П. Шапран, Т. С. Васильева, В. А. Сербиненко, В. И. Азаркин, Е. Г. Матюхина, Ю. Е. Михайлов. Творческими работами дети отзываются на все актуальные темы современности. Юбилей пионерии (60-летие), выставка политического плаката (февраль 1982), юбилей образования СССР, «Я голосую за мир!», «Герои любимых книг», XII-й фестиваль молодежи и студентов в Москве (май 1985 г.). И, конечно тема города «Мы живем в Ленинграде». Десятилетие было насыщено выставками, сотрудничеством с музеями, художниками и различными общественными организациями, которые расширяли тематический диапазон детского творчества.

В первой половине 90-х руководитель ИЗО-сектором - Т. Н. Фокина. Уже сложилась традиция регулярных выставок детского творчества, в том числе тематических. Тема города, традиционно, одна из самых любимых детьми и педагогами. Модная для того времени нацеленность в дошкольном воспитании на формирование раскрепощенности творческой личности и духовности ребенка [11], органично совпадает с уже сложившимися новаторскими традициями работы с дошкольниками во Дворце. С 1997 г. идет работа по развитию нового направления - росписи тканей.

Мы приблизились ко времени, в котором у коллектива, как и у всей страны не было простых тем и вопросов. Но территория уникального творчества детского рода не утратила свое значение. С начала 2000-х еще одно замечательное направление нашло свое место в творческих студиях Аничкова дворца, которое связано с именем талантливой петербургской художницы Галины Борисовны Бушуевой. В ее творчестве нашли отражение основные этапы эволюции искусства ленинградско-петербургского гобелена. В каждой из своих работ она говорит свое слово. И это закономерно, так как начало ее творческого становления совпало с началом «новой истории гобелена в отечественном искусстве» [2, с. 190]. С 70-х годов этот вид творчества пользовался большим спросом, широко представлялся на выставках самого разного уровня. К этой технике и художники-станковисты обращались с большим вдохновением. В 1980-е годы о «неповторимом авторском го-

лосе» художницы Бушуевой пишут искусствоведы. Верность ему она сохраняет и сегодня. ¹ И с таким же вдохновением она прививает любовь к гобелену воспитанникам Санкт-Петербургского Дворца творчества. Здесь она преподает в мастерской «Живые нити: ручное ткачество» с 2003 г. Собственно с ее приходом и родилось это направление, и можно смело говорить, в контексте русских традиций шпалерного ткачества родилась детская шпалера.² Педагогическое чутье, унаследовано ею от ее учителя А.Ф. Белолипецкой, у которой она занималась сама, будучи ребенком, в детской художественной школе №1, что на Фонтанке. Пожалуй - «Молодость. Мастерство. Современность» - название Ленинградского смотра творческой молодежи, лауреатом которого она стала, можно считать девизом ее мастерской в Аничковом, аналогов которой нет ни в Санкт-Петербурге, ни в России.

О произведениях Бушуевой пишут, что они созданы в образно-символическом ключе, при этом «важный философский подтекст в каждом из них выражен через графический элемент» [2, с. 192]. Приходя на выставки шпалер ее юных воспитанников, можно так же характеризовать и их работы, причем, вольность и дисциплина, полет и продуманность, юмор и драматургия, просвечивают в каждой нити. Ощущение, что это мастерская, в которой научают не только технике ткачества, но веры в себя, творящего, в свою творческую фантазию и способность ее воплощать.

В 2017 году Аничков отмечал очередную юбилейную дату. Дату зрелости, непростых поворотов судьбы, включая драму войны. Но, то, что сегодня представляет эта поистине волшебная страна детства, с очевидностью подтверждает, что в этих стенах когда-то поселилась любовь к детям, вера в их безусловную талантливость, в то, что на этой территории правит бал искусство детского рода, делая мир прекраснее.

¹ Галина Бушуева за свои гобелены в 2016 г. награждена медалью Российской академии художеств.

² Опыт преподавания педагог обобщила в своей книге [1].

Литература

1. Бушуева Г. Русские традиции. Шпалерное ткачество: Учебно-методическое пособие. СПб.: Издательство «Союз художников», 2014.
2. Куракова Н. В. Петербургский художник гобелена Галина Бушуева. // Культурное наследие Российского государства. Вып. VI. Часть 2. СПб.: ИПК «Вести», 2014. С.190-202.
3. Летопись художественного отдела. Ч. I. Сост. М. Н. Евсеева. СПб., 1999.
4. Летопись отдела художественного воспитания детей. Сост. М. Н. Евсеева. Ч. II. СПб., 2000.
5. Летопись. Художественный отдел в военные годы (1941-1945). Сост. М. Н. Евсеева. Ч. III. СПб., 2000.
6. Летопись. Художественный отдел в первые послевоенные годы (1945-1950). Сост. М. Н. Евсеева. Ч. IV. СПб., 2000.
7. Летопись. Художественный отдел в пятидесятые годы (1950-1960). Сост. М. Н. Евсеева. Ч. V. СПб., 2002.
8. Летопись. Художественный отдел в шестидесятые годы (1960-1970). Сост. М. Н. Евсеева. Ч. VI. СПб., 2003.
9. Летопись. Художественный отдел в семидесятые годы (1970-1980). Сост. М. Н. Евсеева. Ч. VII. СПб., 2004.
10. Летопись. Художественный отдел в восьмидесятые годы (1980-1990). Сост. М. Н. Евсеева. Ч. VIII. СПб., 2005.
11. Летопись. Художественный отдел в девяностые годы (1990-2000). Сост. М. Н. Евсеева. Ч. IX. СПб., 2008.
12. Мои мечты были просты. Интервью с Н. Губенко // Юный художник. №1. 1991. С.1-2.
13. Творчество юных. Лениздат, 1984.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Аванесов Сергей Сергеевич, доктор философских наук, профессор, Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого, зав. кафедрой теологии, директор научно-образовательного центра «Гуманитарная урбанистика», гл. редактор научного журнала «ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики». Новгород, Россия. E-mail: iskiteam@yandex.ru

Sergey S. Avanesov, Dr. hab., professor, Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Head of Department of Theology, Director of the Scientific and Educational Center “Humanitarian Urbanistics”, Chief Editor of “ПРАЭНМА. Journal of visual semiotics”. Novgorod, Russia. E-mail: iskiteam@yandex.ru

Евlampиев Игорь Иванович, доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ), Санкт-Петербург, Россия, E-mail: yevlampiev@mail.ru

Igor I. Evlampiev, Dr. hab. (DcSc in Philosophy), professor, Saint Petersburg State University. St. Petersburg, Russia. E-mail: yevlampiev@mail.ru

Кольчев Петр Михайлович, доктор философских наук профессор, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения, Санкт-Петербург, Россия. E-mail: piter55spb@gmail.com

Petr M. Kolychev, Dr. hab., professor, Saint-Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, St. Petersburg, Russia. E-mail: piter55spb@gmail.com

Московчук Любовь Сергеевна, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного электротехнического университета (ЛЭТИ). Санкт-Петербург, Россия. E-mail: moskov4uk@yandex.ru

Lyubov S. Moskovchuk, PhD, associate professor, Saint Petersburg Electrotechnical University. St. Petersburg, Russia. E-mail: moskov4uk@yandex.ru

Орлова Надежда Хаджимерзановна, доктор философских наук, ментор, Санкт-Петербургский государственный университет. Санкт-Петербург, Россия. Институт Философии Зеленогурского университета. Зелена Гура, Польша. E-mail: nadinor@mail.ru

Nadezda H. Orlova, Dr. hab., mentor, St. Petersburg State University. St. Petersburg, Russia. Institute of Philosophy, University of Zielona Gora. Poland. E-mail: nadinor@mail.ru

Попов Михаил Васильевич, доктор философских наук, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета. Санкт-Петербург, Россия. E-mail: popovmvdom@mail.ru

Mikhail V. Popov, Dr. hab., Professor of the Institute of philosophy of St. Petersburg state University. St. Petersburg, Russia. E-mail: popovmvdom@mail.ru

Родзевич Даниил Николаевич, Место работы: студент, Санкт-Петербургского государственного электротехнического университета (ЛЭТИ). Санкт-Петербург, Россия. E-mail: riderwarmis@mail.ru

Daniil N. Rodzevich, Saint Petersburg Electrotechnical University. St. Petersburg, Russia. E-mail: riderwarmis@mail.ru

Тураева Далила Ильхомовна, студентка Санкт-Петербургского государственного электротехнического университета (ЛЭТИ). Санкт-Петербург, Россия. E-mail: turaevadalila7@gmail.com

Dalila I. Turaeva, Saint Petersburg Electrotechnical University. St. Petersburg, Russia.

Черемисина Ольга Анатольевна, кандидат химических наук, доцент Санкт-Петербургского государственного технологического института (технического университета) (СПбТИ(ТУ), Санкт-Петербург, Россия. E-mail: o_cherem@mail.ru

Olga A. Cheremisina, PhD, associate professor, Saint Petersburg State University of Technology. St. Petersburg, Russia. E-mail: o_cherem@mail.ru

Чернякова Наталия Степановна, доктор философских наук, профессор Российского государственного педагогического университета (РГПУ) им.А.И.Герцена. Санкт-Петербург, Россия. E-mail: cherns2011@yandex.ru

Периодическое научное издание

Парадигма: философско-культурологический альманах
Выпуск 29

Редактор выпуска *Н. Х. Орлова*
Компьютерная верстка *С. В. Мамий*
Печатается без издательского редактирования

Подписано в печать с авторского оригинал-макета 30.11.2018
Формат 60×84 ¹/₁₆
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 10,5. Заказ №

Правообладатель
Орлова Надежда Хаджимерзановна
Номер договора РИНЦ 131-03/2016
Email: paradigmaspb@yandex.ru

Типография ООО «Сборка»
199007, С.-Петербург, наб. Обводного канала, д.64, к.2
Тел.: +7(812)6424344