



ВЕСТНИК

НИЖНЕВАРТОВСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО
УНИВЕРСИТЕТА



Журнал издается с 2008 года

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-55479 от 25 сентября 2013 г.

СОДЕРЖАНИЕ

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Е.В.Гутов

Хэви метал рок: опыт системного описания..... 3

ФИЛОСОФИЯ

А.Р.Бурханов

Человек и его экзистенция в философии Карла Ясперса 19

Р.А.Бурханов, Н.С.Соловьева

Учение о суждении в трансцендентальной философии Эмиля Ласка 27

Р.А.Бурханов, Н.С.Соловьева

Метафизические основания философии культуры и аксиологии Генриха Риккерта..... 39

Р.А.Бурханов, Ф.Н.Юсупова

Метафизика «сердечной любви»: С.Л.Франк и И.А.Ильин 50

В.М.Гонгало

Блез Паскаль — мистик, «философ человека» и «философ сердца» 58

Б.В.Емельянов, В.А.Комова

Феномен Юрия Крижанича 64

Б.В.Емельянов, О.Б.Ионайтис

Поэтическая философия космизма в работах М.В.Ломоносова и А.Л.Чижевского 71

А.А.Исаев

Человек как собственность..... 79

СОЦИОЛОГИЯ

С.В.Омарбекова

Межэтнические взаимоотношения в современном российском обществе 90

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор

Горлов С.И., доктор физико-математических наук, профессор (Нижевартовск)

Заместители главного редактора:

Карпов А.К., кандидат филологических наук, профессор (Нижевартовск)

Коричко А.В., кандидат педагогических наук, доцент (Нижевартовск)

Ответственный редактор

Бурханов Р.А., доктор философских наук, профессор (Нижевартовск)

Ответственный секретарь

Гутов Е.В., кандидат философских наук, доцент (Нижевартовск)

Члены редакционной коллегии:

Абрамов А.В., доктор педагогических наук, профессор (Нижевартовск)

Азизов Х.Ф., доктор физико-математических наук, профессор (Нижевартовск)

Алексеева Л.В., доктор исторических наук, профессор (Нижевартовск)

Викулова Л.Г., доктор филологических наук, профессор (Москва) Московский городской государственный университет

Гончарова Е.В., доктор педагогических наук, профессор (Нижевартовск)

Дайхин Т.Л., доктор филологических наук, доцент (Нижевартовск)

Ерохин В.Н., доктор исторических наук, доцент (Нижевартовск)

Ибрагимов Л.А., доктор педагогических наук, профессор (Нижевартовск)

Игнатъев М.Б., доктор технических наук, профессор (Санкт-Петербург) Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения

Косьянов П.М., доктор физико-математических наук, профессор (Нижевартовск)

Кузнецова Л.Г., доктор педагогических наук, доцент (Нижевартовск)

Култышева О.М., доктор филологических наук, доцент (Нижевартовск)

Михайлова О.Ю., доктор психологических наук, профессор (Нижевартовск)

Полищук В.И., доктор философских наук, профессор (Ишим) Ишимский государственный педагогический институт им. П.П.Ершова

Полынская И.Н., доктор педагогических наук, доцент (Нижевартовск)

Рянская Э.М., доктор филологических наук, доцент (Нижевартовск)

Сапожников Н.В., доктор философских наук, доцент (Нижевартовск)

Скульмовская Л.Г., доктор социологических наук, профессор (Нижевартовск)

Соколов С.Н., доктор географических наук, доцент (Нижевартовск)

Солодкин Я.Г., доктор исторических наук, профессор (Нижевартовск)

Филатова О.Е., доктор биологических наук, профессор (Сургут) Сургутский государственный университет

Цысь В.В., доктор исторических наук, доцент (Нижевартовск)

Литературный редактор Титова Н.В.

Технический редактор Борзов Е.С.

Художник обложки Павлова Л.П.

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-55479 от 25 сентября 2013 г.

Учредитель: ФГБОУ ВПО «Нижевартовский государственный университет»

Адрес редакции: 628605, Ханты-Мансийский автономный округ — Югра, г. Нижневартовск, ул. Ленина, 56.

Изд. лиц. ЛР № 020742. Подписано в печать 01.02.2014
Формат 60×84 1/8. Бумага для множительных аппаратов
Гарнитура Times. Усл. печ. листов 12
Тираж 1000 экз. Заказ 1547

*Отпечатано в Издательстве Нижевартовского государственного университета
628615, Ханты-Мансийский автономный округ — Югра, г. Нижневартовск, ул. Дзержинского, 11
Тел./факс: (3466) 43-75-73, E-mail: izdatelstvo@nggu.ru*

ISSN 2311-1402 (печатная версия)
ISSN 2311-4444 (электронная версия)

© Нижневартовский государственный университет, 2014

УДК 130.2

Е. В. Готов
Нижевартовск, Россия

E. V. Gutov
Nizhnevartovsk, Russia

ХЭВИ МЕТАЛ РОК: ОПЫТ СИСТЕМОГО ОПИСАНИЯ

HEAVY METAL ROCK: AN EXPERIENCE OF SYSTEMATIC DESCRIPTION

Аннотация: В статье дается системное описание и культурологический анализ хэви метал рока в контексте современной рок-музыки и субкультурных движений.

Ключевые слова: хэви метал рок, рок-музыка, молодежные субкультуры, системное описание, музыкальная индустрия, музыкальный андеграунд.

Сведения об авторе: Готов Евгений Викторович, кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии, философии и социальных наук.

Место работы: Нижевартовский государственный университет.

Abstract: This article represents a systematic description and analysis of heavy metal rock in the context of modern rock music and subculture movements.

Key words: heavy metal rock, rock music, juvenile subcultures, subculture movements, systematic description, musical industry, musical underground.

About the author: Evgeniy Viktorovich Gutov, Candidate of Philosophy, Associate Professor of Chair of Cultural Studies, Philosophy and Social Sciences.

Place of employment: Nizhnevartovsk State University.

Контактная информация: 628605, г. Нижевартовск, ул. Ленина, д. 56.

E-mail: crimson1969@yandex.ru

Предупреждение автора:

1. Поскольку использование термина, приведенного в заголовке, порождает некоторые стилистические и технические неудобства, в нижеследующем тексте используются давно укоренившиеся в обиходном русском языке (равно как и в специализированной прессе) понятия «металл» и «металлическая музыка».

2. Во избежание нареканий относительно некорректной транслитерации иноязычных названий и имён, они приводятся в тексте в оригинальном написании (за исключением общеизвестных). Названия музыкальных групп приводятся без кавычек, названия альбомов, композиций — в кавычках.

3. В некоторых случаях написание названий и имён не соответствует правилам английской орфографии. Это следствие популярной в среде рокеров практики намеренного искажения или наложения слов (misspell), восходящей к Льюису Кэрроллу и Эдварду Лиру. «Неправильности» вроде Beatles, Led Zeppelin, Def Leppard, Blue Öyster Cult, Mötley Crue и Mercury Fate являются зарегистрированными «торговыми марками» и пишутся именно так.

Данная статья посвящена социокультурному явлению, которое остается terra incognita современной гуманитарной науки. Между тем, heavy metal rock (тяжелый металл, металлический рок или просто металл) как направление современной музыки развивается уже как минимум тридцать лет, имеет многочисленную разновозрастную аудиторию, разветвленную инфраструктуру (фирмы, специализирующиеся на производстве и распространении музыкальной продукции, многочисленные периодические издания, фан-клубы, международные фестивали, рекламные и сервисные предприятия, телеканалы и международный консорциум журналистов и критиков). Зрелость и сложность данного феномена можно подчеркнуть всего лишь двумя примерами: наличие транснационального «черного рынка» с весьма внушительным товарооборотом, а также функционирование характерной образно-символической системы (т.е. своеобразного жаргона музыкантов и поклонников наряду с собственной традицией текстовой, оформительской и поведенческой символики).

Перечисленные факторы позволяют определить heavy metal как один из вариантов субкультуры современного массового урбанистического общества. Можно спорить о его уникальности, поскольку, с одной стороны, указанные черты присущи фактически всем разновидностям рок-музыки, с другой стороны, именно ее металлическая версия наиболее стабильна и корпоративна. Дело в том, что большинство исполнителей и потребителей металлического рока зачастую равнодушны или даже агрессивны в отношении к другим стилям и направлениям рока (не говоря уже о коммерческой поп-музыке), противопоставляя им специфическую систему ценностей и своеобразную идеологию «истинного металла». Ее фундаментом, как правило, служит относительно малая коммерческая привлекательность металла, порождающая представление о некоей искренности, чистоте музыкальных и смысловых тенденций. Схожая идеология присуща разнообразным музыкальным движениям и стилям, ведущим происхождение от панк-рока (hardcore, crossover, grunge, oi, industrial и т.д.). Это сходство усугубляется характерным имиджем музыкантов и аудитории, атмосферой концертных акций и досуга фанатов и, конечно же, активным неприятием со стороны «взрослых», «нормальных» и тому подобных представителей социума.

На наш взгляд, именно это неприятие металла аудиторией, потребляющей pop mainstream (т.е. массово популярную, усредненно-коммерческую музыку, от принадлежности к коей «истинный металлиер» должен всячески отрекаться), обеспечивает и его отсутствие в «солидной» литературе. С другой стороны, в интеллектуальной и художественной среде давно и прочно утвердился стереотип, представляющий металл как «музыку живота» (gut level music), потребляемую исключительно подростками и, соответственно, несущую в себе черты инфантильности и примитивности. Более того, интеллектуальное и обыденное сознание часто оперирует представлением о том, что «тяжелая» музыка пагубно сказывается на психическом и даже физическом состоянии человека. Не вдаваясь в подробности, можно уверенно констатировать: металлическая музыка вместе с ее аудиторией в массовом менталитете давно стала предметом активной мифологизации, носящей преимущественно негативный, стигматизирующий характер.

Одной из проблем, которые автор намерен рассмотреть в этой статье, является выявление действительных оснований и перспектив металлической музыки как субкультурного феномена с учетом сложившихся массовых стереотипов.

Одним из таких стереотипов является всеобщая уверенность в том, что металл как одно из ведущих (некогда) направлений массовой молодежной музыки (и, как следствие, массовой моды) умер. Умер в том смысле, что сохранил привлекательность лишь для относительно узкого круга консервативных фанатов, лелеющих ностальгию по «железному грохоту» прошлых десятилетий. Это и сходные утверждения типичны не только для молодежной прессы, но и регулярно встречаются в социальных сетях — даже на форумах, объединяющих поклонников рок-музыки. Конечно, следует согласиться, что тот уровень массовой популярности, который металлическая музыка имела в 1980-е гг., безусловно, остался в прошлом. Феноменальный успех (в том числе, и коммерческий) таких лидеров металлической сцены, как AC/DC, Metallica, Iron Maiden, Judas Priest, Motorhead, Guns N'Roses, Ozzy Osbourne, Scorpions и др. вряд ли повторится в ближайшем будущем в связи с действительным изменением конъюнктуры музыкальных стилей и предпочтений.

Вместе с тем, говорить о «смерти» металла вряд ли корректно. Для любого любителя рока совершенно очевидно, что металл (как и другие направления традиционной рок-музыки) пережил серьезный кризис в течение 1990-х гг. Однако последние полтора десятилетия выявили достаточно отчетливые признаки его «возрождения». Это, в первую очередь, появление на региональном и международном уровне немалого числа молодых исполнителей, тяготеющих к музыкальной, текстовой и имиджевой стилистике «классического металла». Что, в свою очередь, является показателем наличия соответствующей — причем именно молодежной — аудитории. Утрата же массовой популярности представляется

не столь уж великой потерей, скорее, наоборот, — позитивным фактором, благодаря которому металлическая сцена действительно избежала тотальной коммерциализации и, как следствие, потери творческих перспектив. Именно эта ситуация позволяет подвести некоторые итоги и предпринять опыт системного осмысления данного социокультурного феномена.

Подходя к данной проблеме, автор осознает неизбежность субъективизма, вызванного его собственными музыкальными предпочтениями. Компенсацией этого, надеемся, станет тесное знакомство с данным предметом в течение 30 лет и владение специфическим языком и смысловыми образами данной музыкальной традиции. Кроме того, автор никоим образом не претендует на собственно музыковедческий анализ, оставляя эту задачу специалистам (если таковые появятся в отечественной профессиональной музыкальной критике). Цель данной статьи — представить металлическую музыку именно как специфическую субкультурную традицию современного музыкального мира в ее постоянной динамике и, вместе с тем, в приверженности к «истокам». Достижение данной цели возможно через рассмотрения ряда существенных вопросов.

Вопросы терминологии.

О происхождении самого термина «heavy metal» почти все источники высказываются более или менее однозначно. Словосочетание «heavy metal» буквально переводится с английского языка как «тяжелый металл», однако в литературной практике оно выступает как идиома, имеющая значение «тяжелая артиллерия» или «артиллерийская канонада». Оно впервые было использовано в интересующем нас смысле в культовом романе Уильяма Бэрроуза «Naked Lunch» (1959 г.) как эпитет непривычной и дисгармоничной музыки, присутствующей в наркотических видениях главного героя. В музыкальной среде термин получил распространение благодаря соответствующей строфе из песни американской группы Steppenwolf (т.е. «Степной волк» — по названию романа Германа Гессе) «Born To Be Wild» (1968 г.). Можно отметить, что сама группа не имеет прямого отношения к металлической музыке, работая в стилистике «тяжелого блюза». Однако эта песня стала не только фактическим гимном американских байкеров (которым она и была посвящена), но и вошла в число наиболее часто перепеваемых классических рок-композиций¹. Трудно назвать хоть одну видную металлическую группу, которая не исполнила бы эту песню в своей обработке.

В качестве собственно стилистического определения термин впервые использовал рок-обозреватель музыкального журнала «Creem» Лестер Бэнгз, описывая свои впечатления от концертного выступления Led Zeppelin в 1969 г. (можно предположить, что эту ассоциацию ему навеяли не только мощные гитарные риффы британских рокеров, но и название группы, первое слово которого в действительности должно писаться как «lead», т.е. свинец, свинцовый). Продолжая этимологический экскурс, можно указать, что в английском языке идиома «heavy metal» может употребляться и как существительное, и как прилагательное. А вот в русском молодежном сленге 1980-х гг. прочно укоренилось ее восприятие как существительного; именно отсюда и принятое нами написание «металл».

Если с этимологией все более или менее ясно, то специфика употребления данного термина в музыкальной критике и в массовом обиходе не столь однозначна. Дело в том, что в американской прессе термин «heavy metal» используется в более широком значении, чем в британской, европейской и отечественной. Так, для американцев металлическими являются почти все группы и исполнители, применяющие «жесткое» или «тяжелое» звучание гитар. По американским стандартам к металлу относятся все представители стиля hard rock, тогда как в Старом свете heavy metal ассоциируется со специфическим ответвлением

¹ В музыкальной среде исполнение чужой композиции в собственной оригинальной манере обычно называется cover version или просто cover. В сленге русских рокеров, соответственно, «кавер» или даже «ковёр».

хард-рока, получившим распространение в конце 1970 — начале 1980-х гг., прежде всего, в континентальной Европе и Великобритании.

В силу этого различия то и дело возникают своеобразные казусы. Так, например, в звуковом сопровождении к культовому полнометражному мультфильму «Heavy Metal» (1981) практически отсутствуют композиции именно этого стиля, зато включена песня популярной тогда группы Devo, исполнявшей так называемый synth-pop. А в 1989 г. почетная музыкальная премия Grammy в номинации «heavy metal rock» была присуждена британской группе Jethro Tull, чья музыка также слабо ассоциируется с металлом, представляя собой синтез таких стилей, как folk и melodic hard rock с музыкой средневековья и Ренессанса. Но справедливости ради отметим, что одна из их песен «Locomotive Breath» (1971) также является традиционным материалом для металлических обработок. Более того, в начале 2000-х гг. скандинавская группа, взяв себе это название, исполняла именно металл классического образца.

Завершая этот раздел исследования, отметим, что здесь и далее мы следуем европейской практике терминологических определений.

Вопросы классификации.

В этом плане также существует ряд сложностей. Они связаны, прежде всего, с тем, что точная классификация различных стилей и направлений в рок-музыке в целом вообще вряд ли достижима. Фактически крайне сложно определить даже с наиболее значимыми её ветвями в связи с присущей року динамикой, постоянным появлением новых стилистических течений и, в то же время, характерной для этого музыкального мира способностью впитывать элементы любых музыкальных жанров и традиций. Кроме того, производством стилистических определений в основном занимаются не столько сами рок-музыканты (за исключением некоторых «идейных» и концептуально ориентированных авторов), сколько музыкальные критики и деятели менеджмента. Благодаря этому степень субъективности существенно возрастает — особенно, если эта деятельность имеет рекламно-коммерческие цели. Также важен фактор целевой аудитории и общий контекст смыслов и имиджей массовой или субкультурной среды.

Если принять за отправной пункт время формирования металла как нового музыкального стиля, то следует признать, что первоначально это было более или менее цельное движение (о региональной специфике будет сказано ниже), воспринимавшееся профессиональными критиками и обозревателями как логичное продолжение уже устоявшегося стилистического направления, известного как хард-рок. Однако в среде молодых фанатов нового стиля это мнение зачастую отрицалось. Причина лежит в той потребности в групповой и личностной идентификации с чем-то своим, принципиально новым, чего не было у «предков», которая в высшей степени свойственна молодежи. Тем не менее, можно считать, что в первой половине 1980-х гг. особой проблемы с классификацией металлической музыки не было. Но уже к середине этого десятилетия в рамках металла стали отчетливо выделяться различные стилистические ответвления, что актуализировало проблему.

В целом можно указать на два важных аспекта этой темы. Первый касается статуса самого термина «heavy metal». Благодаря дифференциации металлической сцены и появлению в ее рамках своего рода «внутренних» субкультур, он приобрел двойственное значение, актуальное и для современной ситуации. Во-первых, он выступает как родовое понятие для многочисленных музыкально-стилистических направлений, уходящих своими корнями в «классический» металл конца 1970-х — начала 1980-х гг. Во-вторых, он часто используется как обозначение именно и только этой музыкальной стилистики. Например, музыка Iron Maiden или Motorhead — это heavy metal, а музыка Metallica или Bon Jovi — «какой-то другой» металл (в первом случае, как правило, thrash metal, во втором — soft или pop metal). Это — еще одна причина использования в данной работе более общего термина «металл», что, кстати, характерно и для современной музыкальной прессы. Можно

также указать и на обратный процесс — само слово «металл» отбрасывается, и название стиля/направления редуцируется до определения (thrash, death, speed, black и т.п.).

Второй аспект связан с проблемой критерия, по которому производится классификация стилей и направлений металлической музыки. Собственно, таких критериев три: музыкально-стилистические особенности (включая специфику исполнительской техники), смысловые и символические особенности и, наконец, особенности имиджа исполнителя или оформления шоу. Наиболее значимыми являются первые два критерия, третий же выступает как принципиально субъективный и редко получает распространение. Хотя и здесь не без исключений: сконструированный в 1980-х термин «glam metal» (по аналогии с glam rock 1970-х; от glamour — гламур) широко используется и ныне; правда часто просто как «глэм» — родовое определение для «тяжелых» исполнителей, тяготеющих к стандартам «гламурной» коммерческой поп-музыки. Обращаясь к первым двум — наиболее распространенным критериям — следует признать, что они также неравноценны. Кроме того, их параллельное использование как раз и ведёт к путанице. Приведём несколько примеров. В середине 1980-х гг. ряд исполнителей (преимущественно из США) получили признание как представители christian metal (христианского металла). Это, в частности, Stryper, Joshua и Trouble. Название довольно точно отражает содержательную сторону их творчества, однако оставляет без внимания музыкальную. Stryper исполняли традиционный hard'n'heavy rock с элементами глэм-стилистики, Joshua — типичный пример стиля AOR, наиболее близкого к традиционной «попсе», а Trouble, напротив, — яркие представители мрачной и брутальной версии металла, известной как doom metal (металл Судного дня). В то же время функционировали два определения, воспринимаемые как альтернативы: black metal (черный металл) и white metal (светлый металл). Первый характеризовался деструктивно-нигилистической окраской текстов и довольно тесно ассоциировался с сатанизмом; его основателем считают британскую группу Venom, чей альбом 1982 г. носит название «Black Metal». Второй стиль связан с воспеванием традиционных христианских идеалов и ценностей, хотя и без явных отсылок к конфессиональному контексту. Американские группы Armored Saint и Bloodgood, считающиеся лидерами этого стиля, с музыкальной стороны мало отличаются от «сатанистов» Venom. Логично, что термин «white metal» довольно быстро вышел из употребления, хотя само «позитивное» направление в металле сохранилось. С другой стороны, «black metal» как музыкальное направление получил существенное распространение и развитие в 1990-х гг. в основном в скандинавских странах (прежде всего, в Норвегии, которую многие и считают его родиной). Однако тогда и теперь он уже использовался как музыкально-стилистическое определение. В самой же среде «блэкстеров» (как называют исполнителей и поклонников стиля) к концу прошлого века тоже возникли дифференциальные течения — viking metal, pagan metal, folk black, sympho black и т.п., которые тоже различались больше по направленности текстов, чем по музыке. Несколько групп (например, германская группа Believer, т.е. Верующий) даже позиционировали себя как christian black, что в корне противоречит с исходной — так или иначе — антихристианской идеологией этого течения. Впрочем, широкой известности в узких кругах блэкстеров они не получили (не те идеи!), как и поддержки в среде «правильных» христиан (не та музыка!).

Подытоживая рассмотрение данной проблематики, сделаем следующий вывод: наиболее эффективным (и более или менее объективным) критерием классификации стилей и направлений металлической музыки является именно музыкальный критерий, который позволяет относительно чётко характеризовать эти разнообразные проявления общей традиции. Что же касается содержательного (если угодно — аксиологического) и имиджевого критериев, то они могут служить уточняющим дополнением к основному. В конечном счёте, основной смысл такой классификации — отнюдь не абстрактный научный интерес, а возможность более ясной ориентации самих потребителей металлической продукции в необозримом и разнообразном мире этой музыки.

Опираясь на вышесказанное, мы можем предложить вариант классификации, дающей хотя бы общее представление об этом мире. Прежде всего следует обозначить металлический *mainstream*, т.е. основную, наиболее стабильную и распространённую форму металла. Она представлена такими стилями, как *hard'n'heavy*, *heavy metal* (в узком значении — как исходный, классический металл) и *power metal*. Последний стиль сложился в нескольких разновидностях к концу 1980-х гг. и его формирование подвело черту под инновационным развитием *heavy metal* как такового.

Второе из основных направлений — *melodic metal*, имеющий выраженную коммерческую ориентацию и тяготеющий к стандартам традиционной поп-музыки (характерны эпитеты, применяемые в рок-прессе к таким исполнителям: стадионный рок, радио-рок, рок для MTV и т.д.). Типичной тематикой песен таких групп является вечная тема мировой попсы — любовь. Хотя и тут можно найти множество нестандартных и нетипичных представителей.

Третье направление — брутальный (или экстремальный) металл, включающий великое разнообразие стилей, подчас даже не родственных. Это, прежде всего, *thrash* и *speed thrash metal*, ставший одной из доминант металлической сцены к концу «золотой декады» 1980-х. Так же здесь представлены металлические стили, возникшие на рубеже последних десятилетий XX в. или существенно модифицированные по сравнению с исходными формами 1980-х: *black*, *death*, *doom*, *grind metal*. Надо отметить, что к этой же категории относится множество субстилей, возникших как симбиоз основных: *death-thrash*, *doom-death* и т.д., вплоть до стиля, который так и называется — *crossover*.

Четвертая категория отличается еще большим разнообразием, поскольку в ней мы предлагаем объединить «пограничные» стили и формы металлической музыки, возникшие путём скрещивания различных музыкальных парадигм или «прививки» инородных компонентов к различным стилям металла. Все эти формы перечислить затруднительно, но можно выделить наиболее типичные. Это различные вариации на тему симбиоза панка и металла (*hardcore punk*, *metalcore*, *thrashcore*, *grindcore* и др.). Общие для панка и металла жесткость и радикальная манера исполнения неизбежно должны были привести к такому слиянию; как следствие, именно эти разновидности металла являются наиболее грубыми и примитивными в музыкальном плане, равно как наиболее социально ориентированными. Что, впрочем, не исключает наличия весьма нетривиальных, музыкально «продвинутых» и изодранных творческих коллективов (к примеру, *Afghan Whigs*, *Husker Du*, *Suicidal Tendencies*).

Совершенно противоположный вариант — синтез металла и *progressive rock*. Наиболее распространенным названием является термин «*prog metal*»; группы этого плана получили признание в начале 1990-х и составляют немалую часть производителей «тяжелой» музыки на данный момент. Здесь наиболее значимым является сложность композиции и аранжировки произведений, а также тенденция к созданию концептуальных альбомов, рок-опер и т.п. Результатом синтеза *gothic rock* (одного из направлений *post punk*) с типично металлическим звучанием выступает *gothic metal* (готический металл), возникший примерно в то же время. Также к данной категории следует причислить *industrial metal* (наиболее электронизированную версию металла) и *funk metal* (синтез металла с музыкальными стилями *funk*, *gar* и *hip-hop*, традиционно ассоциирующимися с афроамериканской культурой).

Все названные в данной категории стили — за исключением *prog metal* — часто объединяют под названием «*alternative metal*», поскольку эти синтетические разновидности металла впитали в себя основные компоненты и идеи тех течений рока, которые с конца 1970-х гг. провозглашают отказ от принципов и установок «классического» или «традиционного» рока. А его яркими представителями как раз и были тяжелые и прогрессивные группы. Как следствие, представители альтернативного металла отрицают не только

классическое звучание, но и имиджевую сторону традиционного металла. Впрочем, само понятие альтернативной музыки очень условно и вариативно. Например, появившись на «большой сцене» в 1983—1984 гг. *gar* и *hip-hop* выступали как альтернатива всей коммерческой поп- и рок-музыке, да и «музыке белых» в целом. Но в 1990-е гг. они стали одной из доминант массовой коммерческой сцены, сохраняя этот статус и сейчас. Кстати, если уж говорить об альтернативности, то в период своего формирования классический металл и стал подлинной альтернативой панк-року, восстановив в правах принципы и каноны классического рока (конечно, в специфической модификации).

Характерной чертой функционирования классификации стилей и направлений металла является ее конъюнктурность (что, впрочем, свойственно рок-музыке в целом). Речь о том, что когда появляется очередное модное течение, привлекающее массовую аудиторию, оно получает свой ярлык — по сути, торговую марку, гарантирующую коммерческий успех не только самих исполнителей и их менеджмента, но и СМИ, ориентированных на данную аудиторию. Благодаря этому модный ярлык распространяется и навешивается подчас на тех исполнителей, которые имеют малое отношение к данному течению в реальности. Например, рост популярности готического рока во второй половине 1990-х (само течение возникло еще в конце 1970-х) спровоцировал то, что ряд ставших популярными тогда же музыкантов были обозначены как представители готической сцены. Это, в частности, американский певец *Maylin Manson* и финская группа *Nightwish*. При этом первый в гораздо большей степени причастен к коммерческой версии *industrial metal*, а вторая представляет стиль, получивший название *progressive power metal*. Вероятно, по сходным причинам ряд отечественных рок-музыкантов начала 1980-х гг. (в частности, группы «Аквариум» и «Кино») именовали себя панками, подчёркивая контркультурную интенцию своего творчества в контексте советской системы. Думается, не нужен глубокий музыковедческий анализ, чтобы признать связь между музыкой этих групп и панком весьма слабой. Впрочем, музыка «Кино» явно тяготела к тому варианту пост-панка, который и обозначается как готический рок.

Тем самым мы лишь подчёркиваем известную условность классификаций в данной сфере. В том числе, и приведённой выше.

Вопросы истории и географии.

Достаточно долгую по меркам рок-музыки историю металла можно разделить на четыре основных периода. Мы склонны обозначить их по аналогии с рядом других культурных явлений как ранний, классический, неклассический и постклассический. Сразу следует оговориться: эта схема не является линейной, поскольку в эволюции и трансформации рок-музыки (как и других видов искусства) отсутствует поступательный прогресс, когда последующая ступень развития отрицает или поглощает предшествующую. В конце концов, *Rolling Stones* активно действуют на рок-сцене до сих пор с ничуть не меньшим успехом, чем в 1967 или 1973 гг. А одни из «отцов» металла — австралийская группа *AC/DC*, несмотря на то, что выпускает новые альбомы реже, чем раз в пять лет, в 2013 г. стала новым рекордсменом по количеству людей, пришедших на концерт (130 тысяч человек!). Они также официально признаны в качестве «артистов, внёсших наибольший вклад в развитие экономики Австралии» (второе и третье места занимают суперпопулярные ныне *Кайли Миноуг* и *Расселл Кроу*). Не лишне напомнить, что даже в рамках достаточно консервативного классического металла *AC/DC* выступают как ультраконсерваторы: их стиль и звучание фактически неизменны с 1975 г., когда вышел первый полноформатный диск этой группы.

С учётом этого момента ранний период истории металла (если быть точным, его предыстории) можно определить как десятилетие с конца 1960-х по конец 1970-х гг. Понятно, что зафиксировать эту датировку с точностью до года невозможно, да и вопрос о том, когда и кем были созданы первые «истинно металлические» произведения (песня, композиция, сингл, альбом и т.п.), был и остаётся принципиально открытым. Некоторые историки

рок-музыки утверждают, что это песня «Helter Skelter» (кавардак, суматоха) группы The Beatles с альбома «The Beatles» (1968). Несмотря на то, что творчество ливерпульской четвёрки мало ассоциируется с тяжёлым роком вообще и с металлом в частности, можно указать и на более раннюю их композицию — вступление и завершение к знаменитому альбому «Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band» (1967). В таком же качестве могут фигурировать творения американского гитариста и певца Jimy Hendrix и британской группы Cream с альбомов 1967—1968 гг. и даже роллинговская «Satisfaction» (1965). В последней часто видят и корни панка как музыкального стиля. В принципе, все компоненты будущего «металлического» хита а la AC/DC представил уже чернокожий герой рок-н-ролла Chuck Berry в песне «Johnny B. Goode» (1958). Не случайно в культовом фильме «Назад в будущее» в одной из самых известных сцен подросток из 1985 г. исполняет её в 1955 г. Причём именно в металлической интерпретации, принадлежащей одной из наиболее популярных американских групп 1980-х Van Halen. В общем, кандидатур на «первое место» много...

Во всяком случае, ранний период становления металла характеризуется своего рода парадоксом: все более или менее явные компоненты и признаки стиля уже были, даже само его название функционировало в музыкальной прессе (см. выше), но истинное рождение состоялось значительно позже. Как уже отмечалось, классический heavy metal rock является результатом развития стиля hard rock, бывшего одной из доминант мировой рок-сцены с конца 1960-х. Признанными классиками хард-рока являются группы Aerosmith, Black Sabbath, Deep Purple, Free, Grand Funk Railroad, Led Zeppelin, Nazareth, Queen, Thin Lizzy, Uriah Heep и др. (перечислены лишь самые известные представители в простом алфавитном порядке). Для большинства любителей рока с этими названиями ассоциируется едва ли не весь «золотой век» рока, а многие вообще отождествляют «настоящую» рок-музыку исключительно с хард-роком. Кстати, примерно так поступает и программа «Microsoft Windows Media», которая при идентификации аудиодиска для большинства исполнителей «тяжёлого профиля» выдаёт простые варианты — «Рок» или «Металл» (именно в таком написании). Не спорим: Rolling Stones, Pink Floyd, ZZ Top — все это «рок», а Scorpions, Metallica, Blind Guardian — «металл» (и опять же «рок»). Но вот похожи ли они друг на друга?

По крайней мере, музыкальные, идейные и (отчасти) имиджевые корни металла уходят именно в период становления рок-музыки в собственном смысле слова — в отличие от раннего рок-н-ролла 1950—1960-х гг., являвшегося, по сути, лишь более или менее молодёжным ответвлением поп-музыки. И если безусловным центром ранней рок-культуры были США, то к середине 1960-х центр творческой активности «мировой рок-лаборатории» переместился в Великобританию. Именно невероятная популярность британских групп, представлявших два течения — Mersey beat (или beat rock) и British rhythm'n'blues — заставила прессу говорить о «британском вторжении» на американский музыкальный рынок, до сих пор остающийся наиболее развитым в мире.

Первое из них неразрывно ассоциируется с г. Ливерпуль, группой The Beatles и молодёжной газетой, название которой стало символом всего течения (Мерси — река, на берегах которой стоит Ливерпуль). Как известно, сами «битлы» и огромное количество их последователей фактически создали эталон мелодичного рока, доминирующий на поп- и рок-сценах до сих пор. Одна из групп того времени — The Hollies — и сейчас успешно продолжает активную деятельность, исполняя всё тот же незатейливый коммерческий рок, что и The Beatles в начале своей феноменальной карьеры.

Второе течение — британский ритм-н-блюз — нам интересно гораздо больше, поскольку именно в нём происходила кристаллизация идейно-музыкальных стратегий «бунтарского рока» конца 1960-х, создавших субкультурный фундамент рок-музыки в целом. Основатель и «икона» этого течения — музыкант австрийского происхождения Alexis Korner (1928—1984; наст. фамилия — Körner), многочисленные музыкальные проекты

которого с конца 1950-х по середину 1970-х гг. являлись настоящей кузницей кадров классического британского рока. Лидерами движения, инициированного Корнером и его группой Blues Inc., стали John Mayall & The Bluesbreakers (развившие линию классического блюза в блюз-рок, также ставший одним из основных жанров рок-музыки), а также группы, сочетавшие в своей музыке ритмическую основу блюза и ритм-н-блюза с более жёсткими, чисто «роковыми» элементами. Это были The Animals, The Rolling Stones, The Who и ряд других исполнителей, менее известных, но вряд ли менее талантливых. Именно их музыкальные достижения — в том числе и особенности концертного исполнения и имиджа — легли в основу тяжёлого рока.

В свою очередь, американский музыкальный мир, оказавшийся гораздо более консервативным в отношении различных новаций, чем британская сцена, внёс свой мощный вклад в формирование классической рок-музыки. Это, прежде всего, группы из Сан-Франциско (в 1960-х гг. столицей рок- и поп-индустрии США была именно столица штата Калифорния, а не Лос-Анджелес, как нам привычно), обозначенные в тогдашней музыкальной прессе как представители acid rock (т.е. кислотного рока). Наиболее известны из них The Doors, Grateful Dead и Jefferson Airplane (последняя известна и тем, что ее вокалистка Grace Slick стала одной из первых признанных в мире рок-див). Смесь фолка, блюза и рока, исполнявшаяся этими музыкантами (не скрывавшими, что важнейшее влияние на них оказали участники «британского вторжения»), сочеталась с утончённой поэзией. Тогда это было весьма нетипично для молодёжной музыки — ведь в рок-н-ролле главное ритм, а не смысл текстов, танцевальный драйв, а не заумные самокопания Джима Моррисона! Во всяком случае, «умный рок» 1970-х начинался не столько с музыкальных экспериментов, сколько с поэтических. Указанные нами группы были и остаются классиками psychedelic rock (психоделического рока), который обоснованно считают ответственным за возникновение своеобразного культа наркотических препаратов в молодёжной среде. Само название течения ассоциировано с так называемой «кислотной революцией» 1966 г., т.е. с началом производства и потребления ЛСД. Однако не следует забывать, что в то время — время хиппи и бунтующих студентов — наркомания не рассматривалась как социально значимое явление, а само употребление наркотиков и других психотропных веществ в глазах интеллектуальной элиты выглядело как способ освобождения от «оков буржуазной морали», «прорыва в другое измерение», «расширения сознания» и т.п. Впрочем, эта квазимифология существует и поныне. Подробнее о «кислотных аспектах» можно узнать из творчества ряда писателей — как инициаторов этого движения (О. Хаксли), так и его наблюдателей (Т. Вулф) [1; 2].

Вторая (менее влиятельная в своё время) струя американского рока — это так называемый «гаражный рок» (garage rock). Отличительными особенностями этих исполнителей являлись монотонная ритмическая основа вкупе с жёстким, режущим слух звуком электрогитары и социально заострённые тексты критического или протестного содержания. Благодаря этому наиболее известных деятелей гаражной сцены считают прямыми предшественниками панк-рока, но столь же справедливо и отнесение их к числу предтеч металла. Это, в частности, группы Iggy & The Stooges и MC5.

На этом музыкальном и социальном фоне на рубеже 1960—70-х гг. состоялось рождение стиля hard rock. Следует отметить, что точным переводом данного термина на русский язык является «жёсткий рок», но за многие годы сложилась традиция его употребления как «тяжёлый рок» — как родового определения всех «нелёгких» направлений рок-музыки и в качестве стилистического маркера. Однако «тяжёлый рок» (т.е. heavy rock) в собственном смысле тоже существовал — этим термином обозначали музыку, основанную на блюзовой ритмике с утяжелённым звучанием гитар. Это, собственно, был переходный вариант от блюз-рока в его различных инкарнациях к хард-року.

Говоря о становлении тяжёлого рока, нельзя обойти стороной некоторые чисто технические аспекты. Мы не будем затрагивать историю электромузыкальных инструментов

в целом, лишь укажем, что ко второй половине 1960-х гг. их использование уже было атрибутивным знаком молодёжной музыки. В тот период появляются два изобретения: электрический орган Хаммонда (одна из первых версий синтезатора) и первый «дистортер» (т.е. искажитель звука) для электрогитары, известный как fuse (фуз). Электроорган позволил звучанию относительно небольшого (как правило, 3—6 человек) музыкального коллектива развивать плотное звучание, близкое по интенсивности к звучанию классического оркестра (мы уж не говорим о громкости, но это заслуга микрофонов и усилителей, а не самих инструментов). Фуз, изобретателем и первым пользователем которого считается гитарист Rolling Stones Keith Richards, позволил извлекать из электрогитары тот самый особый скрежещущий звук, который и стал фирменной маркой всех ветвей тяжёлого рока.

Итак, в период с 1967 по 1972 гг. полностью оформился и занял свою собственную нишу на мировой музыкальной сцене новый (по тем временам) стиль рок-музыки, известный как хард-рок. И, как уже говорилось выше, стал не только каноническим стилем рока, но и получил в массовом сознании статус «рок как таковой». Говорить о какой-то единой стилистике даже самых ярких представителей этого течения вряд ли возможно. Но попытаемся выделить несколько наиболее значимых его «стратегий».

Это, во-первых, группы, ориентированные на традиционную для рока 1960-х гг. блюзовую мелодику и ритмику (Blue Cheer, Cream, Jimy Hendrix' Experience, Led Zeppelin, Free, Grand Funk Railroad, Iron Butterfly, ZZ Top и др.), обогащённую новым звучанием электрогитары. Кстати, во всех указанных формациях был только один гитарист. Зато — виртуоз высшего класса (как, впрочем, и другие участники). Металлические группы заимствовали от этого направления хард-рока, как правило, специфическое утяжелённое звучание ритм-секции. Бас-гитарист Cream Jack Bruce и барабанщик Led Zeppelin John «Bonzo» Bonham и поныне являются образцами для подражания бесчисленных «металлеров» во всём мире.

Во-вторых, это группы, тяготевшие к мощному «симфоническому» звучанию и активно использовавшие элементы классической музыки XVII—XIX вв. (статьи, озаглавленные «Бах», «Бетховен», «Моцарт» отнюдь не случайно включаются в традиционные рок-энциклопедии!). Исполнители этого направления хард-рока (Black Sabbath, Deep Purple, Blue Oyster Cult, Uriah Heep, Wishbone Ash и др.) добивались соответствующего эффекта благодаря характерному унисонному звучанию электрогитары, клавишных (как правило, электрооргана) и вокала. Именно это звучание стало музыкальным фундаментом классического металла — с учётом отсутствия клавишных инструментов в его ранних версиях и добавления второй гитары, причём и в качестве дополнения к ритм-секции, и в качестве солирующего инструмента. Эта характерная практика была реализована британской группой Wishbone Ash и особенно ярко представлена в их культовом альбоме «Argus» (1972). Хотя сама группа всегда исполняла и продолжает исполнять мелодичный хард-рок, она фактически стала родоначальницей так называемой новой волны британского металла (NWOBHM) и традиционного для 1980-х металлического звучания в целом.

В-третьих, это музыканты, опиравшиеся в своём творчестве на традицию рок-н-ролла и бит-рока и, в общем, исполнявшие их утяжелённые версии (Alice Cooper, Nazareth, Slade, Scorpions) или предлагавшие комбинацию уже устоявшихся стилей рока в тяжёлой модификации (Aerosmith, Golden Earring, Heart, Thin Lizzy, Trapeze). Особую отрасль этого направления хард-рока составляют исполнители глэм-рока (David Bowie, T. Rex, Gary Glitter, New York Dolls, Suzi Quatro, Sweet, The Mud). Их музыка являлась предельно упрощённой версией хард-рока с ярко выраженной поп-мелодикой и танцевальной ритмикой. Особенностью данной стилистики был особый гламурный имидж, яркое сценическое шоу и, как ни странно, достаточно нетривиальная поэзия (это относится, по крайней мере, к создателям стиля — Дэвиду Боуи и лидеру T. Rex Марку Болану).

Следует упомянуть также многочисленную плеяду групп, соединявших в своём творчестве атрибутивные признаки тяжёлого рока с элементами прогрессивного рока, сформировавшегося в тот же период — Jethro Tull, Rush, Triumph, Nektar, Argent, Kansas, Pavlov's Dog и др. Впрочем, и представители «чистого» прог-рока, обозначаемого в 1970-х как art или sympho rock (Emerson, Lake & Palmer, King Crimson, Pink Floyd, Eloy, Genesis, Gentle Giant, Yes и т.д.), зачастую использовали «тяжёлое» звучание. А исполнители хард-рока, в свою очередь, прибегали к приёмам «интеллектуальной музыки». Этим симбиозом рок классического периода довольно сильно отличается от последующих фаз своей эволюции.

К середине 1970-х гг. все перечисленные выше ветви тяжёлого рока получили своё полное оформление и соответствующий статус на музыкальном рынке. Можно сказать, что произошла своего рода институционализация этой музыки и, как следствие, её трансформация в стандартную отрасль шоу-бизнеса. Что в общем-то негативно сказалось на креативных аспектах. С одной стороны, герои рока с характерным для них патетическим бунтарским имиджем оказались в положении обычных звёзд развлекательной индустрии (о чём с горькой иронией повествуется в знаменитой песне Pink Floyd «Welcome To The Machine» с альбома 1975 г. «Wish You Were Here»). Результатом давления жёстких рамок коммерческой масс-культуры стал распад многих талантливых и популярных групп (например, Deep Purple) или трансформация их музыки в более простые и коммерчески привлекательные формы (как в случае Nazareth и UFO). С другой стороны, происходит смена поколений наиболее активных потребителей рок-продукции: бывшие бунтари, эскаписты и авангардисты 1960-х сами оказываются в положении взрослых, консервативных «предков». Ответом на это стало формирование характерного коммерческого направления хард-рока, за которым закрепилось название AOR. Эта аббревиатура расшифровывается двояко: album oriented rock (т.е. рок, ориентированный на целостные концептуальные альбомы) и adult oriented rock (рок для «взрослой» аудитории). Вторая версия нам представляется более точной, поскольку AOR — это, как правило, мелодичный коммерческий хард-рок с обильным использованием клавишных инструментов, большой долей лирических баллад и медленных танцевальных композиций и с характерным «приглаженным» звучанием. Основателями стиля считается англо-американская группа Foreigner, состоявшая из музыкантов, уже имевших «звёздный» статус (такие музыкальные проекты называют супергруппами) и имевшая феноменальную популярность в конце 1970-х — начале 1980-х гг. Ближайшими последователями и конкурентами «иностранцев» стали как вновь возникшие, так и «перестроившиеся» старые группы: Boston, Heart, Journey, Styx, Prism и т.д. Надо отметить, что музыка этого стиля стала в 1980-х гг. стандартом не только репертуара дискотек, но и обычным музыкальным фоном голливудской кинопродукции, например, музыкальным рефреном популярнейшего спортивного боевика «Рокки» является композиция группы Survivor «Eye Of The Tiger» (1982).

Реакция на эти процессы тоже оказалась двоякой. Во-первых, это пресловутая панк-революция, охватившая в указанное время британскую и континентальную европейскую молодёжную сцену. Анархический протест ранних панков, помимо прочего, был направлен на предшествующую им традицию рок-музыки — как на музыкальную «заумь» эпохи хиппи (не случайно скандально известный Sid Vicious был представлен прессе в качестве нового участника Sex Pistols в футболке с надписью «I hate Pink Floyd»), так и на «опопсевший» хард-рок. С другой стороны, менее радикальная часть молодого поколения желала своего, более честного и жёсткого рока. Именно она и стала основной аудиторией зарождающегося металла, приняв для начала такую «переходную» стилистику, как hard'n'heavy, которую разработал экс-гитарист Deep Purple Ritchie Blackmore в своём персональном проекте Rainbow. На эту же молодёжную публику была явно рассчитана продукция известной американской группы Kiss, которая еще в середине 1970-х сочетала в себе все признаки глэм-рока с вполне жёстким металлическим звучанием.

Таким образом, heavy metal не только наследует музыкальную традицию 1960—1970-х гг., но и является фактором её возрождения в новой форме субкультурного самовыражения молодёжи. Точка отсчета собственной истории металла — так называемое «второе британское вторжение», захватившее американский музыкальный рынок в начале 1980-х гг. Речь идёт о представителях уже упоминавшейся «новой волны британского хэви метал»: Iron Maiden, Judas Priest, Saxon, Motorhead, Girlschool, Tygers Of Pan Tang, Def Leppard, Demon, Ozzy Osbourne, Venom и пр. Помимо групп собственно британского происхождения к этой волне причисляют и представителей других стран, получивших признание на британской сцене, таких как австралийцы AC/DC, швейцарцы Krokus или датчане Merciful Fate и Pretty Maids (несмотря на название, в последней группе нет ни одной девушки). Также весьма существенную роль в становлении классической металлической сцены сыграли некоторые группы 1970-х гг., переориентировавшие своё традиционное звучание на новые более жёсткие и скоростные стандарты. Это, например, Black Sabbath, Judas Priest и Scorpions.

Массированное появление и огромная популярность этих и ещё целого ряда металлических групп на рынке молодёжной музыки США (кстати, почти не затронутого волной британского панк-рока) привели к любопытным последствиям для «своих» музыкантов. Дело в том, что большинство аутентичных американских групп, исполнявших ту же самую музыку, что и их заокеанские коллеги, оказались на втором плане, так сказать, в тени «британских монстров». Некоторые из них (Armored Saint, Riot, Manilla Road, Shock Paris, Q5) так и не вышли из статуса чисто культовых групп, несмотря на регулярный выпуск дисков и турне различного уровня. Другие всё же обрели своё место под солнцем и существенный коммерческий успех, но уже в рамках модифицированных версий классического металла — speed, power или progressive (Agent Steel, Manowar, Queensryche, Fates Warning, Savatage, Virgin Steele). Даже успешные и популярные американские группы Dokken и White Lion, игравшие так называемый romantic metal воспринимались американской аудиторией как иностранные: карьера первой группы начиналась в Германии, а лидер второй Mike Tramp, будучи иммигрантом, пел с сильным голландским акцентом. Вообще надо отметить, что среди музыкантов американских металлических групп всех стилей и направлений очень большой удельный вес имеют представители разных «некоренных» этнокультурных групп. Это, прежде всего, музыканты итальянского, латиноамериканского и скандинавского происхождения. А вот «чёрный металл» так и не состоялся — относительную известность получила лишь одна группа, состоявшая из чернокожих музыкантов. Это была Living Color, игравшая металлическую версию фанк-рока (т.е. типично «чёрной» музыки) в начале 1990-х гг.

Продолжая этнокультурную тему, можно сказать, что «металлическое вторжение» имело большое значение в происходившем в 1980—90-х гг. смещении музыкальных, культурных и коммерческих тенденций мировой рок-сцены. Хорошо известно, что в области поп- и рок-музыки традиционно доминируют англоязычные страны, а до конца 1970-х гг. господство британцев и американцев было фактически безраздельным. Именно металлическая волна выдвинула на первые позиции рок-исполнителей и музыкальную индустрию стран, ранее занимавших периферийное положение в этой сфере. Одним из основных поставщиков «тяжёлой продукции» уже с начала 1980-х становится Германия (в то время, разумеется, Западная) и первые крупные фирмы, специализирующиеся на этой музыке, возникают именно там. Там же завершается формирование классического металла — эталонная модель melodic power metal была разработана германской группой Helloween; она и до сих пор остаётся одной из самых распространённых стилистик современного металла. Конечно, немецкая рок-сцена была весьма разнообразна и плодотворна и в «золотой век» рока (уместно вспомнить, что профессиональная карьера тех же Beatles началась с гастролей в Гамбурге, а Deep Purple там и сформировались). Но, за редким исключением, немецкие

группы довольствовались известностью в пределах национальных границ или, максимум, западноевропейской сцены. Таков был удел даже наиболее известной группы Scorpions, но с началом 1980-х они становятся звёздами мирового масштаба (кстати, именно к их музыке подобрали определение «романтический металл»). А вслед за ними мировой музыкальный олимп начали покорять и другие металлеры из Германии: Accept, Bonfire, Grave Digger, Running Wild, Sinner, Warlock... Влиятельный британский журнал «Kerrang!», подводя итоги развития металлической сцены за эту декаду, утверждал, что «идеальным» металлическим звучанием обладала бы группа, в равных пропорциях сочетавшая стилистику Iron Maiden, Judas Priest и Accept.

Сходная ситуация складывалась и в других этнокультурных регионах Европы: рок-музыка в Голландии, Швейцарии, Австрии и в странах Скандинавии имела свою развитую традицию, но почти не имела международного статуса. И здесь в 1980-е произошёл прорыв — вспомним хотя бы феноменальный успех шведской группы Europe с песней «To The Final Countdown» (1986). А их соплеменник, гитарист Yngwie J. Malmsteen стал основателем целого течения современной музыки — неоклассицизма; с его же подачи на рок-сцене появилась целая плеяда виртуозных гитаристов, тяготеющих к чисто инструментальной музыке, ранее мало популярной в молодёжной среде (Joe Satriani, Steve Vai, Tony McAlpine, Patric Rondat и др.). Но особенно интересно то, что «металлический бум» охватил и романоязычные страны, ранее относительно индифферентные к року. Французы Trust и ADX, бельгийцы Acid, испанцы Baron Rojo, итальянцы Dark Lord, Masi и Bulldozer — это далеко не полный список признанных в мире металлических актов. Также и французская Канада подарила одну из самых оригинальных металлических групп Voivod. Памятный по второй половине 1990-х всплеск мировой популярности металла «финского разлива» имеет предысторию в лице Zero Nine, Waltari и Stratovarius, проложивших дорогу Apocalyptica, Nightwish, H.I.M. и Lordi (по нашему мнению, финская металлическая сцена и сейчас остаётся самой разнообразной и интересной).

Еще один интересный в этом отношении регион — Япония. Страна восходящего солнца была и остаётся настоящей Меккой для металлической братии. Но с существенной оговоркой: металл в Японии чрезвычайно популярен, там производится, пожалуй, наибольшее число музыкальной продукции этого рода. К тому же многие «гранды» металла впервые вкусили массовый успех именно в Японии и там получили «путёвку» в мировые хит-парады (например, Rainbow, Accept, Iron Maiden). Однако значимых металлических актов собственного производства японцы не создали. Лишь три японских группы классического металла достигли умеренной и недолгой известности на мировой сцене: Anthem, Lowdown, Bow Wow (и то, следует заметить, все три группы фактически копировали стилистику уже известных английских и американских исполнителей).

Особая история связана с распространением металла в Восточной Европе и в России (СССР). Она заслуживает совершенно отдельного исследования и посему в рамках данной статьи мы лишь укажем на несколько моментов. Во-первых, металлическая музыка начала развиваться в СССР практически одновременно с западными странами, так же имея за плечами солидную базу в виде хард-роковой традиции. Известный отечественный рок-музыкант, лидер группы «Крематорий» А.Григорян вполне обоснованно утверждал, что практически все отечественные рокеры начинали свой путь в 1970-х с подражания образцам западного хард-рока (сам он — фанат Black Sabbath). Но было и существенное отличие: отечественные группы (как профессиональные, так и «самодеятельные») исполняли свои произведения, как правило, на русском языке, тогда как для западных музыкантов эпохи классического металла петь на родном языке было редкостью. Во всяком случае, утверждение, что металл пришёл к нам лишь в середине или второй половине той декады, ошибочно. Первые отечественные группы, не только исполнявшие хэви метал, но и выпускавшие магнитофонные альбомы и даже имевшие определённый концертный опыт,

относятся ко времени мирового «металлического бума». Это московская группа «Легион» (1980), успешно функционирующая и поныне, свердловский «Трек» (1981), ленинградский «Форвард» (1981), москвичи «Чёрный Кофе» (1983). Особую роль в становлении российской версии металла сыграла группа Сергея Сарычева «Альфа», чьи репетиционные и студийные записи имели огромную популярность в 1983—1984 гг., а песня «Гуляка» на стихи С.Есенина стала непреходящим «народным» хитом. Он же является автором популярной песни «Волчок», написанной для группы «Крузиз», тогда игравшей мелодичный хард-рок, а с 1986 г. трансформировавшейся в первую в СССР thrash metal группу. Музыканты, в разное время игравшие в «Альфе», позднее составили костяк многих отечественных групп, в том числе и признанных лидеров российского металла — группы «Ария» (1985). Во-вторых, достаточно очевидно, что именно металлические группы в тот период вполне могли сравниться по всем параметрам со своими западными коллегами (в первую очередь, по исполнительскому мастерству), чего не скажешь о многих тогдашних рок-группах, несмотря на их массовую популярность «здесь». Наконец, не следует забывать, что именно металлисты во второй половине 1980-х стали первым массовым неформальным молодёжным движением, вызвавшим мощный социальный резонанс.

Мы не случайно уделили столь пристальное внимание периоду становления и институционализации классического металла. Причина в том, что подробно описать и проанализировать последующие периоды его развития в рамках небольшой работы невозможно: разнообразие стилей, направлений и субкультурных вариаций металлической музыки возрастает от поколения к поколению. Напомним, что в данной сфере смена поколений происходит каждые пять лет. Поэтому ограничимся лишь указанием наиболее значимых черт этих периодов.

Следующая фаза становления металлической субкультуры приходится на вторую половину 1980-х гг. В это время широкую популярность обретает новое и весьма радикальное направление металла — thrash metal (от английского «thrash» — колотить, долбить). Предтечами стиля принято считать британские группы Raven и Venom, синтезировавшие грубое скоростное звучание Motorhead с мрачностью и мистичностью ранних Black Sabbath. Характерная черта этого стиля — использование баса в качестве ритм-гитары (автор техники — лидер Motorhead Ian Kilmister, более известный как Lemmy), что создает чрезвычайно плотное и экспрессивное звучание, дополненное, как правило, рычащим грубым вокалом. Все это дополняется относительным безразличием к мелодичности и сольным импровизациям плюс ярко выраженная критическая позиция музыкантов в отношении традиционных буржуазных ценностей (в плане текстов thrash metal заведомо ближе к панк-року, чем к true metal). Лидерами данного стиля стали группы из Сан-Франциско (отсюда — «Bay Area thrash»): Metallica, Megadeth, Slayer, Flotsam & Jetsam, Testament, а также коллектив из Нью-Йорка с «веселым» (и пророческим) названием Anthrax. Тогда же о себе заявили музыканты континентальной Европы, в основном, из германоязычных стран — Destruction, Kreator, Sodom, Holy Moses (ФРГ), Celtic Frost, Coroner (Швейцария), Artillery (Дания), Bathory (Швеция). Вообще, для новой версии металла крайне характерно тяготение к эпатажирующим «кровожадным» или «болезненным» названиям («Мегасмерть», «Сибирская язва», «Ядерный удар», «Убийца», «Обломки кораблекрушения», «Разрушение», «Злобный Мертвец», «Ангел Смерти», «Агония», «Аннигилятор» и т.п.), однако во многих случаях эти «страшилки-потрошилки» носят скорее пародийный и гротескный характер, являясь способом лишней раз подразнить уважаемую публику.

Характерным для групп данного направления является и использование «острой» текстовой тематики, включая и чисто политические заявления, что не очень типично для тяжёлых групп. Кроме того, в рамках данного направления, которое уже весьма слабо связано с классическим хард-роком 1970-х гг., происходит отказ от длительных инструментальных импровизаций. Дело здесь отнюдь не в отсутствии технического мастерства музыкантов,

а в самой избранной музыкальной форме, чьи жёсткость и компактность просто не позволяют «размывать» структуру композиций демонстрацией виртуозного владения инструментами и сольного мастерства. Однако свойственная металлу в целом ориентация именно на высокий технический уровень исполнения предопределила иную форму импровизационности — экспериментирование с ритмической структурой композиций.

Если классики раннего металла (AC/DC, Motorhead, Judas Priest) известны именно предельной простотой ритмического рисунка композиций, которая компенсируется агрессивностью и жесткостью аранжировок, то группы нового поколения порадовали своих поклонников такими изысками, как трех-четырёхкратная смена ритма в течение, скажем, пятиминутной композиции. Специализированная критика сравнивала произведения таких лидеров стиля, как Metallica, Anthrax, Annihilator, с лучшими образцами progressive и art-rock 70-х гг. Хотя можно заглянуть и подальше, обнаруживая параллели (если не прямое влияние) с творчеством Малера, Бартока, Штокхаузена, Шнитке. Правда, для большинства поклонников металла эти имена мало что говорят, и сближение с ними может послужить даже упрекам в адрес любимой «команды».

Наряду с, так сказать, традиционным thrash-metal в этот же период складывается обширная андеграундная сцена, представленная исполнителями, ориентированными на экспериментальный синтез разнообразнейших музыкальных стилей и направлений. Особо можно выделить такие плоды этих экспериментов, как techno-thrash (VoiVod), hard-core metal (Biohazard, Whiplash), funk-metal (Living Color, Faith No More), crossover (D.R.I., Cro-Mags). Наконец, в конце 1980-х гг. возникает наиболее экстремальное на тот момент направление в металлической музыке — death-metal. Вероятнее всего, стимулом для этого стала коммерциализация «обычного» металла: даже такие изначально андеграундные группы, как Metallica (подчеркивавшая свое отличие от mainstream-сцены отказом от производства клипов и участия в популярных телешоу), Megadeth, Anthrax, к рубежу 1980—90-х гг. превратились в широкомасштабные коммерческие предприятия со всеми присущими крупному шоу-бизнесу чертами.

С другой стороны, первая половина 1990-х гг. ознаменовалась кратким, но мощным всплеском популярности стиля grunge (гранж), символом которого стала группа Nirvana и ее лидер Kurt Cobain. Результатом этого американского аналога панк-бума 1970-х стало существенное снижение интереса массовой молодежной аудитории к ранее популярным стилям рок-музыки, в том числе, и к металлу. В принципе, достаточно однообразные (в силу тяготения к мрачной и монотонной мелодике) и тотально депрессивные grunge bands весьма недолго продержались на пике популярности: середина 1990-х знаменуется распадом всех более или менее интересных представителей этого стиля (Nirvana, Alice In Chains, Soundgarden) или их возвратом в музыкальный андеграунд (Pearl Jam, Stone Temple Pilots). Но свое «черное дело» они сделали: немалое количество интересных — и коммерчески успешных — металлических групп потеряли контракты с фирмами звукозаписи, место в музыкальном эфире радио и ТВ. Или, как вариант, в поисках «обновленного звучания» (точнее, в попытках имитировать звучание модных грандж-исполнителей) утратили свою аудиторию, не приобретя заметного числа фанатов среди любителей grunge и alternative rock.

Своего рода компенсацией за утрату ранее завоёванных позиций в шоу бизнесе для металлической сцены послужило то, что ослабление интереса со стороны крупных звукозаписывающих корпораций означало и ослабление давления на творческие амбиции музыкантов. Именно поэтому первая половина 1990-х гг. — это период самых разнообразных экспериментов и изысканий в металлической музыке и в «сопредельных» сферах. Краткий и отнюдь не исчерпывающий список результатов этого движения мы приводили в классификационном разделе. Кроме того, бурный прогресс электронных и информационных технологий впервые предоставил даже начинающим музыкантам возможность самостоятельной

записи и публикации своих произведений (в том числе в сети Интернет). Если раньше в поисках выхода на более или менее широкую аудиторию музыканты должны были добиваться контрактов с крупными фирмами, то в настоящее время многие занимаются созданием музыкальной продукции в домашних студиях или сотрудничают с многочисленными специализированными фирмами и студиями. К середине 1990-х гг. эта специализация достигла весьма высокого уровня. Например, если на диске указан лейбл фирмы SPV, можно — даже не зная исполнителя — уверенно предположить, что он работает в стилистике классического металла или thrash metal; InsideOut — prog rock или prog metal; Frontier Records — мелодичный металл или AOR; EarAche — различные направления панк-металла и т.д.

Таким же образом актуализировалась и, одновременно, расширилась этнокультурная среда металлической музыки. К обозначенным ранее ареалам её распространения добавились столь экзотические в данном отношении страны, как Греция, Турция, Норвегия, Румыния, Бразилия (где уже 20 лет проводится крупнейший фестиваль тяжёлой музыки Rock In Rio), Мексика и т.д. Не так давно автору довелось приобрести даже диск металлической группы из Индонезии (вполне нормальный post black). Немалый вес на международной сцене приобретают международные же проекты, состоящие из музыкантов самых различных стран и национальностей. Кстати, целый ряд известных российских музыкантов разных поколений работают в составе известных групп (например, В.Смольский в одной из самых успешных немецких speed metal групп Rage). Также российские музыканты (как и коллеги из ближнего зарубежья) «пишутся» на западных лейблах (тульская готик-группа Forgive Me Not, белорусские блэкстеры Gods Tower и др.).

Кроме всего прочего, к концу XX в. стали очевидны признаки своего рода металлического Возрождения. Признанные мастера и герои классического металла не только восстанавливают ранее распавшиеся группы или создают супергруппы, но и вновь собирают огромные аудитории на концертах (о недавнем рекорде AC/DC уже говорилось). Также характерным признаком современного металла является определённое ретро-движение: музыканты молодого поколения самозабвенно и благоговейно играют «ностальгический» металл 1980-х, оставаясь при этом органичной частью своего поколения (неслучайно в современной прессе по отношению к нему бытует термин «haïry metal», намекающий на типичный имидж металлистов того времени). Кстати, на этом фоне можно уверенно прогнозировать, что в ближайшем будущем металлическую сцену ждёт волна ностальгического возвращения экспериментального и андеграундного металла 1990-х. Собственно, она уже началась: некогда brutальные death-doom группы начала этой декады (Anathema, Paradise Lost, Lake Of Tears, Samael), снизившие мощь своего звучания на рубеже веков до уровня электронной поп-готики (в духе Depeche Mode), вновь предстают во всём своём мрачном величии. Значит, есть для кого!

Главное же во всём этом то, что во все периоды своего существования, при всех взлётах и падениях металлическая музыка оставалась мощным генератором субкультурных процессов в постоянно обновляющейся молодёжной стихии. А это, как бы там ни было, значимый вклад в общую палитру глобальной современности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вулф Т. Электро-прохладительный кислотный тест. М., 2001.
2. Хаксли О. Двери восприятия // Хаксли О. Соч.: В 6 т. М., 1997. Т. 3. С. 14—96.

ФИЛОСОФИЯ

УДК 141.32(430)

А.Р.Бурханов
Екатеринбург, Россия

A.R. Burkhanov
Ekaterinburg, Russia

ЧЕЛОВЕК И ЕГО ЭКЗИСТЕНЦИЯ В ФИЛОСОФИИ КАРЛА ЯСПЕРСА

MAN AND HIS EXISTENCE IN THE PHILOSOPHY OF KARL JASPERS

Аннотация. Статья посвящена анализу основоположений человеческого бытия в философии Карла Ясперса.

Ключевые слова: антропология; онтология; мир; бытие; существование; человек; философия; наука; трансцендентное; вещь в себе; трансценденция; экзистенция.

Сведения об авторе: Бурханов Александр Рафаэлевич, ассистент кафедры философии и истории.

Место работы: Уральский государственный университет путей сообщения.

Контактная информация: 620034, г. Екатеринбург, ул. Колмогорова, д. 66., тел. 89617640365.
E-mail: Byn251@yandex.ru

Abstract. This article analyses the basic principle of human existence in the philosophy of Karl Jaspers.

Key words: anthropology; ontology; world; being; existence; man; philosophy; science; transcendent; thing in itself; transcendenz; existenz.

About the author: Burkhanov Alexander Rafaelevich, Teaching Assistant of the Philosophy and History Department.

Place of employment: Urals State University of Railway Transport.

Человек — это возможная экзистенция.
К.Ясперс

Для нашего времени характерно острое ощущение зыбкости и трагизма человеческого бытия. В его основе лежат небывалые потрясения, испытанные человечеством в прошлом столетии, с его жестокими войнами, социальными экспериментами и массовым применением насилия. Эти события сделали обычным явлением унижение личности, способствовали нивелировке индивидуальных качеств людей и превращению их в безликую серую массу.

В XX в. кризисные ситуации, порождающие трагические чувства и умонастроения человека, констатировали многие философские течения. Среди них особое место принадлежит экзистенциализму. Подвергнув критике классический рационализм за отрыв от конкретного опыта жизни личности, экзистенциализм разработал свое понимание человека, в основе которого лежит анализ *экзистенции* — уникального существования индивида. Если раньше человек рассматривался как частичка космоса или индивидуальное проявление социума, то экзистенциально ориентированные мыслители обратили внимание на бытие личности самой по себе, на свободу выбора жизненного пути, на трагизм судьбы человека и неизбежность смерти, которая лишает людей твердых гарантий на самоосуществление.

Эти идеи получили свое развитие в трудах *Карла Теодора Ясперса* (1883—1969 гг.) — немецкого философа и психиатра, одного из создателей экзистенциализма.

Проблеме человека Ясперс посвятил такие работы, как «Духовная ситуация времени» (*Die geistige Situation der Zeit*) (1931 г.), «Философия» (*Philosophie*) (1932 г.), «Разум и экзистенция» (*Vernunft und Existenz*) (1935 г.), «Экзистенциальная философия» (*Existenzphilosophie*) (1938 г.), «Об истине» (*Von der Wahrheit*) (1947 г.), «Философская вера» (*Der philosophische Glaube*) (1948 г.), «Истоки истории и ее цель» (*Vom Ursprung und Zeit der Geschichte*) (1949 г.), «Введение в философию» (*Einführung in die Philosophie*) (1950 г.), «Разум и противоразум в нашу эпоху» (*Vernunft und Widernunft in unserer Zeit*) (1950 г.), «Всемирная история философии. Введение» (*Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung*) (1950—1951 гг.), «Философская вера и откровение» (*Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*) (1962 г.), «Шифры трансценденции» (*Chiffren der Transzendenz*) (1970 г.) и др.

Исходным понятием философии Ясперса выступает сущее как *объемлющее*. «Объемлющее есть либо *бытие само по себе*, которое нас объемлет, — пишет он, — либо оно бытие, которое есть мы. Бытие, объемлющее нас, называется миром и трансценденцией. Бытие, которое есть мы, называется существованием, сознанием вообще, духом или же называется экзистенцией» [13. С. 425]. Цель этой категории — объединить в неразрывное целое понятия «мир» и «человек», «материально-предметное» и «духовное». Бытие само по себе, которое не расколото на субъект и объект (т.е. по терминологии И.Канта, «das Ding an sich» — «вещь сама по себе»), а не эмпирическое явление — вот что, по мысли Ясперса, может быть названо «объемлющим» (das Umgreifende). Стало быть, «объемлющее» — вовсе не объект, о нем можно говорить не прямо, а лишь косвенно. Люди обнаруживают его тогда, когда в своей жизни наталкиваются на некую границу, препятствующую осуществлению их целей.

Немецкий мыслитель вводит термин «объемлющее», не употребляя применительно к нему ни понятия «всеобщее» в отличие от единичного, ни понятия «целое» в отличие от части. Смысл этого словоупотребления состоит в том, чтобы показать отсутствие какой-либо зависимости между категориями «объемлющее» и «объемлемое». Поскольку «объемлющее» трансцендентно по отношению к «объемлемому», между ними нет логической связи, и единственный способ перехода от одного к другому — *трансцендирование*. В отличие от логической связи, которая представляет собой соединение мыслей, трансцендирование есть связь различных способов, родов и уровней бытия [2. С. 277—282]. Осуществляется эта связь посредством деятельности человека, его сознания, переживания «пограничных ситуаций», философского «просветления».

Объяснение того, что есть объемлющее — это, по сути, ясперсовская онтология мира и человека, аналитическое выявление многообразных оттенков бытия и его единства. Вопросы, которые в этом учении ставятся и решаются, представляют собой коренные философские темы: как бытийствуют мир, дух, сознание? Как они объединяются именно благодаря бытию? [7. С. 19] Причем это такая онтология, которая одновременно является и антропологией, философским ответом на вопрос: что представляет собой человек и его неповторимая, уникальная экзистенция?

Задача философии, в которую также входят учение о бытии и учение о человеке, подчеркивает Ясперс, состоит в том, чтобы посредством правильного понимания бытия помочь индивиду обрести свободу, стать подлинной личностью, а следовательно, стать самим собой. «...Философия ... есть стремление человека как человека, — пишет он. — Она сама есть осуществление, ускорение, передача того, как человек понял собственное бытие в своем мире» [15. С. 163]. Истинная философия — это, по сути, процесс философствования, который, в отличие от научного познания, нельзя ограничить рамками определенного предмета и метода. Она прежде всего обращается к отдельному человеку [13. С. 500—501]. Цель такого философствования — обрести независимость конкретного индивида посредством осознания его связи с глубинами бытия (трансценденция) и другими людьми (коммуникация экзистенций) [17. С. 59, 65, 263].

Философия содержит притязание обрести смысл жизни поверх всех целей в мире, явить человеку смысл, охватывающий эти цели. Она дает ориентиры для поведения человека в мире; она способна «высветить» экзистенцию и приблизить человека к трансценденции как «безусловному бытию». Это бытие непознаваемо научными методами, предметным сознанием вообще, но имманентно сознанию так таковому. Следовательно, философия, по Ясперсу, не познает бытие само по себе, но удостоверяет нас в его существовании, «просветляет» сознание людей [6. С. 530—531]. В современной философии ведущая роль в познании человека принадлежит экзистенциальной философии. «*Экзистенциальная философия — это философия бытия человека, которая вновь выходит за пределы человека*» [12. С. 380].

Немецкий мыслитель различает три способа, которыми человека встречает сущее и которые одновременно являются тремя уровнями самопознания: мир, экзистенция и трансценденция [8. С. 90—98].

Первый, поверхностный уровень постижения человека — это рассмотрение его жизни в *мире*. Мир и причастность человека к нему охватывает собой то, что может быть зафиксировано эмпирически, а также осмыслено в теоретических построениях рационализма и позитивизма. Главным источником знаний этой ступени бытия человека выступает наука. Однако наука нацелена не на исследование мира в целом, а на познание его отдельных вещей, фрагментов, структур, областей. «...Мир в целом не предмет, а идея, — замечает Ясперс. — То, что мы познаем, есть в мире, но никогда не есть мир» [13. С. 426].

«Направленное на мир» мышление постигает все в совокупности фактов, которые можно констатировать, осмыслить и проверить на опыте. Для такого мышления факты становятся непосредственной реальностью, как во внешнем объективном, так и во внутреннем субъективном мире. С этой точки зрения человека можно изучать как живое тело, включенное в поток физических и биологических взаимосвязей, как существо, обладающее сознанием и эмоциями, т.е. в качестве совокупности данных, но лишь постольку, поскольку их проявления и следствия можно объективно зафиксировать [10. С. 539].

В отличие от других экзистенциалистов Ясперс не стремился интерпретировать науку как нечто чуждое и враждебное человеку. То, что на что направлена научная деятельность, считал он, представляет собой необходимый, но все же поверхностный уровень познания человека: «Наука, там где она выступает в чистоте, описывает не само бытие, не целую истину, а только предметы в мире в бесконечном движении вперед» [19. С. 287].

Аспекты человеческой жизни, причастные к сфере мира, — это существование, сознание вообще и дух, отмечает философ. Как *существование* человек выступает в роли физического явления и живого организма, которые детерминированы общей мировой связью. «Я» эмпирическое — это тот самый естественный индивид, о котором рассуждали Т.Гоббс и французские материалисты, рассматривавшие человека как часть природы, как *тело*. Здесь мы имеем дело с человеком как природным существом, стремящимся к удовлетворению своих потребностей, руководствующимся, как и все живое, инстинктом самосохранения, ищущим удовольствия и избегающим страдания, стремящимся обеспечить свое существование в будущем и способности к выживанию [2. С. 299—300]. Такое понимание человека сводится к фиксации явлений в наличном бытии: в науке оно характерно для естествознания, а в философии — для материализма и позитивизма.

Наличное бытие становится предметом исследования в своих проявлениях, в возникновении жизни, в образе телесности, в физиологических функциях, в наследственно обоснованном создании форм и их связи, в психологических переживаниях, в манере поведения, в структурах среды. Для этого человек (и только он) создает язык, орудия, социальные структуры, совершает деяния, а также предметно созидает самого себя [4. С. 126—127]. «Наличное бытие, — пишет немецкий мыслитель, — для нас настолько само собой разумеется, что мы подчас не ощущаем тайны, заключающейся в простом сознании реальности: я существую, вещи существуют» [13. С. 427].

В отличие от «раннего» Хайдеггера, Ясперс не придавал решающего категориального значения наличному бытию человека (*Dasein*) [7. С. 17]. «Наличное бытие», или «здесь-бытие», «вот-бытие» эмпирично; оно есть «внешний облик осуществления проникновения в истинное», некое случайное бытие, «которое ничего не может искать в том, что оно понимает» [15. С. 101, 130]. *Dasein*, или конкретное существование индивида, — это жизнь человека в определенном мире, наполненная желанием, порывами, волей к жизни и к власти. «Человек в качестве одного лишь существования (*Dasein*), жизни и характера не существует ни для себя самого, ни для нас...» [15. С. 184].

Наряду с познанием человека как эмпирической реальности, полагает Ясперс, его можно описать как *сознание вообще* — так преимущественно и рассматривала его рационалистическая философия Нового времени. При таком понимании человек выступает в роли активного субъекта познания, обладающего априорными формами, конституирующего свой

научный предмет и развивающего теоретического естествознание. Этот тип мышления также характерен для неокантианства, в теоретических построениях которого весь мир предстает как предмет для познающего субъекта, постигаемый общезначимо в рациональных категориях.

«Сознание вообще», говорил философ, проявляется после «расщепления» мира на субъект и объект, после достижения понимания того, что все существующее может быть предположено и узнано в формах предметности, дано нам через наше сознание. Через это трансцендентальное сознание мы способны выйти за пределы мира и мысленно представить его создание, развитие и даже исчезновение, как будто бы мир есть ничто.

Развитие сознания вообще, мышления как формы самосознания и знания о самом себе осуществляется во взаимосвязи понятий и реализуется в суждениях и умозаключениях. Такое сознание является объектом изучения логики и трансцендентальной философии.

Здесь человеческое «Я» лишено своего эмпирического определения, отличающего на природном уровне одного индивида от другого; оно выступает как тождественное с любым другим «Я», являясь представителем сознания как такового. Ясперс называет этот второй уровень «Я» *предметным сознанием*. Связь людей в этом слое бытия осуществляется через одинаковое отношение к законам — законам логики, законам природы и правовым нормам, которые индивиды признают в качестве необходимых и справедливых. «В качестве *сознания вообще* я узнаю значимость правильного», — пишет немецкий мыслитель. — Эта очевидность есть принуждающее» [13. С. 427]. Равенство всех людей перед законом — всего лишь общественный эквивалент тождественности всех «Я» на уровне «сознания вообще», где формальное право и формальное равенство составляют содержание правового закона. [2. С. 300—301].

Как *дух* человек поднимается выше категориального мышления и начинает понимать, что возможности научного мышления ограничены. Если в предыдущем модусе бытия доминировал рассудок, то здесь на первый план выходит разум. Рефлектирующий индивид приходит к выводу, что в его жизни есть нечто такое, что не укладывается в прокрустово ложе категориальных схем, а именно — смысл и ценность собственной жизни. На этом уровне постижения мира и себя самого человек имеет дело с идеями. «В качестве *духа* я преисполнен идеями, посредством которых я ловлю идущую мне навстречу идею, — разъясняет Ясперс. — Расщепленное в рассудке соединяется, образуя духовное движение» [13. С. 428].

Идея есть недостижимый для рассудка образ целостности [5. С. 233—234]. Поэтому в качестве разумного духа человек сознает себя и существует как момент в жизни целого — народа, нации, человечества. Именно целое, олицетворяющее собой идею, считает философ, определяет место и значение отдельной личности. Если индивиды как представители «сознания вообще» связаны между собою тем, что есть в них тождественного, то в качестве носителей духа они объединены тем органичнее, чем своеобразнее каждый из них: органическая целостность есть тождество различных индивидуумов.

Благодаря идеям вещи раскрываются в своей взаимосвязи. Дух воплощает себя в науке, нравственности, религии, искусстве, политике, эротике, экономике и т.п., как историческое движение культуры [16. С. 201, 282]. Однако единство в духе никогда не может быть полностью реализовано в определенный момент времени — это вечно становящееся единство разнородного, где пространство разума есть пространство духовной борьбы, в ходе которой обретающий себя человек отстаивает свое право быть самим собой.

Следовательно, утверждает Ясперс, дух — это мир идей. Например, идеи о мире, о душе, о жизни, о задачах нашего существования дают нам импульс для постижения тотального смысла окружающего. Они — не предметы, не вещи, но проявляются в логических схемах и чувственных образах, воздействуя на нас. Людям удастся что-либо понять в жизни только благодаря их наличию. Там, где исчезают идеи, мир распадается на бесконечное множество рассеянных предметов. В отличие от рассудочных категорий науки,

идеи постигаются только разумом. «Все, что я познаю в науках, я познаю в категориях рассудка; к границам я выхожу только благодаря разуму с его идеями» [14. С. 105], — отмечает основоположник экзистенциализма.

Таким образом, «бытие в мире», «предметное бытие», «существование», подчеркивает Ясперс, — это вещный уровень бытия. Философствование, сопряженное с ним, есть «ориентация в мире». Поверхностный слой постижения человека — рассмотрение его в жизни «в мире»; мир и причастность к нему человека суть то, что может быть зафиксировано эмпирически и рационально посредством усилий науки [1. С. 394].

Большинство людей проживают жизнь, прежде всего воспринимая ее как свое наличное бытие. Существование «в мире» есть жизнь в толпе, следование общепринятым ценностям и стандартам, идеологическим стереотипам, массовой моде и т.п. Современный человек принимает состояние такой унифицированности за благо и удобство. Но истинный смысл и пафос бытия, поясняет Ясперс, раскрывается человеку лишь в моменты кардинальных, жизнесоизмеренных потрясений — *пограничных ситуаций*, их переживания и осознания (болезнь, смерть, борьба, вина и т.п.). «Ситуация становится пограничной ситуацией, — пишет немецкий мыслитель, — если она пробуждает субъект к экзистенции через радикальное потрясение его существования» [16. С. 79]. Философствование о таких ситуациях необъективируемо по самой своей сути, оно вынуждено облекаться в слова, но ориентировано на то, что стоит за словами. Подобные ситуации мы не можем обозревать в целом; мы ничего более не видим позади них; мы можем лишь просветлять их. В результате происходит переход на более глубокий уровень постижения человека — к его *экзистенции*.

«Особенность экзистенциализма Ясперса, — подчеркивает А.В.Перцев, — заключается, кроме прочего, в детальной проработке вопроса о переходе человека от “существования в мире” к “подлинному существованию”, к экзистенции» [8. С. 91]. Экзистенция есть собственное существование человека, не определяемое ничем внешним — только его индивидуальностью. В силу этого экзистенция каждой личности уникальна, поэтому наука с ее обобщениями не может ее зафиксировать и описать посредством понятий. Уникальность и неповторимость экзистенции таковы, что она вообще не может быть выражена в языке, поскольку любое слово уже обобщает. По той же самой причине совершенно недопустимо выводить экзистенцию из родовых свойств человека, из его природы или сущности. «Подлинная ценность человека заключается не в роде или типе, к которому он приближается, а в *исторически единичном* человеке, который не может быть заменен и замещен» [13. С. 453].

«Человек, поскольку он не просто есть часть мира, но может свободно быть самим собой, есть возможная экзистенция» [16. С. 106], — пишет Ясперс. «Возможная экзистенция» — это ощущение нами связи с теми глубинами бытия, которые находятся за пределами эмпирически объективного наличного бытия, сознания вообще и духа. Эта наша сущность проявляется: 1) в неудовлетворенности — человек постоянно ощущает несоответствие своему наличному бытию, своему знанию, своему духовному миру; 2) в безусловном, которому как подлинному самобытию подчиняется его наличное бытие; 3) в стремлении к единому, которое в своей основе есть бытие и вечность; 4) в сознании непостижимого воспоминания, будто он также ведает о Творении или будто может вспомнить то, что он созерцал до бытия мира; 5) в сознании бессмертия, но не как продолжении жизни в другом образе, а как уничтожающей время укрытости и вечности [13. С. 426—427].

Именно в экзистенции обнаруживается подлинная сущность человека, отмечает философ, его *историчность*. В этом качестве индивид не должен определяться как всеобщее, напротив, его следует объяснить из самого себя, из конкретной специфической ситуации, в которую он погружен. Как возможная экзистенция человек находится по ту сторону наличного бытия, где протекает его повседневная жизнь, и совокупности фактов, которые анализирует научная теория. Всякое онтологическое закрепление понятия экзистенции отвергается Ясперсом, ибо это порождает опасность ее овеществления. Обретение экзистенции

представляет собой смысложизненный, фундаментальный, решающий выбор индивида как его освобождения от внешней зависимости.

Поэтому «прояснение» экзистенции не имеет своего объекта для исследования, говорит немецкий мыслитель, оно имеет дело с экзистирующим человеком в процессе его становления. *Экзистировать* — значит стать собой в конкретной историчной уникальности, выйти из пределов своего повседневного мышления и социально организованного опыта, ощутить внутри себя свободу как «экзистенциальный зов». Экзистенция не подчинена какой-либо всеобщей сущности или постоянным законам; она есть исторически однократное бытие, которое в своей свободе является истоком собственного «Я», и поэтому не может быть познано с помощью всеобщих понятий и категорий [3. С. 28—30].

Экзистенция как феномен бытия переживается. Но поскольку она переживается, она понимается. Более того, она понимается именно в переживании. Если мы захотим отстраниться от переживания, попытаемся посмотреть на нее как на объект, у нас ничего не получится. Собственную экзистенцию нельзя передать другому человеку, ее нельзя пересказать, как, скажем, пересказывается математическая формула. Поэтому экзистенцию нельзя только знать, ее нужно «пропускать через себя» и в такой форме чувствовать и понимать.

В отличие от многих экзистенциально ориентированных мыслителей Ясперс не приемлет скептического отношения к разуму человека. По его мнению, экзистенция есть существующая в нас основа, а разум — связь всех выявляемых, «просветляемых» способов (образов) «объемлющего». «Разум и экзистенция неотделимы друг от друга» [19. С. 308]. Экзистенция проясняется только разумом, а разум обретает свою содержательность лишь в экзистенции. Подобно тому, как бытие есть нечто большее, чем тотальность сущего, бытие человека — нечто большее, чем совокупность способов его исторического существования.

Следовательно, экзистенция в принципе не может стать объектом, а потому не является предметом не только научного познания, но и философского созерцания. Экзистенция, подчеркивает Ясперс, не может быть найдена во внешнем мире, ибо экзистенция есть свобода, а «свобода, если ее делают предметом, уже не свобода» [19. С. 279].

Философ рассуждает о фундаментальной связи экзистенции и свободы, непознаваемости их научно-теоретическими средствами. Конкретного индивида нельзя выводить из чего-то другого, кроме него самого, он сам есть непосредственная основа всех вещей. Понимание этого приводит нас к свободе, которая в этой тотальной зависимости полностью обретает себя [13. С. 448]. Человек находит в себе то, что он не находит нигде в мире: нечто непознаваемое, недоказуемое, всегда непредметное, ускользающее от всякой исследовательской науки. Это и есть свобода и то, что с ней связано. Спонтанность свободы означает, что она есть трансцендентальная причина самой себя. Свобода, по Ясперсу, — всегда экзистенциальная свобода, т.е. фундаментальный *экзистенциал* человеческого бытия.

Итак, в учении Ясперса экзистенция определяется как специфически человеческий способ существования в мире: в отличие от самождественного бытия вещей, человек есть несовпадение с самим собой, присутствие с собой и с миром; он не является некоей «устойчивой субстанцией», а представляет собой «беспрерывную неустойчивость», «выступление вовне», в мир и за его пределы [9. С. 1311]. «Сознавая свою свободу, человек хочет стать тем, чем он может и должен быть» [13. С. 452].

К составу экзистенции принадлежит и сама пограничная ситуация [17. С. 206], полагает немецкий мыслитель. Переживание неотвратимости болезни и смерти, жизненной борьбы и вины, а также осознание других критических ситуаций, наполняет душу человека страхом за собственное существование, выводит его на границу экзистенции, подвигает на поиск возможностей выявления собственной уникальности и неповторимости.

Прежде всего экзистенция выявляется в подлинной *коммуникации*, утверждает Ясперс, т.е. в свободно, неформально избранных отношениях людей друг с другом: «...экзистенция постигает себя лишь в сообществе с другой экзистенцией, коммуникация являет собой

образ открытия истины во времени» [13. С. 442]. Человек не может и не должен пребывать в абсолютном одиночестве. Он живет только экзистенциальной связью с другим человеком, при которой этот «другой» воспринимается не в качестве объекта, а как субъект, как самость, как такое же конечное существо, как и он сам.

В отличие от Хайдеггера, изображающего подлинное существование человека как состояние глубокого одиночества, Ясперс допускает, что внутренний мир человека может реализовываться в глубоко интимных и индивидуальных отношениях с другими людьми — отношениях взаимной симпатии, дружбы, любви. «Человек находит в мире другого человека как единственную действительность, с которой он может объединиться в понимании и доверии, — пишет он. — На всех ступенях объединения людей попутчики по судьбе, любя, находят путь к истине» [13. С. 442]. Более того, сама по себе коммуникация возможна только в социуме, объединении многих людей, где свобода одного индивида служит предпосылкой и условием свободы других: «Изолированной свободы не существует. Поэтому индивидуум жертвует своей застывшей пустой свободой во имя той свободы, которая может быть завоевана лишь совместно с другими... Люди ... сообща обретают свободу» [11. С. 169—170].

В экзистенции человеку становится доступным самый глубокий уровень его существования — *трансценденция*. Свобода человеческой экзистенции, предоставленная только самой себе, неизбежно обернулась бы произволом, если бы не содержала в себе некую абсолютную основу. Лишь по-настоящему осознав хрупкость и конечность своей жизни, подчеркивает Ясперс, индивид открывает для себя трансценденцию, как то абсолютное бытие, которое тесно связано с его собственным существованием и на которое он может равняться. «Только возможная экзистенция может ощутить ... *подлинное бытие трансценденции*» [18. С. 12]. Поскольку человек постигает себя, исходя из свободы, он таким путем постигает собственную трансценденцию. Человек не может просто жить, он должен трансцендировать, раздвигая границы своего сознания, «просветляя» его. Свобода есть выход за границы имманентного мира, соприкосновение с трансцендентностью.

Что же такое трансценденция? Это нечто запредельное, потустороннее, недоступное нам в повседневной жизни, говорит немецкий мыслитель. Другими словами, это то, что лежит за пределами объективного мира, культуры и обычного человеческого существования, но которое придает им ценность и смысл, т.е. имеет абсолютное значение. Человек как возможная экзистенция устремлен к трансцендентности. Экзистенция принципиально, фундаментально открыта для трансценденции. Хотя по смыслу трансцендирование всегда есть «выхождение», преодоление себя, это вовсе не означает пространственный «выход куда-то», поскольку вне мира нет таких объектов, к которым «выходят». Речь здесь идет о нахождении внутри себя той абсолютной основы, на которую человек мог бы ориентироваться в своей жизни. Трансценденция как бы «снаружи», разъясняет философ, но в экзистенции чувствуется наличие словно бы «световой нити», связывающей с ней все сущее.

Но поскольку трансценденция — это абсолютная основа нашей жизни, можно ли сказать, что трансценденция и есть Бог? Этот вопрос подробно разбирается в работах Ясперса, который не принадлежал ни к одной из религиозных конфессий. Если трансценденцию и можно назвать Богом, утверждает он, то о таком Боге ничего нельзя сказать, кроме того, что: 1) Он есть; 2) существует безусловное требование, которое вторгается из трансценденции в этот мир через нашу свободу; 3) реальность мира обладает наличным бытием между Богом и экзистенцией. «Трансценденция над всем миром или до всего мира называется Богом» [13. С. 434—436].

Поэтому традиционную религиозную веру Ясперс предлагал заменить *философской верой*. Это вера в особого Бога, точнее — Абсолют, который объединяет всех людей как экзистенциальных индивидов, независимо от различия их религиозных воззрений. Однако философскую веру ни в коем случае не следует понимать как нечто иррациональное. Она существует в союзе со знанием и являет себя в мышлении и обосновании. Это вера в экзистенциальную коммуникацию, в возможность достижения более гуманных и справедливых

отношений между людьми, основанных на их свободе. При этом философская вера не может стать исповеданием, ее мысль не является религиозным догматом [13. С. 424—425]. Философская вера, говорит основоположник экзистенциализма, — это такая истина, исходя из которой я живу. Она существует только потому, что я ощущаю себя с ней идентичным. По своей внешней форме эта вера является исторической, однако по форме своего выражения она не общезначима, но безусловна. В цепи отдельных людей, передающих друг другу факел свободы, она способна к новому созиданию.

Таким образом, человек, по Ясперсу, выделяется из всего состава универсума, во-первых, своей способностью разрывать непрерывность каузальных связей мира; во-вторых, способностью экзистировать, посредством переживания и осознания «пограничных ситуаций» прорываться к подлинному бытию; в-третьих, способностью трансцендировать, обладая свободой в состоянии экзистенции, постигать трансценденцию; в-четвертых, способностью самоопределяться, выстраивая собственный проект своего способа быть в этом мире.

Однако мир трансценденции не дан человеку непосредственно, а предстает во множестве *шифров*, в которых содержится абсолютная основа его существования. Трансценденция имманентна, но не как постижимая конечность, а как ускользающий безгранично многозначный шифр. «Имманентная трансценденция — это *имманентность*, которая тут же вновь *исчезла*; это *трансценденция*, которая стала в существовании *языком*, как *шифр*. ...Шифр есть посредник между экзистенцией и трансценденцией» [18. С. 171], — пишет философ.

Вся человеческая культура и история, утверждает Ясперс, содержит шифры трансценденции как образы бытия самого по себе. «Шифр — это бытие границы, как язык трансценденции, в котором трансценденция близка человеку, однако не как она сама» [18. С. 204]. Знаки трансцендентного, обнаруженные в нашем имманентном мире в виде шифров, могут озарить новым светом человеческую экзистенцию, показав всю глубину и значимость основанной на свободе подлинной коммуникации людей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Воробьева С.В. Философия экзистенциализма // Современная западная философия / Под общ. ред. Т.Г.Румянцевой. Минск, 2009.
2. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М., 1997.
3. Григорьян Б.Т. Экзистенциальная концепция человека К.Ясперса // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986.
4. Губин В.Д. Философия: актуальные проблемы. 2-е изд., стер. М., 2006.
5. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.
6. Миронова Д. Ясперс Карл // Современная западная философия: Словарь. 2-е изд., перераб. и доп. / Сост. и отв. ред. В.С.Малахов, В.П.Филотов. М., 2000.
7. Мотрошилова Н.В. Экзистенциализм // История философии: Запад — Россия — Восток. М., 1999. Кн. 4.
8. Перцев А.В. Учение К.Ясперса о шифрах трансценденции и проблема взаимосвязи мировых культур // Культуры в диалоге / Отв. ред. А.С.Гагарин. Екатеринбург, 1992.
9. Тузова Т.М. Экзистенция // История философии: Энциклопедия. Минск, 2002.
10. Фалеев Е.В. Ясперс // История философии / Под ред. В.В.Васильева, А.А.Кротова, Д.В.Бугая. М., 2005.
11. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
12. Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
13. Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
14. Ясперс К. Шифры трансценденции // Культуры в диалоге / Отв. ред. А.С.Гагарин. Екатеринбург, 1992.
15. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. СПб., 2000.
16. Ясперс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире. М., 2012.
17. Ясперс К. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции. М., 2012.
18. Ясперс К. Философия. Книга третья. Метафизика. М., 2012.
19. Ясперс К. Разум и экзистенция. М., 2013.

**УЧЕНИЕ О СУЖДЕНИИ
В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ
ФИЛОСОФИИ ЭМИЛЯ ЛАСКА**

**DOCTRINE OF JUDGMENT
IN TRANSCENDENTAL
PHILOSOPHY OF EMIL LASK**

Аннотация. Статья посвящена анализу учения о суждении выдающегося немецкого философа Эмиля Ласка.

Ключевые слова: логика; философия; критицизм; теория познания; трансцендентное; имманентное; трансцендентальное; суждение; субъект; предикат; ценность.

Сведения об авторах: Бурханов Рафаэль Айратович¹, доктор философских наук, профессор кафедры культурологии, философии и социальных наук; Соловьева Наталья Сергеевна², кандидат философских наук, доцент кафедры иностранного языка.

Место работы: Нижевартовский государственный университет.

Abstract. This article analyzes the doctrine of judgment by an outstanding German philosopher Emil Lask.

Key words: logic; philosophy; criticism; theory of knowledge; transcendent, immanent, transcendental; judgment; subject; predicate; value.

About the authors: Burkhanov Rafael Ayratovich¹, Doctor of Philosophy, Professor of Department for Cultural Studies, Philosophy and Social Sciences; Solovyova Natalia Sergeevna², Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Foreign Languages.

Place of employment: Nizhnevartovsk State University.

Контактная информация. 628605, г. Нижевартовск, ул. Ленина, д. 56. Тел. ¹89090355304; ²89028581693. E-mail: ¹ra.nvarta@gmail.com, ²vogeln@mail.ru

Выдающийся представитель Баденской (Фрейбургской) школы неокантианства, ученик ее основателя Вильгельма Виндельбанда *Эмиль Ласк* (1875—1915 гг.), является, по меткому выражению Генриха Риккерта, «одним из самых сильных философских талантов нашего времени» [5. Bd. 1. S. XIII]. С 1910 г. вплоть до начала Первой мировой войны Ласк в качестве профессора преподавал в Гейдельбергском университете, затем ушел на фронт, где вскоре погиб. Его основные произведения: «Идеализм Фихте и история» («Fichtes Idealismus und die Geschichte») (1902 г.), «Логика философии и учение о категориях» («Die Logik der Philosophie und der Kategorienlehre») (1911 г.) и «Учение о суждении» («Die Lehre vom Urteil») (1912 г.).

Учение о суждении как ядро теории познания. Теория суждения является основой трансцендентальной логики Ласка [6. S. 189—206]. Собственная деятельность познания заключается в суждении, считает философ, поэтому теория суждения также является и теорией познания. Две сферы понятий определяют гносеологию: реальная сфера и сфера предметного владения. С одной стороны, понятия изображают очертания мыслительного процесса как учения об активной стороне познания; с другой — они обозначают объект познания и то, как он независимо от познания направляет его. Ласк стремится «...установить связь учения о суждении и основных понятий теоретической философии, *установить области суждения* через их измерение в *трансцендентально-логической* первоначальной структуре, [определить] *ее абсолютное место* в общей связи логики» [4. Bd. 2. S. 288].

Категории суть формы, которые придают материалу объективность для познания. Логика познавательных объектов имеет дело с категориями как предметами (объектами) познания, поскольку на них направляет свою активность субъект познания. К этой деятельности относится и суждение. Логика суждения излагает этим не феномен объективности, а феномен овладения этой объективностью через активность объекта. Следовательно, учение о суждении относится не к области истины, которая отображает предметы, а к области, где эта истина копируется. *Учение о суждении образует ядро учения о познании, но не центр учения об истине*, подчеркивает Ласк. Оригинал истины лежит за пределами суждения.

Исходя из истины, суждение кажется вторичным, а исходя из познания, оно образует исходный пункт всех гносеологических теорий, поскольку является собственно активностью субъекта. Поскольку оно не принадлежит к области предметов, то трансцендентальной логикой оно даже не обсуждается. Суждение относится к формальной логике и не имеет значения для предметов (объектов) познания. Предметы предпосылаются суждению, они дают суждению направление и при этом делают возможным (т.е. обуславливают) смысл суждения. Поэтому *учение о структуре суждения также является и учением об имманентном смысле суждения, его значимости и ценности, учением о том, что суждение полагает.*

Мнение, которое познающий субъект «нацеливает» на объективный предмет, считает философ, может теоретически «встретить» этот предмет (т.е. «попасть» на него), но может и «пропустить» его (т.е. «промахнуться»). Здесь в полной мере выявляется неокантианская позиция Ласка, согласно которой предпосылки истинности или ложности содержатся уже в самом субъекте познания, в его способности к трансцендентальному «усилию», направленному на объект познания. Истинность и ложность, таким образом, определяются в результате теоретической «встречи» субъекта и объекта, точности «попадания» или «промаха» действий познающего субъекта, верного или неверного «ухватывания» им смысла. «В каждой структуре смысла суждения, — пишет гейдельбергский ученый, — находятся два положительно или отрицательно определенных характера ценности, один из которых обозначен согласием или отрицанием, [а] другой расположен в первоначальном объекте согласия и отрицания. Необходима не только встреча и заблуждение, но и смысл суждения меры. И в этой мере измеряется правильность и ложность смысла, точность и ошибочность поведения. Теоретическая встреча является ничем иным, как [встречей] с единокласным объектом решения суждения, т.е. правильным смыслом, [а]... заблуждение — ничем иным, как ошибочным истолкованием. Верное и неверное, наоборот, совпадает с изменяемым от удачного и промахивающегося (верного и ошибочного. — *P.A., H.C.*) отношения смыслом» [4. Bd. 2. S. 299].

Вместе с деятельностью суждения, подчеркивает немецкий мыслитель, всегда дана противоположность смысла [Sinn], поскольку сфера познания и сфера смысла принципиально различаются: первая принадлежит к бытию, вторая — к значению. Именно структура суждения образует этот противоположный смысл. В смысле суждения важную роль играет противоречие между ценностью мнения и необходимой вследствие этого предполагаемой малоценностью. Это возможно потому, что суждение ссылается на единый непротиворечивый объект воззрения. Поэтому учение о познании и суждении должно основываться на том, что мнение или полагаемое могут выражаться одновременно. Это проявляется в альтернативной возможности рассуждения о суждении и его предмете.

При этом Ласк предлагает различать два противоречия: теоретическое «попадание» и «промах» полагемого, т.е. противоречие в суждении и противоречие в полагемом, отделяемая от мнения истина и неистина как предмет суждения. Подразумеваемый смысл суждения образует множество смысловых фрагментов, которые «стоят» в определенной структуре, обосновывающей рассуждение о суждении. Структура составных частей смысла, изложенная в субъекте и предикате, может меняться в зависимости от готового («решенного») суждения и возникает только через нее. Через «решение» суждения, подчеркивает философ, сочетание структуры суждения получает положительное и отрицательное мнение, вследствие чего его структура становится ценной или малоценной. Состоящая из «решений» структура суждения должна отличаться от утверждения и отрицания, образовавших «решение». Изначально структура сама должна быть либо ценна, либо малоценна, лишь на этом основывается ценность и малоценность готового («решенного») суждения.

Следовательно, рассуждает немецкий мыслитель, структура образует первичный объект суждения, который «перетекает» в «решение» суждения. Она, как смысл суждения,

заключает в себе возможности истины и заблуждения, поэтому подлинность и ложность осуществляются не только через готовое суждение. Подлинность и ложность являются возможностью уже в структуре смысла и постоянстве высказывания предпосылать «решенное» суждение.

В каждом значении суждения есть пара различных положительных и пара различных отрицательных значений; каждая пара ценна в принятии «решения» и каждая пара ценна в первоначальной смысловой структуре. Ценная пара в рассуждении о суждении называется, по Ласку, «верно и неверно», а ценная пара смысловой структуры «решения» называется «соответствует истине или противоположно истине». В зависимости от того, соответствует ли готовое («решенное») суждение смыслу, присущему ценности, или оно является малоценным, это суждение является верным или неверным. Независимо от принятия или заблуждения по поводу структуры смысла посредством «решения» суждения имеется соответствие и несоответствие истине, состоящей из «решения» смысла.

Если в готовом суждении смешиваются его ценность и малоценность, утверждает философ, то можно говорить о заблуждении; однако заблуждение — не просто путаница, а замена ценностных противоречий. Предмет заблуждения создается не ошибкой рассуждения, заблуждение уже лежит в основе отрицания ценности, которая существует независимо от готового («решенного») суждения. Ведь независимо существующее, содержащее или не содержащее истину, суждение смысла уже предполагает готовое суждение: оно образует материю для ссылающегося на них «решения». Эти структуры, напротив, не являются истиной или заблуждением о смысле суждения, которое возникает только через «решение» или через собственное мнение, как это происходит в «решении», являясь истиной или заблуждением.

Активность субъекта в рассуждении о суждении всегда направлена на независимые, ценные для самого субъекта предметы, делает вывод Ласк. Конечно, они являются не в-себе-существующими последними предметами познания, а внутренними предметами, но все же они независимы от процесса «решения» суждения и стоят между центром активности, который лежит в готовом суждении, и объективными предметами. Они образуют исходный пункт теории мнения, ибо «находятся» во внутренней и выходящей за пределы опыта сферах.

Строение элементов смысла в суждении и в готовом («решенном») суждении. Структура смысла состоит из элементов, чьи совпадающие соединения отображают действительный смысл суждения. Отдельные элементы не имеют для себя ни положительного, ни отрицательного значения: лишь их сочетания заключают в себе ценность. В итоге соответствие или несоответствие истине основывается на комбинации элементов смысла суждения.

Готовое («решенное») суждение, считает философ, обладает предметом лежащих в основе соединений элементов смысла суждения, при котором становится успешным «решение» и размер утверждающей принадлежности или непринадлежности «решению» суждения. («Да» — объяснение принадлежности, «нет» — объяснение непринадлежности). Объектом для формального объяснения принадлежности и непринадлежности является материальное сосуществование элементов, *материальная истина*, а материальное совпадение (принадлежность) имеет свою меру в себе-сущем-предмете, в познании материальной истины.

Поскольку предмет состоит из *формы* и *материи*, полагает Ласк, то форма приспособлена к материи: материальная истина определяет формальную правильность и предшествует ей. Элементы суждения в их действительном единстве следуют за первоначальными предметами, которые передают в их материальной истине норму первичного подлинного или ложного объекта суждения. Материальная истина предшествует формальному мыслительному решению и обосновывает его; она положительно предлагает объект, который должен

быть признан. Первичный объект суждения уже содержит в себе ценностное противоречие. В процессе познания *формальная истина* происходит от изначальной материальной истины, но показателем всех выводимых истин все же является ценностное противоречие, которое отображает гносеологическую активность субъекта и его возможный «успех» или «неудачу».

Естественно, что на каждом последующем этапе познания, подчеркивает гейдельбергский ученый, роль субъекта становится сильнее. Так, существует первичный объект суждения, истина и отношение составных частей смысла друг к другу, которые могут быть в себе истинны или противоположны истине; эта истина выступает лишь через действительные подтверждения. Здесь находится источник неверной видимости (т.е. иллюзии) о том, что этапы целого смысла являются нейтральными по ценности соединениями, которые сохраняют ценность через формальный процесс подтверждения. Ценность подлинности, разумеется, содержится в качестве нового «решения» суждения, но оно следует своим нормам, материальной истине в самой структуре суждения. Связь (отношение) элементов порождает эту норму, и в самом моменте связи находятся истина или противное ей в истинной структуре, в то время как отдельные элементы истины гносеологически нейтральны.

Эти смысловые элементы связаны копулой перед принятием утвердительного или отрицательного мыслительного «решения», содержащего в себе момент связи, который может подтвердить или опровергнуть «решение». «Последние элементы отношений — это субъект и предикат; их индифферентная, стягивающая элементы связь, есть копула, — пишет философ. — Таким образом, логика всегда должна приходиться к тому, чтобы разделить остающийся за вычетом противоположного качества качественно-индифферентный состав на субъект, предикат и копулу. Так и копула должна попасть согласно ее представлению в область индифферентных составных частей» [4. Bd. 2. S. 314].

Копула не нейтральна по ценности, как субъект и предикат, а также составные части смысла, ибо ей не присущи лишь правильность и неправильность мыслительного «решения»; напротив, она содержит в себе ценность, соответствующую истине, или неценность, противоположную истине. В этом и заключается, по Ласку, материальная истина, которая способна стать объектом мыслительного «решения». Связь материи должна быть обозначена как форма, копула связывает материю в субъекте и предикате и выступает как форма. Эта форма уже несет в себе ценностное противоречие и не может рассматриваться как ценностно-нейтральная материя. Правильность суждения связывает не только элементы: связанный, материальный, истинный смысл лежит в основе любого логического суждения. «Копула, — замечает философ, — оказывается лишь творением... обособленным производением абстракции, а именно, общей маленькой частицей тесной связи неразделяемой принадлежности и непринадлежности элементов [суждения]...» [4. Bd. 2. S. 314]. Термин «копула» обозначает гармоничную или дисгармоничную тесную связь элементов объекта «решения» суждения.

Связь субъекта и предиката в суждении. Суждение основывается на активности субъекта, полагает Ласк, в своей материи оно указывает на предмет и проводит его через изменение во внутренней области в его нормальном значении. Расположение составных частей смысла указывает на первоначальную структуру предмета: субъект и предикат являются творением активности, но в субъект входят лишь элементы предмета, которые в предмете означают лежащее в основе, в то время как предикат содержит элементы предмета, которые окружают это лежащее в основе. Субъект и предикат представляют собой понятие, являющееся составом других понятий. Однако соединение понятий происходит только в суждениях: сложное понятие уже в суждении имеет предпосылку к своему возникновению, а само суждение вновь пользуется элементами для соединения, которые до объединения существовали раздельно. Другими словами, эти элементы несут в себе определение, которое они направляют на определенное место в суждении. На них основывается основная структура предмета, независимая от действия субъекта в суждении.

Основу для такой теории, отмечает Ласк, дал Аристотель. Согласно его философии, подлинным субъектом является онтологически лежащая в основе субстанция, а все сущее имеет четыре причины или начала. Это, во-первых, форма или сущность; во-вторых, материя или субстрат; в-третьих, источник движения или творящее начало; в-четвертых, цель. Аристотелевская «форма» — это платоновская «идея», превращенная из трансцендентного первообраза в имманентный принцип вещи. В учении Стагирита материя есть чистая возможность (потенция), а форма — возможность этой потенции (энтелехия). Поэтому активная форма делает материю действительной, т.е. осуществленной в конкретную вещь: «...Ведь из сущего в возможности всегда возникает сущее в действительности...» [1. Т. 1. С. 245].

В теории познания, замечает Ласк, Аристотель одним из первых предпринял разработку *трансцендентального метода*. Его учение о категориях имеет двойственный логико-семантический характер: категории — сущность, количество, качество, отношение, место, время, состояние, обладание, действие, страдание — выступают как предикаты сущего и одновременно как формы мысли. Таким образом, аристотелевская теория перемещает структуру предмета в металогическое: составная часть смысла суждения, логических функций, алогичное состояние предмета. Дальнейшее развитие эта теория получила в схоластических учениях европейских средневековых философов.

Несмотря на историческую ограниченность этих учений, «...в аристотелевско-схоластическом различении “формы” и “материи” теоретических образов содержится глубокий смысл, — пишет баденский философ. — Материя — это самостоятельно заимствованное из предметов состояние, которому принадлежат реальные элементы субъект и предикат. Форма, напротив, состоит в особенных сложностях структуры, которым предметы подчиняются в теоретической области. Предметы представляют собой сырье или освоенный материал, теоретические структурные феномены, формы соответствующего инструменту преобразования и обработки; предметам чужды и подлинные (исконные. — *Р.А., Н.С.*) формы “мышления” и “познания”, в которые предметы попадают в теоретическом процессе» [4. Bd. 2. S. 355].

«Коперниковское открытие» Канта, подчеркивает Ласк, образует поворотный пункт в общем развитии теоретической философии и логики. «Теоретическое освободилось от ситуации только скопированного и неотчетливого коррелята предметов, сфера [его] влияния распространилась внутри предмета. ...Таким путем логическое продвинулось на территорию предметов как учреждающий момент, охватив совершенно новый круг [явлений], который, кажется, раньше относился к металогическому, как области знаний логики» [4. Bd. 2. S. 286].

Но даже «коперниканский переворот» в философии не полностью вывел оригинальный предмет из сферы суждения, а связал его в структуре предмета логическими и алогическими элементами. Ведь, по мнению Канта, вещи в себе аффицируют наши органы чувств, доставляя рассудку материал для оформления его категориями [3. С. 75, 93, 153, 156, 234—235]. Получается, что оригинальный предмет в преобразованном виде все же находится внутри сферы логического, а суждение и его составные части имеют перед собой логический предмет, которому стремится подражать смысловая структура суждения. В свою очередь, предмет делится на алогичный материал и логическую форму: форма и материал предмета дают смысловой структуре суждения основу для положения субъекта и предиката, а первоначальная структура предмета проявляет категориальную форму.

Но это понятие формы не совпадает с понятием формального в рассуждении о суждении, возражает Ласк Канту. Категория — это форма, в которой находится содержание, а формы суждений и заключений — вовсе не формы структур логических отдельных элементов. Логическая форма категорий в структуре смысла сама образует элементы суждения, а не соотношение элементов в суждении. Она, конечно, указывает на принадлежащий ей элемент, на материал и, кроме того, несет в себе связь. Эта связь основывается не только

на форме суждения; категория сама является важным элементом по отношению к материалу: никакая другая форма не входит в первоначальную структуру предмета между формой и материалом.

В удаленной от оригинального предмета форме как суждению непосредственная связь материала и формы утеряна, считает Ласк. Подлинное суждение отражает структуру предмета, материального содержания и формы. Структура предмета образуется из материала и формы логический основной феномен, который, меняясь, повторяет все производные логические формы. Действующее познание отыскивает предмет и копирует объективную структуру формы и материала в субъективно-логическую форму. Активность субъекта может преобразовать оригинальную объективную форму в копию, а всегда повторяющийся процесс познания может поставить материал в логическую форму. Однако «даже совпадающая копия предмета вовсе не равняется предмету, скорее, той же пропастью подражания отделена от него...» [4. Bd. 2. S. 358].

В свою очередь, материал, к которому только что присоединилась форма, мыслится как независимый от формы, но при этом необходимый, элемент познания. Облечь этот независимый материал в форму и есть задача познания, утверждает философ. К материалу также относится и определенная логическая форма: она должна дополняться к материалу, поскольку ссылается на особый материал в значимом содержании. Материал как неизвестное образует цель познания; то, что необходимо познать, связано с предметом познания. Подлинный субъект, который берет в основу суждение и форму, является материалом, а настоящее суждение об этом, т.е. предикат, отображает форму. Первоначальная структура формы и материала представляет собой предмет для познания, а в его частях также дает прообразы для составления копии суждения; в материале и форме находятся объективные элементы для субъекта и предиката суждения, независимо от формы завладения они передают оригинал через субъект грамматико-языковой формы высказывания.

Процесс познания облакает материал в подходящую форму, подчеркивает Ласк. Суждение моделирует объективную оригинальную структуру в субъект и предикат, а отношение друг к другу — в копулу. Но собственное действие сочетания происходит в готовом («решенном») суждении, в котором выделяется активность познающего субъекта. При этом понятия, образующие субъект и предикат суждения, нельзя переставлять произвольно, поскольку помимо грамматико-языковых высказываний каждая часть имеет обоснование в объективной структуре формы и материала, которые невозможно идентифицировать, не отображая самостоятельную функцию познавательного контекста. В каждом окончательном процессе функции материала должна быть противопоставлена функция категориальной формы, эти функции могут выражать и субъективные формы восприятия. Лишь тогда высказывание имеет смысл, который возникает через отношение к объективному.

Тем не менее языковое выражение объективного предмета не передает структуру смысла идентично, а лишь многократно сливает элементы формы и материала в понятие, подчеркивает Ласк. В свою очередь, понятие субъекта, как и понятие предмета суждения, содержит элементы объективных форм как материала и относит комбинацию предиката к комбинации субъекта. Чтобы отобразить изначальное разделение материала и формы, как их содержит объективный предмет, материал предмета должен быть отделен от своей категориальной формы. Объективному материалу, который в грамматической форме разделен на понятия субъекта и предиката, реально противопоставлена лишь форма, выраженная в высказывании через отношение.

Предикат в собственном смысле есть категориальная форма, а все, что эта форма несет, называется материалом, поясняет философ. Но языковое выражение в суждении противится четкому разделению формы и материала. Грамматическое выражение ставит понятие, которое неразрывно несет в себе форма, на место материала. Однако в понятии существует как результат уже связанная функция обеих объективных частей структуры материала

и формы, она предполагает наличие обоих членов предмета. Понятие, которое в качестве субъекта лежит в основе суждения, имеет в себе материал, соответствующий категориальной форме.

Материал в субъекте суждения «стоит» в двойной связи с двумя разными категориальными формами: грамматико-языковое выражение излагает структуру понятия не обособленно, а как результат логической операции суждения. Несмотря на это, каждый понятийно сформулированный результат указывает на источник познания и материал, на который имеет влияние форма. Но в форме суждения категориальная форма попадает в материю суждения, в понятия, которые отображают содержание суждения как субъект и предикат.

Итак, приходит к выводу Ласк, суждение нигде не дает чистую категориальную форму отдельно от материала и не в копуле, которая выражает связь субъекта и предиката. Сущность категории не исчерпывается получением связей между материальными понятиями, так как категория сама является частью предмета. Поэтому категория должна быть понята «как принадлежащая реальной сфере форма содержания», «как учреждающая предмет логическая форма» [4. Bd. 2. S. 381, 389]. Категория может *выражать* связь, но не каждая категория *означает* связь: бытие не связывает два материала, а указывает на один. Форма суждения отображает процесс овладения субъектом объекта. Но предмет, который объединяет сущее в себе, материал и сверхчувственную форму, не принимает во внимание языковую форму суждения, поскольку устройство предмета имеет метаграмматическую структуру. Не выраженный языковыми средствами метаграмматический предмет является последней инстанцией познания, где форма суждения образует вторичный объективный феномен.

Ценное и неценное в субъекте суждения и нейтральная ценность предмета. Если оригинальная структура образует принадлежащую друг другу структуру материала и формы, считает Ласк, то суждение, противоположное истинному, сочетает материал и несоответствующую истине форму, т.е. перемещает материал и форму. Само это перемещение не может иметь в предмете своего источника, только субъективность [Subjektivität] может понять или не понять смысловое [einsinnig] строение. Подобное понимание или непонимание возможно через многообразие категорий, которые ссылаются на материал. Из этого следует, подчеркивает философ, что *ценность или неценность вообще могут быть приписаны лишь активности познающего субъекта*. Более того, «ценностность может находиться... только в нечувственном», поскольку «теоретический характер значимости в действительности может основываться только на теоретическом значении предмета как предмета» [4. Bd. 2. S. 397].

Сам по себе предмет не знает ни ценности, ни неценности, он безразличен к ценности в общей структуре и единичных частях процесса познания. Взятые обособленно материал и категории также не могут быть названы ценными. Лишь смоделированное активное отношение в теоретических «попаданиях» («встречах») [Treffen] и «упущениях» («промахах») [Verfehlen] субъекта познания дает место оценке: ценность или неценность не содержится в предмете и не отделяется от гносеологического отношения, ибо «противоположный момент значимости находится не в отдельных, взятых для себя элементах, а лишь в их связи, в их расположении, в их отношении друг к другу» [4. Bd. 2. S. 308].

Согласно основным понятиям «коперниканской» философии, рассуждает Ласк, материал познания следует окружающей форме. Другими словами, чувственный материал упорядочивается априорными формами. Но у Канта с его учением о «вещи в себе» все еще имеется старое положение материальной истины: *познание так моделирует предмет, как оформленный материал его определяет* [2. Т. 3. С. 127, 333]. Поэтому основой всех истин в его философии также остается материальная истина. Из нее выделяется истина рассуждения о суждении как формальная истина, в ней речь идет о совместимости суждений друг с другом. Однако материальная истина, соответствующая предмету, несмотря на активность познания, все же имеет свое определенное влияние.

Кажется, что это противоречит «коперниковскому» началу кантианской философии, чей основной тезис гласит, что *не познание следует предмету, а предмет познанию*. Здесь необходимо отметить творческое начало трансцендентализма и особый путь овладения предметом, как это происходит в активном суждении. Но если бы материал в логической обнаженности мог иметь внетеоретическое состояние, возражает Ласк основоположнику критицизма, то, будучи теоретически озадаченным, он бы охватывался значимой формой, которая, как у Канта, для всех вторичных видов завладения истиной изображала бы реальный оригинал. Однако нет теоретического предмета, который в теоретической форме не является материалом. Эта изначальная форма и есть категория.

Преимущество теоретической формы перед материалом вообще имеет силу для теоретического познания, поскольку в суждении ценится преимущество материальной истины. Материал в категориальной форме становится предметом для материальных составных частей суждения и их взаимосвязей и невязанностей, которые устанавливаются в рассуждении. В свою очередь, материальная истина образует основу для формальной истины в суждении.

Если и существует взаимосвязь и невязанность высказанного материала и точной формы отмеченного признака активности суждения, то этот признак не может быть найден в теоретическом предмете, утверждает баденский мыслитель. В соединении разделенных частей суждения четче отражается взаимосвязь и невязанность, гносеологическое «попадание» («встреча») [Treffen] и «упущение» («промах») [Verfehlen]. Но в реально-нормированном предмете не дано ни взаимосвязи, ни невязанности материала и формы; предмет совсем не показывает отделения материала и формы. Предмет суждения, т.е. строение категориальной формы и материала, «стоит по ту сторону» структуры суждения и его отделения от материала и формы субъекта и предмета.

При этом категория в суждении вовсе не выполняет функцию копулы, которая соединяет две составные части познания. Единство суждения в копуле — это общая функция, которой не знает реальная структура. В предмете все структуры определены особенностями материала, а единство в своей универсальности вообще оказывается искусственным продуктом суждения. Здесь подразумевается, что форма и материал образуют в предмете единство, и их можно разделить лишь искусственно. Не только невязанность противоречит предмету, также и взаимосвязь предполагает разделение элементов, поскольку соответствующая и противоречащая истине структура предполагает пропасть между оригинальными реальными структурами. Следовательно, истина и заблуждение представляют собой продукт искусственного разрыва единого объединения.

В оригинальном (т.е. первоначальном) предмете нет ни раскола между отдельными частями, ни образованного ценностного противоречия «соответствия и несоответствия истине», так как ценностное противоречие относится к области подражаемого субъективного действия, а сам предмет находится вне ценностного противоречия. Части категориального единства являются категориальной формой и материалом, понятиями, которые одновременно содержат в себе форму и материал. Поэтому реальную структуру суждения Ласк понимает как «простое стояние» категорийного материала в категориальной форме. *Суждение, которое этот предмет моделирует, прибавляет оригиналу совсем новые черты, даже если оно создает реальную копию*. При этом важным является ценностное противоречие, которое возникает в области суждения и основывается на расколе между формой и материалом; вследствие активности субъекта познания оно содержит теоретическую возможность «встретить» («попасть») [zu treffen] или «пропустить» («промахнуться») [zu verfehlen] предмет.

В свою очередь, поясняет философ, оригинальный предмет содержит не только атеоретический материал, но и теоретическую форму, ибо сверхчувственный предмет без ценностных противоречий имеет теоретическое значение и показывает себя как до- и атеоретический образ. Если связь реальной структуры находится в форме, то доформальный элемент

структуры — это материал. Материал образует вместе с категорией предмет познания, но в теоретическом отношении не он один имеет смысл. Теоретические отношения возможны лишь из формы, поскольку теоретическое значение и теоретическую реальность в структуру вносит только категория. Материал, который может быть бесформенным, логически обнажен и теоретически может принадлежать другим ценностным отношениям, но это не зависит от теоретической формы. «Материалу», следовательно, необходимо противоположное звено — «форма», по отношению к которой «материал» есть «сущее-в-себе противоположное звено».

Здесь Ласк вплотную подходит к обоснованию метафизики как трансцендентального учения о сверхчувственном. В каждом материале как имя для ситуации, утверждает он, лежит Нечто, которое «прилегает» к значимому формы и которое служит другим формам как материал. Форма и материал, с одной стороны, обозначают ситуацию прочной зависимости друг от друга, хотя то, что однажды проявляется в материале-в-себе, т.е. само-по-себе-бытие [An-sich], делает его независимым от формы. С другой стороны, форма есть значимое, которое может быть мысленно отделено от ситуации как значимая форма, значимое и доматериальное. Когда форма и материал объединяются, они образуют объективное единство, чья связь заключается в значимом формы, которая и составляет сущность формы. Это единство не может быть разорвано без уничтожения отношения формы и материала. Форма уже содержательно выполнена, ее можно искусственно отделить от материала, и тогда возникает пустая форма, которая образует взаимосвязь с материалом. В противовес этой мыслительной абстракции, т.е. разъединению пустой формы и материала, в реальной структуре формы и материала лежит дающая единство связь значимого формы и выполненного материала.

Итак, подчеркивает Ласк, *форма и материал ничто друг без друга, они не могут быть разделены.* Обе части предмета связываются через дифференцирующую по значению силу материала и через конкретизирующую значимость формы в определенный предмет, который не позволяет отделить особую форму и особый материал. У особого материала нет предметности без особой категории, а у формы нет другого содержания, чем определенный материал: он полностью разрушает структуру предмета, если форма и материал отделяются друг от друга; также бессмысленно предположить возникновение отношений формы и материала только через активность субъекта познания. Дифференцированная форма и особый материал образуют тесную, лишь насильно разделяемую, структуру суждения.

Можно предположить, замечает философ, что значимое вообще дифференцируется через особый материал, а материал окружается самим значимым, когда оба полюса предмета соединяются в особую реальность. Гармония обоих членов предмета предполагает возможность дисгармонии, которая не дана через двухстороннюю обусловленность. Гармония и дисгармония предполагают пропасть между формой и материалом, которые в самом предмете не имеют места. Гармония и дисгармония оправданы лишь для активности субъекта.

Таким образом, утверждает немецкий мыслитель, познавать означает поставить материал в теоретическую форму, ведь само познание представляет собой овладение предметом через субъект. Категория и суждение как формы познания относятся к противоположным сферам. Противоположность смысла суждения и разделенность частей суждения предполагает антагонистический смысл категории и ее материала в их простом взаимопроникновении.

Положительная и отрицательная ценность. Общее понятие смысла. По мнению Ласка, сам предмет познания уже есть ценность, поскольку он — мера всех ценностных отношений; именно в предмете находится источник ценности для субъективного отношения. «Попадание» («встреча») или «промах» («пропуск») субъекта познания, как истина или заблуждение, не исходят из предмета, ибо сам предмет не выражает позитивную ценность. Предмет как изначальная ценность независим от познавательного отношения.

Познанию предшествует не чисто алогичный, но уже категориально-логичный материал, сама категория как абсолютно значимое создает возможность для субъективного познания. Значимость образует ценность предмета, а ценность вытекает из значимости, если субъект познания направлен на предмет.

Итак, ценность — это проявление предмета для субъекта, уточняет философ. Не позитивная ценность, а ценность абсолютная дает оригинал познания. Ценность есть значимость, т.е. нечто логическое, а не алогическое. Ласк признает существование, с одной стороны, личных, субъективных ценностей, к которым он относит все «практические» ценности, а с другой — транссубъективных ценностей, существующих в сфере идеального бытия и постигаемых интуитивно. Именно они придают человеческой жизни, личностным переживаниям ценностный характер. К таким транссубъективным ценностям ученый относит все религиозное и эстетическое. В конечном счете, все существующее в сфере идеального бытия, поскольку оно имеет интенциональный характер, оказывается сводимым к понятию ценности. Поэтому вслед за Виндельбандом и Риккертом Ласк определяет философию как *учение о ценностях*.

Предмет познания и познавательная деятельность, говорит Ласк, имеют общую основу: оба они есть строение разума. Несмотря на то, что предмет своей категориальной, смысловой и выраженной формой влияет на независимый от выраженного мнения материал, внутренний смысл предпосылает субъективному действию предмет, независимый от действия, который и есть смысл. Реальный и субъективный, трансцендентный и внутренний смыслы суть оригинал и копия структуры смысла. Смысл [Sinn] в общем понимании есть материал, полагаемый в логической форме, а «истинность или ложность является ценностным качеством смысла» [4. Bd. 2. S. 428]. Следовательно, сам предмет оказывается значимым, ценностью, смыслом.

Понятие «смысл» [Sinn] можно ограничить субъективно-внутренним смыслом, так как смысл всегда есть «смысл чего-либо». Тем самым под понятием «смысл» подразумевается «абсолютный смысл». Предмет «выполняет» оба значения: это абсолютная область смысла, которая содержит в себе отношение, мнение и полагаемое в связи его элементов, формы и материала. Подобным образом можно назвать предмет «абсолютной истиной», можно обозначить его как «истину о материале»: в качестве истины он есть оригинал для изобразительно субъективной истины. Терминологически Ласк обозначает «оригинальную истину» как «истину абсолютную», а «изобразительно субъективную истину» как «соответствие истине», поскольку она предполагает абсолютную истину. Из удвоения смысла и истины познания должен быть понятен этот двойной смысл: познание предполагает субъекта познания, который может «встретить» [treffen] или «упустить» [verfehlen] его объект.

Моделирование трансцендентного смысла. Пытаясь обосновать метафизику как трансцендентальное учение о сверхчувственном, Ласк решает центральную для своей теории познания *проблему трансцендентного*. Данная в познании действительность имманентна сознанию, однако существует объективная, независимая от субъекта, но полагаемая им, трансцендентная реальность. Все копирование есть процесс внутренней трансцендентности, результатом которого является захватывание трансцендентного предмета через субъект.

Субъект — это основа для возникновения образной сферы, поясняет гейдельбергский ученый. Активность субъекта оставляет свои следы на оригинальной структуре трансцендентного предмета, в результате чего структура формы и материала разрывается, категория и данное отделяются, а потом вновь связываются. В трансцендентном предмете «... трансцендентное считается, как уже противостоящее субъективности, уже в его месте объекта [Objektsstellung]... Это краткое наименование для трансцендентного, сохраняющего свою трансцендентную структуру в ситуации становления качества имманентности [Immanentgewordenheit]» [4. Bd. 2. S. 415].

При этом субъект познания не является пассивным по отношению к предмету, он захватывает его, преобразует его так, что оригинальное тесное строение формы и материала теряется. Новые логические формы перерабатываются в копии предмета; они получают ту форму, которую выработала формальная логика, поэтому формальная и имманентная логика совпадают, а им противопоставляется противоречивая трансцендентная логика. В деятельности субъекта познания, полагает философ, есть то, что сохраняется: это смысл, который предполагается как цель субъективного стремления. Смысл лишь изменяется, в то время как оригинальная структура «решается» взаимопроникновением формы и материала. Детали смысла области суждения постоянно указывают на объективные трансцендентные предметы и через эти дополнения принимают участие в абсолютности.

В теории познания, утверждает Ласк, философия может предложить два пути: она может сама обратиться к истинному, как объекту познания, но может исследовать и субъективное понимание истинного; другими словами, она занимается теорией истинного или теорией познания, учением об истине или гносеологией. Тем самым учение об имманентном смысле в познании, которое полагает истину в себе, представлено в учении о познании, включая при этом учение об истине. В свою очередь, смысл, содержащийся во внутреннем суждении, представляет собой тесное соединение субъективного познания и предмета, которые друг без друга невозможны.

Весь процесс познания независимо от результата, рассуждает Ласк, предполагает в-себе-состоящий-предмет, который является последней осмысленной целью познания. На этом первом вмешательстве субъекта в реальную предметную структуру основывается второе вмешательство, которое движется в значимых противоречиях между оценками «верно» и «ложно». Формальная верность готового суждения непосредственно нацелена не на предмет, а на соответствие, расположенное в суждении между предметом и формальным результатом. Соответствие и несоответствие истине становятся абсолютной мерой для верности или ложности готового суждения, но только через отношение к предмету, получая от этого абсолютность и нормированность, где норма есть уже противоречиво разделенная ценность.

Соответствие истине делает готовое суждение полным смысла, считает немецкий мыслитель, так как оно дает уму абсолютную меру, с которой «решение» должно совпадать. Это предполагает, что объект не определен через «решение» имманентной ценности; ведь изначально соответствие истине противопоставлено готовому суждению, поскольку в известной мере оно относится к трансцендентному предмету. В готовом суждении уже существует смысл. Поэтому верность и ложность также представляют смысл, ибо они являются объективно и независимо составленным мнением. Само внутрисубъективное действие, которое в дальнейшем удаляется от объективного предмета, формирует готовое суждение. Изменения предметной структуры в готовом суждении происходят и дальше: ранее в состоянии соответствия истине были разорваны категория и категориальный материал, а теперь готовое суждение отделяет строение элементов смысла от качества значения.

Готовое суждение ценно, если трансцендентный предмет передает соответствие истине и получает ценность, которая изначально присуща лишь предмету. Вся активность субъекта и действие готового суждения получают ценность от дающих норму объектов.

Итак, делает вывод баденский ученый, первичный объект состоит из субъекта, предиката, копулы; это первый этап суждения, который предшествует его «решению». Готовое («решенное») суждение прямо ссылается на копулу. Соответствие истине имеет решающую инстанцию в структуре формы и материала сверхчувственного предмета; оно само, его гармония субъекта и предиката, образует единую основу для верности и ложности готового суждения. У подлинности и ложности нет прямого отношения к предмету, они являются выраженным смыслом суждения, который в дальнейшем будет удален от начала смысла, от предмета. Они представляют собой центр имманентизации.

В центре субъекта деятельности объективная норма регулирует образ действия. Вся ценность идет от предмета до центра имманентизации, имея в себе подлинность и ложность. Подлинность или ложность в себе знает лишь суждение; понятия, изображающие смысловую структуру без «решения» не обнаруживают подлинности и ложности, но у них есть соответствие или несоответствие истине и выраженный смысл, которому может соответствовать истинное полагемое. Поэтому они могут быть преобразованы в суждения через добавление копулы. Подлинность и ложность есть только в суждении; верное суждение предполагает соответствие истине, оно также есть и в понятии.

На заключительных этапах познания творчество субъекта отражает трансцендентный предмет, подчеркивает философ, а преобразование значимого во внутреннее изображает во всех функциях противоречиво ценностный смысл — произведение из субъекта и всегда объективный смысловой состав, который в предмете имеет соответствие. Кроме того, для завершеного познания должно быть готовое («решенное») суждение, поскольку проблематичное суждение не заканчивает познание; лишь «решение» суждения несет в себе завершение. «Решение» суждения может быть, а может и не быть, но только в нем заключается подлинное или ложное, третьего не дано.

В трансцендентальной логике Ласка *суждение является зерном субъективного действия, центром познания*. Если суждение изменяет трансцендентный смысл предмета и создает вытекающие из действия противоречия ценности, то объективный смысл связывает истину объекта, что является нормой. Следовательно, *истина исходит из трансцендентного предмета*, и именно это является главной проблемой теории познания как метафизики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1.
2. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3.
3. Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О.Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. языки. М., 1998.
4. Lask E. Die Lehre vom Urteil // Lask E. Gesammelte Schriften / Hrsg. von E.Herrigel. Tübingen, 1923. Bd. 2.
5. Rickert H. Emil Lask // Lask E. Gesammelte Schriften / Hrsg. von E.Herrigel. Tübingen, 1923. Bd. 1.
6. Sommerhäuser H. Emil Lask in der Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert. B., 1965.

**МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ
ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ
И АКСИОЛОГИИ ГЕНРИХА РИККЕРТА**

**METAPHYSICAL FOUNDATIONS OF
HEINRICH RICKERT PHILOSOPHY OF
CULTURE AND AXIOLOGY**

Аннотация. Статья посвящена анализу метафизических проблем в трансцендентальной философии культуры и аксиологии выдающегося представителя немецкого неокантианства Генриха Риккерта.

Ключевые слова: философия; метафизика; аксиология; критицизм; неокантианство; Баденская школа; трансцендентное; трансцендентальное; культура; ценность.

Сведения об авторах: Бурханов Рафаэль Айратович¹, доктор философских наук, профессор кафедры культурологии, философии и социальных наук; Соловьева Наталья Сергеевна², кандидат философских наук, доцент кафедры иностранных языков.

Место работы: Нижневартровский государственный университет.

Abstract. The article is devoted to the metaphysical problems in an outstanding representative of German Neo-Kantianism Heinrich Rickert's transcendental philosophy of culture and axiology.

Key words: philosophy; metaphysics; axiology; criticism; Neo-Kantianism; Baden's school; transcendent, transcendental; culture; value.

About the authors: Burkhanov Rafael Ayratovich¹, Doctor of Philosophy, Professor of Department for Cultural Studies, Philosophy and Social Sciences; Solovyova Natalia Sergeevna², Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Foreign Languages.

Place of employment: Nizhnevartovsk State University.

Контактная информация. 628605, г. Нижневартовск, ул. Ленина, д. 56. Тел. ¹ 89090355304; ² 89028581693. E-mail: ¹ ra.nvarta@gmail.com, ² vogeln@mail.ru

Выдающийся представитель Баденской (Фрейбургской) школы неокантианства *Генрих Риккерт* (1863—1936 гг.) родился в Данциге (Гданьске). Студенческие годы он провел в Берлине, затем в Цюрихе и Страсбурге. В 1888 г. Риккерт защитил кандидатскую диссертацию на тему «Учение о дефиниции», а в 1892 г. — докторскую диссертацию на тему «Предмет познания». В 1894 г. он стал экстраординарным, а в 1896 г. — ординарным профессором Фрейбургского университета. С 1916 г. до самой смерти Риккерт работал профессором Гейдельбергского университета.

Обоснованию трансцендентальной философии культуры и аксиологии немецкий мыслитель посвятил множество работ: «Границы естественнонаучного образования понятий» («Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung») (1896 г.), «Науки о природе и науки о культуре» («Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft») (1899 г.), «Философия истории» («Geschichtsphilosophie») (1907 г.), «О понятии философии» («Vom Begriff der Philosophie») (1910 г.), «О системе ценностей» («System der Werte») (1914 г.), «Философия жизни» («Die Philosophie des Lebens») (1920 г.) и др.

Трансцендентальная философия как теория ценностей. Развивая традиции телеологического критицизма Канта и Виндельбанда, Риккерт противопоставил философию как мировоззрение отдельным наукам [Einzelwissenschaften] или наукам о бытии [Seinswissenschaften]. По его мнению, частные науки изучают действительность, как она представлена в личном бытии, т.е. в ее материальной данности. Философия как логика, напротив, не интересуется действительностью в ее живом и многообразном содержании. Философия вообще занята только формами, она исследует не действительность как таковую, а только *ценности*.

Являясь в качестве мировоззрения наукой о ценностях, а в качестве логики — наукой о теоретических ценностях, или формах познания, философия распространяет свое исследование с априорных форм донаучного познания на эмпирические формы научного познания, поскольку эти формы принадлежат к сфере теоретических ценностей. Однако при таком распространении своей деятельности она принципиально не соприкасается с другими науками.

Эти формы научного познания в их индивидуальной данности логическому исследованию получают значение материала для изучения, по отношению к которому сама философия выступает активной формой. Следовательно, в современном мире философия сохраняет свой метод и свои цели, отличные от метода и целей частных наук [7. С. 14—21, 29—30].

Поэтому специальные науки, фиксирующие в познании лишь фрагменты действительности, не способны даже обозначить «мировую проблему» как антиномию действительности и ценностей. Философия же должна развить понятия для «мирового целого», которое в рационально-дискурсивном способе мышления предстает как «универсальное единство». «Мировое целое» — это действительность в сочетании с ценностью. Философия как наука начинается там, где кончается сфера чистой действительности и появляется проблема ценностей. Тем не менее метафизический дуализм — дуализм бытия и ценностей — философия устранить не в состоянии, поскольку сами ценности носят надмировой характер, полностью самодостаточны и не могут быть соотнесены с бытием [5. С. 384—385].

Но только в этом универсальная тенденция философии еще не находит себе полного выражения. От философии требуется, чтобы она давала людям целостное *мировоззрение*, имея в виду не только мир как объект, но также отношение субъекта к этому миру. Таким образом, наряду с проблемами бытия [Seinsprobleme] философией ставятся и решаются проблемы ценностей [Wertprobleme]. В результате она становится наукой не только о «мировом целом», но и о «целостном человеке», его отношении к миру. Таким способом она охватывает это целое и не ограничивается, подобно другим наукам, только его частью [12. С. 282].

Так же как и Виндельбанд, Риккерт отверг кантовское понятие «вещи в себе», заменив его на понятие «отношение». При таком подходе объектом познания становится не действительность, а содержание сознания познающего субъекта. Философ выделяет сверхпсихический, трансцендентный характер истинной мысли, но предмет познания при этом не онтологизируется; он есть ценность, а не «вещь в себе», не потустороннее, трансцендентное бытие.

Свою задачу Риккерт видел в углублении этической ориентации философии, в частности, он активно развивал тему *долженствования*. Долженствование соответствует суждению, и именно его следует считать *трансцендентальным условием познания*. Философия должна выработать чистую теорию ценностей как априорных норм долженствования, т.е. дифференцировать их виды, выявить специфику и характер взаимоотношений.

Кроме того, долженствование должно рассматриваться и в качестве трансцендентного, поскольку в поле трансцендентальной философии также попадает нечто, логически невыразимое до конца. Я ведь не ощущаю самого долженствования как ноумена, рассуждает фрейбургский ученый, но благодаря ноумену я всегда ощущаю феномены, на которые направлено мое познание и воление. Трансцендентное мыслится Риккертом не как особое потустороннее бытие, недоступное нашему познанию, а как мир долженствования. «Трансцендентное бытие проблематично, потому что всякое суждение несомненно только в той форме, в которой об этом бытии не высказывается больше ничего, — пишет он. — Трансцендентное долженствование, напротив, предохранено от всякого сомнения потому, что единственно несомненные суждения *implicite* (с необходимостью. — *Р.Б., Н.С.*) его признают» [11. С. 98].

Сама истинность придается суждению адекватным обращением к трансцендентному долженствованию, хотя вне суждений, логически связывающих понятия в умозаключения, долженствование встретить невозможно. Это трансцендентное долженствование является *абсолютной ценностью*, т.е. всецело допытной, лишенной всего эмпирического, но вместе с тем априорно обуславливающей всякий опыт. В результате философия выступает как наука о ценностях, образующих «мир трансцендентного смысла», который представляет собой некое самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта.

Но могут ли быть практически реализованы ценности? Согласно баденским неокантианцам, такая реализация в реальном историческом мире принципиально невозможна, поэтому все, что в мире культуры неосуществимо, должно быть перенесено в мир ценностей,

трансцендентных по отношению к бытию. Только в таком мире появляется возможность преодоления дуализма бытия и ценностей. Получается, что мир ценностей не «существует», а «значит» [gilt]. Идеал совершенного общества (в частности, социализм) в действительности не может полностью реализоваться. Идеальное общество — это предельно общее понятие, к которому стремится наше познание, никогда его не достигая. Это только цель, метод, регулятивный принцип, который никогда не сможет стать реальным социальным бытием.

Трансцендентально-критический нормативизм Риккерта проистекает из примата практического разума над разумом теоретическим. Строительным материалом для его философской концепции культуры служит теория познания, ориентированная на исследование ценностей. Следовательно, всякий познавательный процесс с необходимостью включает в себя аксиологический, т.е. ценностный момент. Баденские неокантианцы одними из первых обратили внимание на тот факт, что наука определенного исторического периода обусловлена определенным типом культуры. В их концепции ценностно-телеологического критицизма был четко поставлен вопрос: как возможно воспроизведение исторического прошлого, претендующее на универсально истинное?

Автономия исторического познания. Связав описательный характер философии с теорией ценностей, Риккерт стал рассматривать трансцендентализм в качестве *органа* исторических наук. Для него основополагающей философской проблемой выступает проблема *автономии исторического познания*, исследование сущности исторического образования понятий, которую он решает, опираясь на учение Виндельбанда о разделении наук. В теории Риккерта наличный, наработанный в науке, материал предстает как *историческое априори*, как фундамент для безграничной, конструктивной деятельности Разума.

В ценностно-телеологическом критицизме баденцев кантовская «вещь в себе» как «метафизический остаток» традиционного догматизма полностью устраняется. Правда, она сохраняется *внутри* знания в роли «предельного понятия» как *идеал* постоянно расширяющегося научного познания [3. С. 132—133].

В работе «Границы естественнонаучного образования понятий» Риккерт писал о том, что одна и та же реальность, пока мы мыслим ее под знаком общего, выступает как природа, если же мы берем реальность в отношении к частному — как история. Историк как носитель интереса должен выбирать, исходя из отношения индивидуальных фактов к ценности. Именно отношение к ценности, подчеркивает немецкий мыслитель, образует основу для концептуальной обработки истории. Это означает, что историк реконструирует события, поскольку сами события обладают ценностью. Основанием исторического познания служит отношение к ценностям, обладающим метафизическим существованием [6. С. 208, 225, 258, 426]. Риккерт определяет объект исторического познания как культуру [Kultur], а ценности, с которыми познание соотносится, — как культурные ценности [Kulturwerte], которые человек реализует в истории. «Культура есть общее дело в жизни народов, она есть та ценность, по отношению к которой вещи получают их индивидуальное значение, — утверждает ученый, — и историческое изложение и образование понятий руководится общими культурными ценностями» [6. С. 426—427].

В представлении Риккерта философия культуры должна быть целостной системой, которая призвана выявить взаимоотношение и возможное единство действительности и ценностей. «Проблеме мира предшествует проблема ценности, точнее, проблема культуры, а этой проблеме предшествует проблема истории, — пишет он. — Лишь анализируя исторический материал, сможет философия подойти к миру ценностей» [7. С. 29]. Следовательно, теория ценностей является у Риккерта *диалектикой исторического разума*, принципом универсальной истории. Причем, как замечает Р.Арон, у него ни теория познания, ни теория ценностей не имеют исторического характера. Риккерт изучает неизменные отношения субъекта и объекта (хотя сам он, как и Виндельбанд, стремится избегать этих терминов) так, как будто они свободны от случайности и времени. Сама философия ценностей

не является у него размышлением о прошлом или человеческой эволюции. Универсальные ценности доказываются посредством строго логических рассуждений [1. С. 76—77].

Вслед за отделением науки и философии от традиционной метафизики в концепции Риккерта было произведено разграничение «наук о природе» и «наук о культуре». Бытие в его метафизической трактовке было заменено понятием *действительности*. «Сами ценности, таким образом, не относятся ни к области объектов, ни к области субъектов, — подчеркивает философ. — Они образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта. Если, следовательно, мир состоит из действительности и ценностей, то в противоречии обоих этих царств и заключается *мировая проблема*» [7. С. 23—24.].

Так возникает «изначальный» дуализм понятий «природа» и «культура»: природа — это то, что возникло само собою, а культура — это то, что создано человеком ради его целей и так или иначе связано с ценностями. «...Природа есть совокупность всего того, что возникло само собой, само родилось и предоставлено собственному росту, — отмечает Риккерт. — Противоположностью природе в этом смысле является культура как то, что или непосредственно создано человеком, действующим сообразно оцененным им целям, или, если оно уже существовало раньше... сознательно взлелеяно им ради связанной с ним ценности» [8. С. 54—55]. Поэтому кажется вполне правомерным, что жить в культуре возможно только обозревая все вокруг сквозь призму культурных смыслов. Жизнь человека является историческим бытием только тогда, когда он включен в целостность культуры.

Итак, историческая действительность — это целостность жизни людей, связанная *смыслом*. Смысл [Sinn] акта переживания или оценки представляет собой действительное значение [Bedeutung] для ценности; смысл связывает и опосредует царство ценностей и царство действительности. Только после прояснения смысла как такового, утверждает баденский мыслитель, философия культуры может приступить к выявлению единого общего смысла многообразного человеческого существования. Риккерт именует это срединное царство [Mittelreich], где происходит связь ценности и действительности, «царством смысла», чтобы отграничить его от всякого бытия; проникновение же в сферу смысла он обозначает словом «истолкование» [Deuten], в отличие от объективирующего описания или объяснения [Erklären] или от субъективирующего понимания [Verstehen] действительности.

Немецкий философ сводит бытие к сознанию субъекта, понимаемому как всеобщее, безличное сознание. Бытие всякой действительности он рассматривал как бытие в сознании, что исключало возможность отображения действительности такой, какая она есть на самом деле. «Стало быть, тот, кто под познанием мира понимает действительное отображение [Abbild] мира, заранее должен отказаться от науки...» [6. С. 80], — пишет фрейбургский ученый. Таким образом, «...познание это не может быть воспроизведением или *отображением* [Abbild] объектов, ...оно есть скорее *преобразующее* [umbildene] их понимание» [9. С. 139].

Риккерт допускает, что теория отражения может быть обоснована или с точки зрения признания «трансцендентного» мира, лежащего «позади» мира воспринимаемого, или с точки зрения ограничения нашего познания непосредственно данным имманентным чувственным миром, или полагая задачу познания только в «описании» мира «так, как он есть». В первом случае, утверждает он, невозможно констатировать сходство изображения с оригиналом, во втором случае получается бесполезное для познания повторение и удвоение мира, в третьем случае при попытке описать мир «так, как он есть», характерной для наивного материализма и натурализма, разум убеждается в бессмысленности такого предприятия.

И хотя научному понятию нельзя поставить задачу точного воспроизведения действительности, считал философ, можно выяснить, каким образом понятие приобретает власть над действительностью. Действительность может сделаться рациональной только благодаря абстрактному [begrifflich] разделению разнородности и непрерывности. Непрерывная

среда [Kontinuum] охватывается понятием лишь при условии ее однородности; разнородная же среда постигается в понятии только в том случае, если мы сделаем в ней как бы «прорезы», т.е. при условии превращения ее непрерывности в прерывность [Discretum]. Однако при таком превращении непрерывности в прерывность и обратно наука всегда нуждается в априорных предпосылках.

Тем самым для нее открываются два пути образования понятий. Содержащуюся во всякой действительности разнородную непрерывность ученые оформляют либо в однородную непрерывность, либо в разнородную прерывность. Первый способ, дающий понятия однородных непрерывностей, наиболее эффективен в математике. Второй способ, призванный схватывать в действительности индивидуальное и неповторимое, успешно применяется в гуманитарных науках. Поскольку такое оформление принципиально возможно, действительность сама может быть названа рациональной, т.е. рационально прозрачной для познания. Иррациональна она только для познания, желающего отобразить ее без всякого преобразования и оформления.

Классификация наук. Номотетический и идиографический методы. Риккерт развивает основные положения учения Виндельбанда о «науках о природе» и «науках и культуре». Он настаивает на применении особой абстракции, позволяющей вычленивать из самой действительности (а не из созерцательно-психической реальности) предмет природы или предмет истории. При этом логический субъект с помощью исходящего от него учения о ценности подвергает обработке сам предмет исследования. «Таким образом, у нас получается принципиальная противоположность между природой и историей, имеющая чисто логическое значение» [6. С. 208], — замечает философ.

В работе «Науки о природе и науки о культуре» Риккерт пытается обосновать методологию гуманитарного знания. Он ищет новое определение природы научности, которое включало бы в себя гуманитарные науки во всем их своеобразии. Немецкий мыслитель утверждает, что различные методы познания в науках о природе и науках о культуре существуют не потому, что природная и социальная сферы бытия различны по своим существенным характеристикам, а потому, что логическое мышление познающего субъекта имеет две группы интересов (в конечном обусловленное различными ценностями): интерес к общему, повторяющемуся и интерес к неповторимому, однократному. Причем главное различие между «науками о природе» и «науками о культуре» лежит вовсе не в объекте, а в предмете, методе и цели исследования. Если мы будем искать в истории человечества повторяющиеся события и общие закономерности, то получим естественнонаучную дисциплину: социологию истории. Но изучая какой-нибудь ледниковый период «исторически», т.е. со стороны его универсальных характеристик, мы придем к «истории Земли». Итак, различие это определяется логикой двух априорных и противоположных методов познания.

Вслед за Виндельбандом Риккерт выделяет два метода, два понимания действительности, отличающиеся конечными целями и конечными результатами. Первый метод — это *генерирующее понимание*. Оно используется преимущественно в естествознании и заключается в подведении частного под общее. Это понимание действительности для науки имеет не только практическое, но и теоретическое значение: его основная задача состоит в образовании родовых понятий различной степени общности, по отношению к которым объекты могут быть заменены другими экземплярами того же понятия. Второй метод — это *индивидуализирующее понимание* действительности [individualisierende Auffassung]. На него опирается историческая наука. Суть его заключается в описании индивидуальных событий, но не всех, а только тех, которые имеют для нас определенное значение.

Таким образом, различие между науками естественными и историческими у Риккерта вытекает из интенций мыслящего субъекта, а вовсе не из предмета познания, что позволяет конструировать логику истории из ее главной задачи — *постижения индивидуального*. Именно поэтому овладение действительностью, представленной в опыте, возможно для

специалистов-ученых только при помощи абстракций, которые обусловлены логическим целеполаганием. В зависимости от своих целей и задач наука вырабатывает характерные для нее методы познания, согласующиеся с формами мышления.

В работе «Границы естественнонаучного образования понятий» Риккерт применяет установленное Виндельбантом методологическое различие между науками *номотетическими* и *идиографическими*. Он обосновывает автономию исторического познания, укорененного в иной логической структуре, что явствует из сравнения двух непохожих способов концептуальной разработки в этих двух формах познания. В случае естествознания мышление стремится перейти от установления частного к пониманию общей связи, в случае истории оно останавливается на выяснении частного, особенного.

Естественные науки устанавливают единообразие реальности и стремятся перевести разрозненные эмпирические данные на язык общих понятий, формальных связей. Это относится к миру физическому и миру психическому. Поэтому различие между номотетическими и идиографическими науками представляет собой различие их методов, уточняющее разные концептуальные разработки. Природа — вовсе не набор предметов и событий, отмечает Риккерт, она — реальность в отношении к общему, реальность, изучаемая в целях установления единообразия [6. С. 207—208, 213—214, 225, 255, 260—277]. Весь мир индивидуального обобщающие науки о природе оставляют за скобками. Но ведь любой процесс, телесный или духовный, всегда уникален: он происходит *однажды*, что и полагает предел естествознанию с его общими законами.

Философия культуры и история в контексте метафизики. Как справедливо заметил Э.Трёлч, в философии Риккерта слишком многое исходит от кантианского понятия природы, наряду с которой индивидуализирующая наука о культуре представлена как простая и поэтому невыполнимая в действительности параллельная форма истолкования. «...Это перенесение отличия в предмет само ведет прежде всего к метафизическим положениям, к принципиальным различениям в самой действительности переживаний, которые тесно и внутренне связаны с разнообразием познающих их логических субъектов, ибо между субъектом и предметом вообще в конечном счете должна существовать метафизическая связь» [15. С. 203].

Отношение к метафизике здесь строгое, но доброжелательное. Отвергая традиционный догматизм, который был подвергнут критике Кантом, Риккерт все же вынужден признать значимость постановки метафизических проблем, но на принципах *ценностно-телеологического критицизма*. Баденский мыслитель так определяет свою метафизическую позицию: «Мы готовы допустить, что, предполагая безусловную значимость ценностей, мы выходим из имманентного мира и, стало быть, вступаем в область трансцендентного, и потому... должны... подчеркнуть признание нами значимости *трансцендентных ценностей*. Но вряд ли имеет смысл... видеть в этих ценностях также и указание на какое-то трансцендентное *бытие*. ...Для философии истории как учения о принципах трансцендентная реальность остается по-прежнему совершенно пустым и бесплодным понятием. ...Поэтому вполне достаточно, если она, уяснив себе это, удовлетворится лишь выдвиганием системы *ценностей*, обладающих безусловной значимостью и постольку трансцендентных» [9. С. 198—199].

В истории предмет науки и ее метод в наибольшей степени соответствуют друг другу, полагал Риккерт. История как наука возможна не только потому, что сознанию присущ интерес к индивидуальному, но и потому, что существует особая сфера опыта, особый объект, отличный от природы, — культура. Отделить явления природы от явлений культуры можно только на основе ценностей. Следовательно, *понятие ценности в философии культуры Риккерта выступает в качестве принципа, который объединяет индивидуальные исторические события в нечто целостное, образующее единое культурное пространство*. Тем самым объектом истории становится сфера культуры как целостность [5. С. 384].

Кроме того, понятие ценности в телеологическом критицизме Риккерта также является и метафизическим принципом, соединяющим не только эмпирические данные науки и трансцендентальные категории философии, но также мир имманентного существования и мир трансцендентного смысла. Эта метафизическая модель лучше соответствует сущности исторического как такового и может быть использована для построения новой метафизики истории. «Понятие метафизической действительности представляется, по-видимому, в данном случае неизбежным; философия истории, видимо, неизбежно связана с метафизикой...» [9. С. 200], — пишет философ. Ведь то, что нам единственно указывает на трансцендентную сущность мира — это убеждение в трансцендентной значимости ценностей, содержащееся в *бытии должностования* [Sein des Sollens], и вытекающее из этого требование их реальной связи с исторической действительностью. Трансцендентность же ценности означает именно ее *вневременную значимость*, поскольку лишь вневременная реальность могла бы быть метафизической «носителем» вневременных ценностей.

Поэтому взаимосвязь философии культуры и исторической науки в трактовке Риккерта можно определить как *трансцендентально-ценностную*, или как *транс-ценностную*. Тем не менее у него существует противоречие между индивидуальными оценками и общезначимой, рациональной системой ценностей, которую предназначена осуществить история. Это противоречие непосредственно проистекает из основной идеи логики истории баденского неокантианства, из признания значения индивидуального.

У Канта, а также у неокантианцев Марбургской школы, всеобщему рациональному закону природы соответствует такой же всеобщий и рациональный закон нравственности или свободы, и эти законы, принимая во внимание их абстрактную рациональность, могут быть соотносимы друг с другом. У Риккерта же, наоборот, целеполагание определяется из исторического бытия индивидуально, а отбор и представления о тенденциях прошлого объективируются измерением их рациональными целями, благодаря чему они только и становятся сопричастными научной объективности; тем самым историческая наука поднимается до уровня объективности и рациональной необходимости, свойственных естественным наукам.

Для учения Риккерта о ценности и его философии истории развитие человеческого общества представляет собой логическое упорядочение, совершаемое исследователем, который воспроизводит факты и судит о них, как если бы они служили осуществлению ценностей, сначала индивидуально-конкретных и исторических, а затем общезначимых, общечеловеческих. «...Понятие развития, коль скоро оно правильно понимается, в самом деле выражает логическую сущность исторической науки, — подчеркивает фрейбургский ученый, — при этом дело идет лишь о расширении уже установленного телеологического принципа исторического образования понятий» [6. С. 340].

Это перенесение развития в область предмета и взаимопроникновение индивидуально-творческого и объективно-должного требует ценностного метафизического истолкования. При этом Риккерт не абсолютизирует причинно-следственные связи в истории, поскольку такие связи имеют бесконечный характер. Развитие есть, с одной стороны, принятое мыслящим субъектом соотношение процессов с тенденциями и оценками, фактически действующими в этих процессах, а с другой — соотношение этих же процессов с общечеловеческими и рациональными ценностями. Однако философ так и не приходит к универсальной истории, а ставит, как и все неокантианцы, перед историей лишь идеал или систему абсолютных ценностей. Причина этого лежит в отсутствии всякого динамического понятия развития.

Немецкий мыслитель подчеркивал трансцендентальную взаимосвязь истории с культурой как благом, в котором осуществлены ценности: культурные ценности делают возможной историю как науку, а история создает культурные блага, в которых осуществляются культурные ценности. Поэтому необходима новая наука о культуре, которая будет иметь

дело не с реальным ее содержанием, воплощенным в ценностях, а с культурой идеальных ценностей.

Ценности и оценки. Риккерт пытался построить систему универсальной философии, содержание которой составляют анализ бытия и сознания, исследование взаимоотношения между ценностями и мировоззрением. Сначала философ трактовал ценности только как априорные принципы человеческой деятельности, но постепенно, выделяя ценности в особую трансцендентную реальность смысла, стал приписывать им абсолютное значение.

Обоснование общих ценностей у Риккерта опирается не на природу, а на культуру. Это противопоставление связано у него с протестом против органических теорий, склонных к выведению общих ценностей из естественных потребностей и традиций, способствующих выживанию людей. Философ определяет культуру как совокупность ценностей, противоположных инстинктам и естественным потребностям [6. С. 426—427]. Поэтому культурные ценности у него суть нормативно общие социальные ценности, реализующиеся в истории.

В теории ценностей Риккерт видит принцип универсальной истории, диалектику исторического разума. Поэтому в его концепции универсальная логика предшествует трансцендентальной рефлексии, которая рассматривает универсальные формы опыта до всякого различения метода; ее сопровождает философия ценностей, которая способствует объяснению и доказательству свойств исторического суждения. Немецкий мыслитель изучает неизменные отношения субъекта и объекта так, как будто они свободны от случайностей и времени, а теория ценностей больше не является размышлением о прошлом или человеческой эволюции. Получается, что «универсальные ценности доказаны посредством строго логических рассуждений...» [1. С. 76—77].

В поздних работах Риккерт дифференцировал ценности на шесть сфер: 1) логика как сфера ценности истины; 2) эстетика как сфера высшей ценности прекрасного; 3) пантеизм, мистика и идеал безличностной святости; 4) этика, где доминирует моральность; 5) эротика (блага жизни) и идеал счастья; 6) теизм, религиозная философия как сфера личностной святости. Каждой из этих сфер соответствует своя система ценностей, некое благо (наука, искусство, всеединое, свободное сообщество, мир любви, мир божественного), некое отношение к субъекту (суждение, интуиция, обожание, автономное действие, единение и т.п.) и определенная интуиция мира (интеллектуализм, эстетизм, мистицизм, морализм, эвдемонизм, теизм или политеизм) [10. С. 374—387].

В этих системах единичные явления из области опыта образуют культуру, в которой наиболее ярко воплощаются истина, красота, нравственность, святость, счастье. Ценности могут совпасть с сущим только в области, постигаемой религиозной верой, которая противостоит иным областям: пространственно-временному (физическому) миру, миру ценностей и смыслов, миру необъективированной субъективности. При этом Риккерт подчеркивал, что для людей ценности всегда связаны с *оценками*, но относятся к совершенно другой сфере понятий, поскольку вопрос о существовании ценности для нее самой не имеет смысла.

Ценность проявляет себя в мире как объективный смысл, связанный с реальными психическими актами, но выходящий за их пределы, в отличие от оценки, которая и есть сам психический акт, где абсолютный смысл только проявляется. Но именно ценность придает имманентный смысл акту оценки, подчеркивает гейдельбергский ученый. Сущность ценностей состоит в их значимости [Geltung], а не в их фактичности, поскольку ценности выступают как идеальная всеобщая норма, придающая реальности смысл [7. С. 459—460].

Подлинная проблема философии, согласно Риккерту, заключается в противоречии мира существующей действительности и мира ценностей, не существующих в качестве эмпирического объекта, но не менее значимых для человека. Именно благодаря ценности становится возможным отличить культурные процессы от явлений природы. К культуре

принадлежат нравы, искусство, религия и наука. Синтез двух сфер происходит при выработке и усвоении индивидом ценностных суждений и оценок, которые на самом деле являются не ценностями, а соединением ценности и действительности. «“Третья сфера” Риккерта, — пишет Э.Ласк, — может пониматься только как комплексная структура! Самоё первоначальное вовсе не является единством, якобы стоящим по ту сторону только отражением созданной двойственности!» [17. Bd. 2. S. 460]. Истина — не соответствие представления действительности, а совокупность суждений, утверждающих должное, т.е. ценность.

В своих работах Риккерт обратил внимание на сам акт оценки, превращающий реальность в ту ценность, которая выступает как благо. Именно *осмысляющая* оценка представляет собой реальный психический акт, говорил он, а сам смысл остается за пределами психического бытия. Это есть нечто, указующее на ценность, т.е. смысл как посредник между бытием и ценностями. В отличие от ценностей смысл связан с реальным психическим актом — суждением, хотя с ним и не совпадает. В поисках теоретического обоснования существования ценности в действительности баденцы вплотную подошли к проблеме трансцендентного объекта познания, являющегося гарантом объективности и общезначимости знания.

Истолкование смысла. Для Риккерта ценности трансцендентны по отношению к сознанию индивидов, а сам субъект познания понимается как трансцендентальный субъект, т.е. сознание вообще. Поэтому основная функция философии состоит в том, чтобы установить, как образуются априорные принципы, гарантирующие всеобщую необходимую ценность обобщающих и индивидуализирующих научных положений. Понятие о мире составляет не из объекта и субъекта, а из действительности, ценности и смысла. Если действительность принадлежит объективирующим частным наукам (к ним также относятся блага и оценки), то проблема ценностей принадлежит философии. Именно философия объединяет действительность и ценности путем истолкования смысла, имманентного действительной жизни.

Мировоззрение Риккерт интерпретирует как «истолкование смысла жизни»; по его мнению, выработать целостное мировоззрение призвана философия, через «срединное царство» [Mittelreich] объединяющая сферы ценности и действительности. Искомое «третье царство» предстает как такое метафизическое единство, в котором обе объединенные области остаются нетронутыми в своей двойственности и особенности. Ключевым моментом здесь является «смысл» [Sinn], обозначающий чистую ценность, то, что содержится в акте признания или понимания теоретической ценности, т.е. в «суждении». Смысл акта переживания или оценки есть действительное значение для ценности. В познании трех сфер — действительности, ценности и смысла — используются три метода — *объяснение, понимание и истолкование* [7. С. 468—469, 475—476, 481—483].

При всей относительной правомерности субъективизирующей метафизики, полагал Риккерт, понятие абсолютного духа, из которого исходит субъективизирующее мировоззрение, не только не обосновано научно, но и совершенно излишне, поскольку с его помощью происходит гипостазирование смысла субъекта, а стало быть, и всего мира, в трансцендентную действительность. Поскольку всякое истолкование вращается в сфере ценностей, философия может только понять значимость ценностей и истолковать с их точки зрения акты переживания.

Поэтому непосредственно понимать можно не реальные эмпирические состояния чужой душевной жизни, а ирреальные смысловые образования, которые принадлежат не к эмпирической (психической) сфере, а к надэмпирической (логической) сфере значений. Эта сфера дана сознанию столь же непосредственно, как и область эмпирического опыта. «Мы можем в таком случае интуитивно пережить единую сущность мира, — пишет фрейбургский мыслитель, — но никогда не сможем сообщить это наше переживание никому другому,

а тем более основать на нем одном какую бы то ни было науку» [7. С. 470]. В наших нечувственных переживаниях и интуициях нечувственное дано наряду с чувственным как вполне самостоятельное качество — например, значения слов наряду со слышимыми или видимыми словами или другие значения наряду с их чувственными знаками или носителями.

Сам Риккерт считал, что переживаться может также и сверхчувственное содержание, поскольку «...психические образования... непосредственно доступны нам в собственной душевной жизни» [6. С. 182]. И термином «понимание» следует обозначать именно переживание этих сверхчувственных (и в этом смысле ирреальных) смысловых образований. Что касается непосредственного переживания реальных, т.е. психических состояний, то такое переживание не может быть названо «пониманием». Ведь хотя чувственное дано нам непосредственно, оно по самой своей сущности непонятно. Не случайно в языке соединено два термина — «понимание» и «смысл», ибо понять можно только то, что уже имеет смысл. А чувственно-сверхчувственное переживание как таковое смысла не имеет — последний вносится в него извне. Чувственный материал является лишь носителем, «телом смысла».

Как же возможно такое логически-смысловое понимание? Другими словами, какое условие должно предполагаться для того, чтобы это понимание стало возможным? Таким предварительным условием логического понимания должен быть общий логический мир, мир смысла, или общечеловеческий единый разум, к которому принадлежат и интерпретатор, и тот, кого интерпретируют. Этот общий смысл, рассуждает Риккерт, и будет тем «средним термином», который свяжет двух субъектов и делает их открытыми друг другу на уровне логическом, смысловом [2. С. 400—402].

Философия как критическая метафизика. Таким образом, Риккерт продолжает развивать идущую от Канта традицию ценностно-телеологического критицизма, которая разрабатывалась его учителем Виндельбантом. Однако было бы неверно видеть в Риккерте всего лишь последователя Виндельбанда, обосновавшего основные положения его учения. То, что у Виндельбанда может быть обозначено как «метафизический поиск», у Риккерта предстает как развитая метафизическая концепция истории и культуры. По его мнению, философия как критическая метафизика призвана изучать ценности, среди ценностей находится наука история, которая в попытке обосновать основоположения исторического разума сама превращается в метафизическую дисциплину, поскольку историческая наука исследует ценности, а именно ценности культуры [16. С. 98—101].

Понятие ценности в концепции Риккерта (и его предшественника Виндельбанда) выполняет ту же роль, какую у Канта выполняло понятие вещи в себе: оно претендует на метафизический охват если не «мирового целого», то хотя бы «универсума истории». Но если у Виндельбанда в исследовании трансцендентальных ценностей как априорных норм трансцендентный характер значимости только намечен, то у Риккерта напрямую речь идет о трансцендентальных ценностях, обладающих трансцендентным смыслом.

Эту философскую позицию Баденской школы прекрасно выразил Э.Кассирер: «Виндельбанд и Риккерт действовали как ученики Канта. То, что Кант сделал для математического естествознания, они хотели сделать для истории наук о культуре. Виндельбанд и Риккерт хотели освободить ее от господства (традиционной догматической. — *Р.Б., Н.С.*) метафизики и рассматривать в смысле “трансцендентальной” постановки вопроса Канта... Если в качестве такого условия оказывается обладание универсальной системой ценностей, то возникает вопрос о том, как историк может получить ее... Если он хочет построить систему априори, как сам Риккерт сделал в своей философии ценности, то ... оказывается, что такая конструкция невозможна без принятия некоторого метафизического допущения...» [4. С. 44—45].

В работах позднего периода Риккерт отходит от характерного для неокантианства методологизма, делающего упор на субъективную сторону познания, и разрабатывает онтологическую концепцию, согласно которой «мир как целое» представляет собой совокупность

четырёх взаимодополняющих сфер бытия. Чувственно воспринимаемый пространственно-временной мир охватывает физическое и психическое бытие, которое, однако, может быть познано только в силу дополняющей его сферы «интеллигибельного бытия» — мира ценностей и смысловых образований. Этим двум мирам «объективного» бытия немецкий мыслитель противопоставляет сферу необъективируемой субъективности, в свободных актах которой соединяются ценность и сущее. Все эти три сферы «посюстороннего» бытия дополняются и объединяются сферой постигаемого религией «потустороннего» бытия, в котором сущее и ценность совпадают [14. С. 359]. При этом религия является носителем живых сверхценных смыслов и значений как предпосылок исторической науки.

В результате «поздний» Риккерт вновь возвращается к проблеме единства имманентного и трансцендентного. Эту связь между иррационально значимой ценностью и имманентной деятельностью людей он усматривает в некоей «святой воле», посредством наших поступков обеспечивающей осуществление благ, в которых и проявляются безусловно значимые ценности [13. С. 54]. В конечном счете, все пробелы нашего мировоззрения, утверждает философ, должны быть заполнены *верой*, которая в случае, если бы мы пожелали ее абстрактно сформулировать, несомненно, приняла бы метафизический характер [9. С. 197].

ЛИТЕРАТУРА

1. Арон Р. Критическая философия истории // Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. М.; СПб., 2000.
2. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М., 1997.
3. Зотов А.Ф. Современная западная философия: Учебник. М., 2001.
4. Кассирер Э. Логика наук о культуре // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998.
5. Мельникова Л.Л. Неокантианство // История философии: Учебник / Под ред. Ч.С.Кирвеля. 2-е изд., испр. Минск, 2001.
6. Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. Логическое введение в исторические науки. СПб., 1997.
7. Риккерт Г. О понятии философии // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998.
8. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998.
9. Риккерт Г. Философия истории // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998.
10. Риккерт Г. О системе ценностей // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998.
11. Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания // Риккерт Г. Философия жизни. Киев, 1998.
12. Риккерт Г. Философия жизни // Риккерт Г. Философия жизни. Киев, 1998.
13. Румянцева Т.Г. Неокантианство. Марбургская школа. Баденская (Фрейбургская) школа // Современная западная философия: Учебное пособие / Под общ. ред. Т.Г.Румянцевой. Минск, 2009.
14. Содейка Т. Риккерт Генрих // Современная западная философия: Словарь / Сост. и отв. ред. В.С.Маляхов, В.П.Филатов. 2-е изд., перераб. и доп. М., 2000.
15. Трёлль Э. Историзм и его проблемы. М., 1994.
16. Шпет Г.Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы. М., 2002.
17. Lask E. Die Lehre vom Urteil // Lask E. Gesammelte Schriften / Hrsg. von E. Herrigel. Tübingen, 1923. Bd. 2.

**МЕТАФИЗИКА «СЕРДЕЧНОЙ ЛЮБВИ»:
С.Л.ФРАНК И И.А.ИЛЬИН**

**METAPHYSICS OF «HEART LOVE»:
S.L.FRANK AND I.A.ILYIN**

Аннотация. Статья посвящена анализу метафизики сердца и любви двух выдающихся русских философов — С.Л.Франка и И.А.Ильина.

Ключевые слова: метафизика сердца; метафизика любви; бытие; мир; человек; философия; Абсолют; Бог.

Сведения об авторах: Бурханов Рафаэль Айратович¹, доктор философских наук, профессор кафедры культурологии, философии и социальных наук; Юсупова Фира Набиевна², кандидат философских наук, доцент кафедры общих гуманитарных и социально-экономических дисциплин.

Место работы: ¹Нижевартовский государственный университет; ²Нижевартовский филиал Санкт-Петербургского института бизнеса и права.

Контактная информация: 628605, г. Нижневартовск, ул. Ленина, д. 56. Тел. ¹89090355304, ²89222553438. E-mail: ¹ra.nvarta@gmail.com, ²ibpnachuo@mail.ru

Abstract. This article analyses the metaphysics of heart and love presented in works of S.L.Frank and I.A.Ilyin, two outstanding Russian philosophers.

Key words: metaphysics of heart; metaphysics of love; being; world; man; philosophy; Absolute, God.

About the authors: Burkhanov Rafael Ayratovich¹, Doctor of Philosophy, Professor of Department for Cultural Studies, Philosophy and Social Sciences; Yusupova Fira Nabievn², Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of general humanitarian and socio-economic disciplines.

Place of employment: ¹Nizhnevartovsk State University; ²Nizhnevartovsk branch of the St. Petersburg Institute of Business and Law.

Традицию православного кардиагнозиса в XX столетии разрабатывал *Семен Людвигович Франк* (1877—1950 гг.). Основную идею своего учения — мысль о полноте, неисчерпаемости и абсолютном единстве бытия — он усматривал в платонизме, в той его форме, в которой она в виде философии неоплатонизма и христианского богословия проходит через всю историю европейской мысли. Философия здесь в принципе совпадает с умозрительной метафизикой [12. С. 183—184].

По мнению Франка, всякое индивидуальное бытие отдельной вещи или существа укоренено во Всеединстве, которое в любом процессе познания до конца непостижимо. «...*Всякая вещь и всякое существо в мире есть нечто большее и иное, чем все, что мы о нем знаем и за что мы его принимаем, — пишет русский мыслитель, — более того, есть нечто большее и иное, чем все, что мы когда-либо сможем о нем узнать; а что оно подлинно есть во всей своей полноте и глубине — это и остается для нас непостижимым*» [12. С. 220]. Но Непостижимое Всеединство — не только то, что было, есть и будет. Оно представляет собой скорее источник бытия, чем само готовое или существующее бытие [9. С. 438—441]. Понимание Абсолюта как *абсолютного бытия*, обладающего качествами Всеединства, служит переходом к той философии, которую Франк назвал *абсолютным реализмом* [1. С. 397—401].

Он отвергает приоритет рационального в человеке и Абсолюте, поскольку фундаментальная творческая способность личности может быть понята только как иррациональное начало, реализующееся в целостном акте жизни. Однако признание приоритета иррациональных сторон бытия вовсе не означает полного отрицания значимости рассудка и разума. Франк пытался обосновать единство иррационального и рационального начал в мире, человеке и Абсолюте, которое постигается нами в интуитивном, «сердечном» познании. Русский мыслитель писал о сердце как месте соприкосновения двух миров («Свет во тьме») и о «сердечном знании» («С нами Бог»).

Используя трансцендентальные аргументы, Франк высказывает предположение о том, что самоочевидные истины рационального дискурса должны откуда-то черпать свою очевидность. Чтобы рациональное, объективное знание было действительным, оно должно

опираться на какое-то абсолютное основание вне своих пределов. Истина, ограниченная разумом, с необходимостью подразумевает высшую, неограниченную истину. Таким путем постулируется существование первичной истины, лежащей в основе всякого мышления и всего сущего и придающей им смысл. Эта истина выступает в качестве некоего трансрационального интуитивного источника рациональной мысли.

Философ определяет эту непостижимую первичную реальность как металогическое единство, или живую истину, которая также может быть названа Богом. Но если это Бог, то вовсе не «Бог философов и ученых», так рьяно отвергаемый Блезом Паскалем, абстрактный и непонятный, чистая идея, без всякого признака личности. Бог Франка оказывается Абсолютной Личностью, непосредственно постигаемой в живом экзистенциальном, «сердечном» опыте; и здесь русский мыслитель в высшей степени солидарен с мудрецом из Пор-Рояля.

Полнота Всеединого может быть постигнута только таким видом познания, которое объединяет в себе знание и жизнь, подчеркивает Франк. В «живом знании» познание не отрешается от предмета и не превращается в объект для себя, но «живет» им. Поскольку «живое знание» должно иметь свой особый предмет, оно может быть только «мыслящим переживанием». Мы знаем бытие, потому что сами существуем, потому что мы живем и в нас проступает та очевидная первооснова, которую мы зовем *жизнью* [10. С. 130—135].

Но если мир укоренен в Абсолюте, а человек укоренен в мире, рассуждает православный мыслитель, то, следовательно, все тайны мира заключены в человеке: мир очеловечен, и его невозможно постигнуть вне человека. Даже Бог прежде всего в нас самих, Бог с нами, являясь нам в общении с Ним. Сознывая себя, свое «Я», человек открывает в своем внутреннем опыте некую абсолютную и первичную реальность — духовное, идеальное бытие — и, в конечном счете, Бога как последнюю глубину реальности. Обнаруживая глубинное родство с этой безусловной реальностью и абсолютной ценностью, человек преодолевает свою конечность.

Эта соразмерность человеческого и божественного также лежит и в основе социальной жизни. Ее важнейшие духовные основания — солидарность, любовь, служение. Общественная жизнь, подчеркивает Франк, вообще имеет своим конечным назначением осуществление природы человека во всей ее конкретности и полноте, т.е. обожение человека, возможно более полное воплощение в совместной жизни людей всей полноты ее божественной основы [7. С. 591]. В социальной философии Франка личное сознание в форме «Я» возможно только благодаря отношению «Я» — «Ты». Последнее, в свою очередь, является результатом первичного «Мы». «...Всякое общение между “я” и “ты” ведет к образованию какой-то новой реальности, которую мы обозначаем словом “мы”, или, вернее, совпадает с ней» [15. С. 271].

Эти категории общественного бытия — «Я», «Ты», «Мы», — отражающие «сердечные» отношения между людьми, контрастируют с «рассудочными» определениями людей — «Он», «Она», «Они». Таким путем Франк утверждает наличие персоналистской основы в социальной жизни, что сближает его концепцию с метафизикой диалога Мартина Бубера.

Одно из самых больших и доступных человеку чудес, утверждал Франк, — непостижимое чудо явления другого, второго «Я» [11. С. 111—121]. Это чудо воплощается в феномене любви, и потому сама любовь есть таинство. Любовь не просто чувство или эмоциональное отношение одного человека к другому, она есть актуализированное трансцендирование к «Ты» как подлинной, Я-подобной, по себе и для себя сущей реальности, открытие «Ты» как такого рода реальности и обретение в нем онтологической опорной точки. «...Впервые открывая нам “ты” в его реальном глубинном средоточии — “ты” как *личность*, — любовь тем самым впервые делает нас доступными открывению *святыни* личности...» [12. С. 375].

Любовь, говорил Франк, — это «сердечное» отношение «Я» и «Ты». В любви человек может выйти из самого себя, прорвать скорлупу своего эгоизма. В любви «Ты» не просто мое достояние, не просто реальность, находящаяся в моем владении и существующая лишь в пределах моего самобытия, в ее действии на меня. «Я не вбираю “ты” в себя, — я, напротив, сам вступаю в него, “переношусь” в него, и оно становится “моим” только на тот лад, что я сам сознаю *себя* принадлежащим ему» [12. С. 375]. Здесь открывается возможность познания изнутри, познания другого в его инаковости и единственности через сопереживание.

Это познание сродни такой интуиции, которая есть у художественно одаренных личностей, и действительно, в акте любви каждый становится художником образа другого. «Пусть попытается любящий отделить свое субъективное чувство любви от существа, на которое оно направлено, — и от любви вообще ничего не останется, — пишет русский мыслитель. — Так, для любящего не только его личное *чувство* любви, но и все целостное отношение к любимому существу, включая и само последнее, некоторым образом входит в состав его жизни» [14. С. 34—35].

Франк рассуждал о любви не как об идеально-романтическом явлении, а как о религиозно-просветленной любви к человеку на основе христианских ценностей. Именно такая любовь и есть самотворчество. Речь здесь идет о явлении, управляющем всей человеческой жизнью, ибо усмотрение и признание «ты», как равноценной и однородной мне реальности, образует основу всей человеческой жизни. Любовь в этом ее существе обнаруживается не только в эротической и супружеской любви, материнской любви, любви к родителям, братьям и сестрам. Всякое сочувствие и приветливость, сострадание и сорадование, даже простая вежливость, которые проистекают из непосредственного уважения к человеческой личности, есть проявление любви в ее метафизической, «сердечной» сущности.

Философ полагал, что не существует совершенной любви, такого отношения «Я—Ты», которое было бы только «чистой» любовью, поскольку момент «чуждости» «Ты», неравноценности его мне, неоднородности его со мной, обладание «Ты» лишь как необходимой, полезной или даже враждебной динамической компонентой всегда присутствует во всяком конкретном эмпирическом отношении индивидов. Всегда остается непреодоленным некоторый осадок несказанного, невыразимого, лишь самому себе молчаливо открывающегося *одиночества*. Мое внутреннее одиночество — это мое своеобразие, моя субъективность, от которой нельзя избавиться никаким трансцендированием, никакой сверхсильной любовью. «В этом смысле и самая интимная любовь даже *не имеет права* пытаться проникнуть в это одиночество, вторгнуться в него и его преодолеть через его уничтожение, ибо это значило бы разрушить самое внутреннее бытие любимого...» [12. С. 387]. Любовь должна быть (и здесь Франк приводит слова выдающегося австрийского поэта Р.М.Рильке) «нежным бережением одиночества любимого человека».

Любовь постепенно научает любящего воспринимать абсолютную ценность самой личности любимого. Через внешний облик любимого мы проникаем к тому глубинному его существу, которое этот облик выражает, — тварному воплощению божественного начала в человеке. Тем самым иллюзорное обоготворение эмпирически-человеческого преобразуется в благоговейно-любивое отношение к индивидуальному образу Божию, к богочеловеческому началу, которое есть в любом, даже несовершенном и порочном человеке.

Нельзя абстрактно любить человечество или человека вообще, говорил Франк, можно любить только данного, индивидуального человека во всей конкретности его образа. Любящая мать любит каждого своего ребенка в отдельности, любит то, что есть единственно, несравненного в любом из ее детей. «Поэтому универсальная всеобъемлющая любовь не есть ни любовь к “человечеству” как к некоему сплошному целому, ни любовь к “человеку” вообще; она есть любовь ко всем людям во всей их конкретности и единичности каждого из них» [13. С. 97]. Такая любовь объемлет не только всех, но и все во всех. Признавая

ценность всего конкретно-сущего, она объемлет всю полноту многообразия людей, народов, культур, исповеданий, и в каждом из них — всю полноту их конкретного содержания. Любовь есть радостное приятие и благословение всего живого и сущего, то благородство души, которое открывает свои объятия всякому проявлению бытия, ощущает его божественный смысл.

Следовательно, приходит к выводу Франк, по самой своей сути «любовь есть ... благоговейное, религиозное восприятие конкретного живого существа, видение в нем некоего божественного начала» [13. С. 90]. Поэтому всякая истинная любовь есть *религиозное чувство*, и именно это чувство христианское сознание признает основой религии вообще. Все остальные виды любви — эротическая, родительская, братская и т.д. — суть лишь зачаточные формы истинной любви, цветок на стебле любви, а не ее корень.

Любовь есть положительная творческая сила, расцвет души, радостное приятие другого, отмечает философ. Обычно сила любви направлена на кого-нибудь из близких, родных, «любимых», с которыми человек ощущает духовное родство, но христианская религия требует, чтобы таковым было наше отношение ко всем людям, близким или чужим, независимо от их достоинств и недостатков. Христианский завет любви — это попытка помочь душе «сердечно» раскрыться, просветлеть, попытка раскрыть глаза души, ибо то, что тянет ее к отдельному избранному человеку, практически присутствует во всех людях. Благодаря этому любовь как субъективное чувство превращается в универсальную любовь как общую жизненную установку.

В христианстве Бог есть любовь, подчеркивает Франк, т.е. сила, преодолевающая ограниченность, замкнутость, отъединенность нашей души, ее субъективные пристрастия. Любовь к Богу есть рефлекс Его любви ко мне, обнаружение Его любви ко мне. Моя любовь к Богу, мое стремление к Нему возникают из моей встречи с Богом, которая, в свою очередь, есть потенциальное обладание Богом, присутствие и действие Его во мне [11. С. 116—118].

Таким образом, любовь к людям как природное расположение, не имеющее религиозного корня и смысла, утверждает русский мыслитель, есть нечто шаткое и слепое, ибо истинное основание любви к ближнему заключается в благоговейном отношении к божественному началу личности, т.е. любви к Богу. Но если Бог есть любовь, то любить Бога значит любить всех людей, а наше отношение к ближнему, ко всякому человеческому и живому существу совпадает с нашим отношением к Богу. И то, и другое — это единый акт преклонения перед Святыней, где любовь и вера сливаются воедино. Любовь в нашей душе есть проявление божественности Сущего, произвольный душевный порыв служения, удовлетворения тоски души по истинному бытию через отдачу себя другим.

Такая любовь и есть самая сердцевина религиозной веры. Это тот Божественный Свет бытия, который лучится к нам из глубины Абсолюта. Однако злая человеческая воля противится Божественному Свету.

Оригинальную концепцию метафизики «поющего сердца» и любви создал *Иван Александрович Ильин* (1883—1954 гг.). По его мнению, философия всегда стремилась раскрыть с силой разумной очевидности подлинное содержание предмета, систематически испытанного и усмотренного пытливым сердцем. Она исследует сущность самой истины, самого добра и самой красоты. Иными словами, метафизическая философия постигает божественную природу во всех предметах, и, наконец, восходит к познанию самого Божества [16. С. 422—423], что обнаруживает ее глубокое внутреннее родство с религией.

К числу основоположений религиозного опыта Ильин отнес цельность веры, сердечное созерцание, самодеятельность, предметность, катарсис (очищение), покаяние, смирение, трезвенность, автономию. Самыми важными из них являются аксиомы цельности веры и сердечного созерцания, поскольку именно они определяют наиболее существенные особенности религиозного опыта в его православном понимании, и, кроме того, в них полнее всего выступает собственно философское, а не богословское содержание.

Религиозный опыт, утверждал философ, складывается из трех основных компонентов: религиозного предмета, религиозного акта и религиозного содержания. Под предметом в религии понимается Божество, религиозным актом русский мыслитель считает душевное состояние или переживание, вызываемое у человека общением с Богом, а религиозное содержание есть то, что взято и принято религиозной душой или религиозно настроенным духом, что именно видится в любви к Богу [8. С. 498—499, 506—508]. «Вот почему философия религии требует *терпимости, чуткости и сердца*. И конечно, прежде всего, — самостоятельного и подлинного *религиозного опыта*» [4. С. 503].

В отличие от религии, утверждал Ильин, философия есть особого рода «внутреннее делание», суть которого состоит в сосредоточении на своем собственном непосредственно переживаемом духовном опыте. Он по-иному истолковывал ключевое понятие феноменологии — понятие интенциональности, заменяя его понятием *предметности*. Предметность пронизывает все сферы жизни человека, она представляет собой неотъемлемый, существенный признак духовного опыта, в каких бы формах он ни осуществлялся.

Второе центральное понятие «философии духовного опыта» Ильина — понятие *очевидности*, которому он придает предельно широкий смысл. Очевидность — это состояние души человека, которое играет важную роль не только в гносеологии, но и в этике, эстетике, философии религии и других областях человеческого знания. «Итак, философ должен воспитать себя к *духовной очевидности*. <...> Ибо акт очевидности требует от исследователя *дара созерцания, и притом многообразного созерцания, способности к вчувствованию, глубокого чувства ответственности, искусства творческого сомнения и вопрошания, упорной воли к окончательному удостоверению и живой любви к предмету*» [4. С. 500—501].

Философия Ильина подчеркнута антропологична, именно человек во всем многообразии своих свойств и отношений составляет подлинный предмет его исследования. Русский мыслитель различает в человеке следующие душевные силы, или «способности»: восприятия, возникающие из чувственных ощущений; мышление; инстинкт; волю; силу воображения и жизнь чувства.

Современная цивилизация, полагает он, покоится на *чувственных восприятиях*, признавая их как бы «дверью», ведущей к внешнему миру; над ними в качестве «критического стража» ставится *индуктивное мышление*, из которого возникает естествознание и техника. То, что добывается этими двумя способностями, передается затем *инстинкту* и *воле*, которые создают из этого хозяйство и государственный строй. При этом приходится пользоваться и *силой воображения*, которая всегда подвергается строгому контролю *мысли* и *машины*. Что же касается чувства, то оно вообще устраняется из современной, научно признанной и деловой культуры и в зависимости от личных потребностей помещается в частной жизни.

Но сами по себе чувственные ощущения в духовном отношении слепы, творчески бессильны и нуждаются в руководстве, считает Ильин, поэтому им необходима высшая, целесообразная и ведущая инстанция. Если же ее нет, то чувственные устремления начинают служить телу и его похотям, бездуховному инстинкту самосохранения и размножения, безудержной корысти. Именно это мы видим в хозяйственной наживе, конкуренции, модернистском искусстве, господствующих в современной культуре и цивилизации.

«*Культура* есть явление *внутреннее* и *органическое*, — замечает философ, — она захватывает самую глубину человеческой души и слагается на путях живой, таинственной целесообразности. Этим она отличается от *цивилизации*, которая может усваиваться внешне и поверхностно и не требует всей полноты душевного участия» [6. С. 306]. В современной науке власть и контроль принадлежат *теоретическому мышлению*, что, несомненно, приводит к познавательным успехам. Однако такой «научный прогресс» остается духовно-безразличным и мертвенным, ибо взятая сама по себе отвлеченная мысль *бездуховна* и *бессердечна*.

Вплоть до XIX столетия мышление чествовали как величайшую силу доказательства и просвещения, как орган самой истины, как «Разум» («Ratio»). Но оказалось, что это «чистое» (голое) мышление на самом деле духовно индифферентно и мертво в делах созерцания и сердца, ныне оно превратилось в пошлый, скептический рассудок и представляет собой величайшую опасность для человеческого рода — орган лжи и мнимых доказательств, орудие обманной и губительной пропаганды, путь соблазна и разрушения...

Разум есть созидательная энергия, энергия понимания, утверждает Ильин, в нем заключен особый порыв: порыв овладеть методом понимания. Разум призван помогать сердцу присущим ему чувством познавательной ответственности; он сообщает религиозному опыту мысль и умную любовь к Богу. Следовательно, разум — это творческая прозорливость в восприятии и творческая сила оценки в единстве, разъединении и упорядочении воспринимаемого; он предполагает способность к концентрации и силу интуиции. В его власти охватить сущность всего и целесообразно оформить его. Значит, наибольшую опасность для современной культуры представляет интеллектуализм, т.е. преувеличение возможностей рассудка и разума. Поэтому разум вовсе не сводится к «мышлению»: «Умный — это умный человек в целом: у него также умное сердце, умная воля, умная фантазия. Только тогда он умен: только тогда дышит в нем *сущность мира*, только тогда его разум становится мудростью» [2. С. 163].

Человеческий *инстинкт*, полагает русский мыслитель, также есть великая сила, таинственная и изумительная, которая может принести большую жизненную пользу. Но зачастую он становится орудием человеко-животности, гибким, цепким, изворотливым и лукавым; ибо даже не задумывается *о духовной жизни, о социальной жизни*. Свою истинную мощь, полноту своих способностей инстинкт приобретает тогда, когда в нем просыпается око духа. Тогда духовность светит из инстинкта, а инстинкт «облекается в дух».

В свою очередь, человеческая *воля*, взятая сама по себе, есть сила формальная и духовно-безразличная. Она представляет собой способность выбирать и решать, но верного критерия для выбора и предпочтения не имеет. Воля, взятая сама по себе, есть сила холодная, жесткая и безлюбивая; она создает беспринципную власть; она ведет не к Богу, а к дьяволу.

Что же касается *воображения*, то предоставленное самому себе и своему нестесненному полету, оно оказывается приятной и развлекающей способностью. Представляя себе окружающий мир и мир человека в образах, воображение легкоподвижно, капризно и безответственно; оно угождает инстинктивным желанием человека и жаждет удовольствий; иногда оно даже может случайно вознестись в сферу духа, но и там оно остается духовно-безразличным и не превращается в творческое созерцание.

Но есть еще одна сила, считает Ильин, которая имеет призвание направлять, укоренять и сообщать духовную предметность всем человеческим способностям, объединять внутренние силы человека и насыщать их новым содержанием, — «...*это сердце, сила любви и притом духовной любви к действительно прекрасным и драгоценным предметам*. Дело жизненного *выбора* и притом *верного и окончательного* выбора есть дело духовной любви» [4. С. 540].

Вот почему, говорит философ, главным духовным феноменом человека является *сердечное созерцание*, от развитости которого зависит уровень как отдельной личности, так и человеческой культуры в целом. «...У человека имеется особая, невынуждаемая сила духовного, сердечного созерцания...» [6. С. 310]. Индивид, обладающий этой способностью, вступает в мир, чтобы духовно вчувствоваться в него. «Сердечное созерцание» — самая высшая и благородная способность человеческого существа во всех областях духовной культуры, в том числе и в религии; это высший гнозис на основе духовной любви к возвышенным и достойным предметам.

По мнению Ильина, «*сердечное созерцание*», или «*созерцание сердца*», надо понимать так: «Когда человеческая любовь избирает себе такое жизненное созерцание, которым действительно сто́ит жить и за которое сто́ит и умереть, — то она становится *духовной любовью*. Если же духовная любовь овладевает человеческим воображением, наполняет его своею силою и своим светом и указывает ему достойный предмет, то человек отдается *сердечному созерцанию*: в нем образуется новый, чудесный орган духа, орган творчества, познания и жизни, который возносит и окрыляет его. Этот орган требует внимания, упражнения и привычки; он открывает перед человеком новые возможности и новые пути культуры» [4. С. 541—542].

Вторым сущностным определением человека, считал русский мыслитель, является *любовь* — величайшая способность принимать, утверждать и творить. При этом любовь противопоставляется им и отвлеченному рассудку, и черствой воле, и холодному воображению, и земной похоти. Философ выделяет такие определенности любви, как сосредоточение внимания и интереса на любимом человеке, интенсивная жизнь души (душевное богатство, радость, пронизательность, интуитивное ясновидение любимого предмета), центрированность на любимом содержании, высшим проявлением которых является духовная любовь. Духовная любовь есть как бы некий голод души по Божественному, в каком бы облики это Божественное ни проявлялось. Она — как бы вздох, призыв, молитва, обращенная к духовному небу, которая безмолвно живет в сердце.

Так слагаются высшие духовные органы человека. Именно «любовь превращает *воображение в предметное видение, в сердечное созерцание*, из этого вырастает *религиозная вера*. Любовь наполняет мысль живым созерцанием и дает ему силу *предметной очевидности*. Любовь укореняет *волю* и превращает ее в могучий орган *совести*. Любовь очищает и освящает *инстинкт* и отвергает его *духовное око*. Любовь углубляет и облагораживает *чувственные восприятия*, она придает им художественный смысл и заставляет их служить искусству» [4. С. 541].

Каждому человеку, считает Ильин, доступен внешний и внутренний опыт. *Внешний опыт* прилепляет нас к чувственным восприятиям и состояниям. Зрением, слухом, обонянием и осязанием мы обращаемся к миру, воспринимаем его ощущениями, пространственным созерцанием, органами чувств. Мы живем нашим телом, прислушиваемся к нему и воспринимаем мир именно через него. Поскольку мир является нам миром материальных вещей, другие люди тоже воспринимаются нами как живые тела, доступные нам только со стороны своей тленности. Поскольку холод, голод, телесные муки и вызываемые ими страсти кажутся нам важнейшими состояниями человека, то и сама любовь прежде всего воспринимается нами как чувственная влюбленность и половая страсть.

Напротив, *внутренний опыт* уводит людей от чувственных восприятий и состояний и открывает иной мир, мир, воспринимаемый нечувственно. Связанная с телом от рождения до смерти душа может отворачиваться от тела, не откликаться на его зовы и соблазны, не пребывать в нем своим вниманием и интересом, т.е. идти не к нему, а через него, к нечувственным явлениям и состояниям мира. Тогда все вещественное, материальное, телесное становится лишь *символом* иных, важнейших, субстанциальных проявлений, на которых и сосредоточивается все наше внимание. К ним относится прежде всего мир *человеческой души* во всех ее, не поддающихся телу, интересах, желаниях, помыслах и фантазиях. «Это мир, в котором люди суть живые и свободные духовные сущности, доступные нам в своей внутренней жизни; мир, в котором любовь прилепляется к нечувственному облику человека и самые страсти, одухотворяясь, получают значение некоего священного трепета» [5. С. 30].

Следовательно, делает вывод русский мыслитель, «есть только одно истинное “счастье” на земле — *пение человеческого сердца*. Если оно поет, то у человека есть *почти* все; *почти*, потому что ему остается еще позаботиться о том, чтобы сердце его не разочаровалось в любимом предмете и не замолкло» [3. С. 375]. Сердце поет от любви, когда вдыхает

любовь из Божьих пространств и само дарит любовь каждому живому или разумному существу, каждой пылинке и даже злему человеку. Только тогда в нем струится и пульсирует священная кровь Бытия.

Метафизика сердца и любви, утверждает Ильин, лежит в основе постижения не только человека, но и всего общества. Акты духовного сердечного опыта любви и веры слагаются и производятся народами на протяжении столетий. Они созревает преимущественно в бессознательном порядке и притом медленно, передаваясь в процессе воспитания и образования от одного поколения другому. Человек выступает носителем вечного Божественного начала, в силу которого он, наделенный свободой и стремлением к автономности, вместе с тем не обречен на одиночество в мире. Философ выделяет семь вечных основ социального бытия человека: вера, любовь, свобода, совесть, семья, родина, нация. Они образуют нерасторжимое единство, ведущую роль в котором играет вера и любовь, поскольку только через них постигаются и осмысливаются все другие формы человеческой жизни.

Таким образом, в разработанной С.Л.Франком и И.А.Ильиным метафизике «сердечной любви», впитавшей в себя все богатство православной традиции кардиагнозиса, любовь понимается не только как телесное влечение и индивидуальное чувство, но прежде всего как действующая в человеке вселенская сила, соединяющая его с другими людьми, трансцендирующая к непостижимым глубинам бытия, к Абсолюту, к Богу.

ЛИТЕРАТУРА

1. Евлампиев И.И. История русской философии. М., 2002.
2. Ильин И.А. Я вглядываюсь в жизнь. Книга раздумий // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1994. Т. 3.
3. Ильин И.А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1994. Т. 3.
4. Ильин И.А. Путь к очевидности // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1994. Т. 3.
5. Ильин И.А. Из книги «О тьме и просветлении». О чтении и критике // Ильин И.А. Одинокий художник. М., 1994.
6. Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Одинокий художник. М., 1994.
7. Кураев В.И. Франк Семен Людвигович // Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М.А.Маслина. М., 1995.
8. Кураев В.И. И.А.Ильин: философия духовного опыта // История русской философии / Редкол.: М.А.Маслин и др. М., 2001.
9. Левицкий С.А. С.Л.Франк // Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997.
10. Назарова О.А. Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С.Л.Франка. М., 2003.
11. Некрасова Е.Н. Франк. М., 2000.
12. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Соч. М., 1990.
13. Франк С.Л. С нами Бог // Философия любви. М., 1990. Ч. 2.
14. Франк С.Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию // Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997.
15. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997.
16. Яковенко Б.В. История русской философии. М., 2003.

**БЛЕЗ ПАСКАЛЬ — МИСТИК,
«ФИЛОСОФ ЧЕЛОВЕКА»
И «ФИЛОСОФ СЕРДЦА»**

**BLAISE PASCAL — MYSTIC,
«PHILOSOPHER OF PERSON» AND
«PHILOSOPHER OF HEART»**

Аннотация. В статье анализируется учение мистика, «философа человека» и «философа сердца» Блеза Паскаля.

Ключевые слова: иррационализм, бессознательность, «философия человека», «философия сердца», рационализм, познавательный оптимизм, смысл жизни, трагизм человеческого существования, «мыслящий тростник».

Abstract: This article analyses the study of mystics by Blaise Pascal, «a philosopher of person» and «a philosopher of heart».

Key words: irrationalism, unconsciousness, «philosopher of person», «philosopher of heart», rationalism, perceptual optimism, sense of life, tragedy of mankind existence, «thinking rush».

Сведения об авторе: Гонгало Викентий Мичиславович, кандидат философских наук, доцент.

Место работы: Северо-Казахстанский государственный университет им. Манаша Козыбаева.

About author: Vikentiy Michislavovich Gongalo, Candidate of Philosophy, Associated Professor.

Place of employment: North Kazakhstan State University in the name of Manash Kozybaev.

Контактная информация: 150000, Республика Казахстан, г.Петропавловск, ул.Пушкина, 86. Тел. 87052562246. E-mail: vikentii@mail.ru

Именно сердце чувствует Бога, а не разум.
Б.Паскаль

Гениальная парадоксальность Блеза Паскаля. В середине XVII в. начинает формироваться альтернативное рационализму философское учение *иррационализма* (от лат. *irrationalism* — неразумный, бессознательный), которое заявило о себе в полный голос лишь в XIX в. Это философское течение указывает на безграничное качественное многообразие реального мира, ставит предел для познавательных возможностей «количественно-математического», естественнонаучного разума. И выражена эта альтернатива рационалистической философии в работах одного из блестящих ученых XVII в., французского физика, математика, изобретателя (впервые сконструировавшего гидравлический пресс, шприц) и писателя *Блеза Паскаля* (1623—1662 гг.). В 1642—1645 гг. он строил счетную машину, а в 1649 г. получил от короля «привилегию на арифметическую машину». Одну из своих машин философ преподнес в подарок королеве Швеции Христине.

О феномене Паскаля замечательно размышлял Ф.А.Хомутовский: «О Паскале как о мыслителе, у нас знают мало. По-видимому, это объясняется тем, что как мыслитель, он обращает внимание прежде всего на трагическую судьбу человека в мире, он занимается тем, что теперь бы мы назвали экзистенциальными проблемами. Трудно избавиться от мысли, что он оказал большое влияние на становление экзистенциализма как философского направления, особенно религиозного экзистенциализма» [8. С. 116—117].

Паскаль, указывает Ф.А.Хомутовский, — мыслитель парадоксальный, самобытный, гениальный в полном смысле этого слова: о нем трудно писать из-за его парадоксальности. «Как философ Паскаль — это метафизическое рыдание человечества, по-видимому, самое страшное из рыданий. Рыдание глобальное, вечное, пока существует человечество. Паскаль не столько мыслитель XVII в., сколько мыслитель всех веков и времен. Проблемы, раны, которые он поднимает и обнажает, не имеют однозначного решения, да и вообще решения, лечения, их можно только поставить, обнажить. Поскольку Паскаль, чем бы ни занимался, что бы ни исследовал, везде устанавливал солидную долю истинности, то трудно избавиться от мысли, что Паскаль и как философ-ясновидец оставил потомкам нечто от “гидравлического пресса” (изобретателем которого он был. — В.Г.)» [8. С. 116—117].

Отметим здесь, что о говоря о Паскале и особенно о его «метафизическом рыдании», Ф.А.Хомутовский, вероятнее всего, имел в виду не только то, что мы знаем о французском мыслителе из его сочинений или трудов о нем, но при этом вкладывал сюда и что-то свое, чрезвычайно глубокое и невыразимое. Также нельзя не согласиться с Ф.А.Хомутовским в его мнении о том, что Паскаль — «мыслитель всех веков и времен», который «оставил потомкам нечто от «гидравлического пресса». Это в очередной раз говорит как об актуальности поднимаемых нами проблем, так и о том, что, по сути, несмотря на многозначные подходы исследователей, «проблемы» останутся проблемами точно так же, как и «раны».

Далее Ф.А.Хомутовский вновь отмечает гениальную парадоксальность Паскаля, подчеркивая при этом, что «его трудно представить рыдающим — слишком стоически переносил он страдания». Здесь Ф.А.Хомутовский прямо указывает на едва ли не главное свойство настоящего философа — способность «стоически переносить страдания».

Если продолжить тему страданий, то их, на наш взгляд, не совсем правильно было бы рассматривать в отрыве от того, что мы называем радостью и счастьем бытия. На это указывали многие философы от Тертуллиана до Фридриха Ницше.

Известно, что ничто так не разлагает и не развращает душу, как «легкая и приятная жизнь». Из этого прямо следует только то важное, на наш взгляд, обстоятельство, что жизнь человека вообще и не должна быть ни «легкой», ни «приятной», и что испытание «легкостью и приятностью» ничуть не менее строгое, чем испытание многочисленными нуждами и бедами. Из этого также естественно вытекает, что бремя, тяжесть, страдания, крест изначально предуготованы для человека. Недаром поэт прозорливо замечал:

Напиток сладкий духа — жмут
В давящих горького страданья;
И те глаза, что слез не льют —
Не могут излучать сиянья.

А.С.Пушкин оставил нам в наследство немало замечательных строк, которые мы с детства проносим с собой всю свою жизнь. Одними из таких стихотворений, приоткрывающим суть и тайну бытия, является «Элегия».

Безумных лет угасшее веселье
Мне тяжело, как смутное похмелье.
Но, как вино, — печаль минувших дней
В моей душе чем старе, тем сильней.
Мой путь уныл. Сулит мне труд и горе
Грядущего волнуемое море.

Но не хочу, о други, умирать;
Я жить хочу, чтоб мыслить и страдать;
И ведаю, мне будут наслажденья
Меж горестей, забот и тревоженья:
Порой опять гармонией упьюсь,
Над вымыслом слезами обольюсь,
И может быть — на мой закат печальный
Блеснет любовь улыбкою прощальной [2. С. 477].

И перед неизбежностью рокового конца поэт неизменно думает о любви.

Милосердие и любовь. Чрезвычайно любопытными представляются дальнейшие размышления Ф.А.Хомутовского о французском мыслителе: «Согласно Паскалю, все тела, небесная твердь, звезды, земля не стоят самого ничтожного из умов, ибо он знает все это

и самого себя, а тела не знают ничего. Но все тела, взятые вместе, и все умы, взятые вместе, и все, что они сотворили, не стоят единого порыва милосердия — это явление несравненно более высокого порядка. Философия Паскаля есть философия прежде всего сердца. Человеческое сердце, милосердие, любовь надприродны, сверхъестественны, недоступны человеческому разумению» [8. С. 117].

Эти слова Ф.А.Хомутовского-философа, на наш взгляд, весьма показательны; становится ясным самое главное, чего так еще не хватает людям: милосердия и любви.

Есть одна интересная притча, которая отчасти проливает свет на эту проблему. Спросил однажды внук у бабушки: что такое добро и что такое зло? «Видишь ли, — ответил бабушка, — и добро, и зло — в тебе самом. В твоём сердце живут два зверя — один зверь добрый, другой — злой, если ты будешь делать доброе, то будет расти добрый, а если будешь делать злое, то будет расти злой, и между ними всегда идет непрекращающаяся война». — «Кто же из них победит в конце концов?» — спросил внук. — «Тот, которого ты будешь кормить», — ответил мудрый бабушка.

Поэт, увы, не исправляет мир, но в очередной раз предоставляет людям возможность выбора, по крайней мере, для тех, кто читает его сочинения. Все в руках человека, и от него самого зависит, будет ли он человеком или останется менее человеком, чем мог бы стать. Одно такое стихотворение называется «Из чего состоит мир?».

Мир состоит из абсурдности,
Подлости, фальши и лжи,
Из человеческой глупости,
Счастье же в нем миражи.

Мир состоит из предательства,
Жадности и суеты.
Нет в нем почти доказательства,
Верности и доброты.

Мир состоит из жестокости,
Мести, обмана людей.
Нами утерянной совести
И дефицита друзей.

Мир состоит из рождения,
Смерти, потери души...
Много в нем расхождения,
Жаль, что в нем нет любви.

[В. Ефименко]

Сегодня кажется удивительным, что Паскаль, живя в XVII в., так далеко заглядывал вперед, будто хотел предупредить нас, жителей XX—XXI столетий о том, какие проблемы нас ждут в связи с широким до чрезвычайности развитием науки и техники. Ведь рационализм, по сути, и есть та площадка, на которой возводилось здание Ее Величества Науки и Техники, при этом, как замечал А.И.Введенский, *человека забыли...*

Позднее проблему соотношения и особенно границ познания и, следовательно, рационализма, решал И.Кант. Показывая несостоятельность «научного» познания Бога, бессмертия души, Кант писал: «...Мне пришлось ограничить знание, чтобы уступить место вере» [1. С. 85]. Критическая философия требовала осознания ограниченности человеческого знания, которое ограничено научно достоверным знанием, чтобы освободить место

для чисто моральной ориентации в мире. Причем не наука и не религиозная вера, а «моральный закон внутри нас» служит у Канта основанием нравственности [5. С. 156—157].

«Никогда люди не делают так много зла и так радостно, как тогда, когда делают это сознательно. Паскаль ратует за то, чтобы человек знал, чего он стоит. Пусть любит себя, ибо он способен к добру, но не становится из-за этого снисходителен к низости. Пусть презирает себя, ибо способность к добру остается в нем втуне, но не презирает самую эту способность. Пусть человек и ненавидит себя, и любит. В нем есть способность познать истину и стать счастливым, но познания его всегда шатки и неполны» [8. С. 118].

Кант, вероятно, был также близок к пониманию подобного познания. Мораль, считал он, самая бытийственная основа человеческого существования, то, что делает человека человеком. Нравственность же ниоткуда не выводима, ничем не обосновывается, а наоборот, является единственным оправданием разумного устройства мира. Мир устроен разумно, так как существует нравственная очевидность. Такой нравственной очевидностью обладает, например, совесть, рядом с которой идет долг. Человек, считал Кант, поступает согласно чувству долга не потому, что его что-то принуждает к этому (или кто-то узнает), а потому, что в нем действует какая-то самопринуждающая сила [5. С. 157].

Паскаль, подчеркивает Ф.А.Хомутовский, не иррационалист, скорее, его рационализм гуманен и разумен. Он пытается совместить разум и сердце. Самое большее, что ему в этом плане удастся сделать — показать трагизм и неполноту их совмещения. Человек — и червь земли, и обладатель истины, слава и периферия мироздания. Паскаль не страшится незнания, но страшится лишь «просвещенных невежд». Умудренным человек становится через свое неведение. Просвещенный невежда мудрым быть не может. Среди просвещенных невежд встречаются и математики, пытающиеся превратить человека в теорему [8. С. 118].

Несколько иначе по форме, но похоже по сути, охарактеризовал человека В.С.Соловьев: «Человек есть вместе и божество, и ничтожество».

«Сердечная» интуиция Паскаля. Именно последовательное проведение рационалистических принципов естественнонаучного познания приводит Паскаля к пониманию того, что логико-математическое строгое размышление всегда исходит из каких-то начальных утверждений: аксиом, исходных принципов, постулатов, которые не имеют и в принципе не могут иметь строгого, логического, математического обоснования. Такие исходные положения человек принимает не «умом», а «сердцем», верой. «У сердца есть свои основания, которых разум не знает», — говорил французский мыслитель. Сердце ведает всем в человеке, что выходит за пределы его разума, логики, сознания. Иначе говоря, в гносеологическом плане «сердце» избавляет разум от «дурной бесконечности» определенных и доказательств, которые, как водится, сплошь и рядом противоречат одно другому.

Замечательный соотечественник Паскаля Ф.Ларошфуко выразил эту мысль в своей остроумно-лаконичной манере, «короче и яснее»: «Ум всегда в дураках у сердца».

Именно путь «сердца» оказывается самым коротким и верным путем к истине, и здесь мы подходим к пониманию важнейшего для нашей жизни феномена, именуемого *интуицией*.

Удивительно, как рядом с наукой в нем сочеталась способность к мистифицированию. Паскаль, хотя и дополняет учение Декарта, но его философия гораздо более религиозна. Это является примером того, как часто в одном человеке сочетается любовь к науке и глубокая религиозность, которая ставится выше всякой науки.

Знаменитые «Мысли» Паскаля задумывались как апология христианства. Их фрагментарность указывает на то, что «систематичность научного разума не слишком годится для решения тех предельных вопросов, которыми жива философия» [7. С. 241]. «Мы постигаем истину не только разумом, но и сердцем», — писал он. Хотя для Паскаля справедливее было бы сказать, что мы постигаем истину не столько разумом, сколько сердцем.

«Вот что я вижу, и что меня волнует. Я смотрю во все стороны и всюду вижу один мрак. Природа ничего мне не предлагает, кроме того, что вызывает сомнение и беспокойство.

Если бы я не видел в ней никаких признаков Божества, то решился бы его отрицать; если бы я повсюду видел следы Творца, то успокоился бы в лоне веры. Но, видя слишком много, чтобы отрицать, и слишком мало, чтобы поверить, я нахожусь в плачевном состоянии, в котором я желал сотни раз, чтобы природа, если ею управляет Бог, указала на него недвусмысленно, или, если ее свидетельства сомнительны, уничтожила бы их совсем; пусть же представит все или ничто, чтобы я знал, какой стороны мне держаться» [3. С. 425].

Действительно, если жизнь полна загадок, то что еще остается человеку, как не стать разгадывателем? А для этого недостаточно учиться и заниматься наукой. «Сердце — вот иная, неизвестная Декарту, неведомая всему рационализму XVII в. инстанция. Сердце — особая и высшая способность человека.

Если Декарт доказывает существование Бога, опираясь на разум, то Паскаль делает то же, опираясь на особую «сердечную» (сверхрациональную) интуицию. Человек в сердце превышает себя как разумное существо. И поэтому разум вряд ли можно считать родовой характеристикой человека [7. С. 241]. Мысль Паскаля бьется над разрешением вечных вопросов бытия: «Уясним же себе, что мы такое: нечто, но не все; будучи бытием, мы не способны понять начало начал, возникающее из небытия; будучи бытием кратковременным, мы не способны охватить бесконечность» [3. С. 418].

Философ имел обыкновение записывать наиболее ценные мысли, приходившие ему в голову: «Я решил записать свои мысли, при этом не соблюдая никакого порядка, и эта чересполосица будет, возможно, намеренной: в ней-то и заложен настоящий порядок, который с помощью этого самого беспорядка выявит суть трактуемого мной предмета. Я оказал бы ему слишком много чести, если бы изложил свои мысли в строгом порядке, меж тем, как моя цель — доказать, что никакого порядка в нем нет и быть не может» [3. С. 416].

Паскаль понимает, что никто не может постигнуть тайну бытия, но не может не ставить перед собой вопросов, пытаясь понять причину и смысл всего сущего, хочет знать, что есть он сам, каким непостижимым путем попал в этот мир и куда, согласно своей природе, движется: «Я не знаю, кто вверг меня в наш мир, ни что такое наш мир, ни что такое я сам; обреченный на жесточайшее неведение, я не знаю, что такое мое тело, мои чувства, моя душа, не знаю даже, что такое та часть моего существа, которая сейчас облекает мои мысли в слова, рассуждает обо всем мироздании и о самой себе и точно так же не способна познать самое себя, как и все мироздание.

Я вижу сомкнувшиеся вокруг меня наводящие ужас пространства Вселенной, понимаю, что заключен в каком-то глухом закоулке этих необозримых пространств, но не могу уразуметь, ни почему нахожусь именно здесь, а не в каком-нибудь другом месте, ни почему столько-то быстротекущих лет дано мне жить в вечности, что предшествовала моему появлению на свет и будет длиться, когда меня не станет.

Куда ни взгляну, я вижу только бесконечность, я заключен в ней, подобно атому, подобно тени, которой суждено через мгновение безвозвратно исчезнуть. Твердо знаю я лишь одно — что очень скоро умру, но именно эта неминуемая смерть мне более всего непостижима» [3. С. 419—420].

Записи с самого начала не предназначались для печати и при жизни Паскаля опубликованы не были. Они сохранились в виде отдельных листов без всякой системы и порядка. Первое издание «Мыслей» увидело свет в 1670 г. благодаря Пьеру Николу (1625—1695 гг.) и другим деятелям Пор-Рояля, расположившим листки по своему усмотрению. Лишь в 1842 г. немецкий профессор филологии Виктор Кузен после тщательного исследования вновь реконструировал текст, и «Мысли» (свыше 1000 отрывков) в том виде, в каком мы можем читать их сегодня, были изданы в 1852 г., почти два века спустя после смерти их автора. Эти «Мысли» и стали ему памятником.

Как бы предвидя готовящиеся упреки, Паскаль писал: «Пусть не говорят, что я не сказал ничего нового: новизна в расположении материала. Когда играют в лапту, пользуются

одним и тем же мячом, но один бьет лучше другого» [4. С. 498]. И дело, вероятно, не в одной лапте. Думается, никто не станет возражать против «расположения материала», очевидно, что и лучшая книга состоит из тех же самых знаков, что и обычная.

Великий человек всегда является сыном своего века, и не напрасно, потому что он живет тем, чем живет его время, его страна, общество. Жить, значит творить, гореть, быть предельно занятым, в противном случае это только существование. Можно сказать, жить, значит мыслить. «Человек — всего лишь тростник, самый слабый в природе, но это мыслящий тростник, — писал французский мыслитель. — Не нужно Вселенной ополчаться против него, чтобы его уничтожить: достаточно пара, капли воды, чтобы убить его». Все же величие человека состоит в умении мыслить: «Будем же стараться хорошо мыслить: вот начало нравственности» [3. С. 410].

Высказывания Б.Паскаля.

Насмехаться над философией — значит, философствовать.

Что же это за химера — человек? Какая невидаль, какое чудовище, какой хаос, какое поле противоречий, какое чудо!

Судья всех вещей... червь земляной, хранитель истины, сточная яма сомнений и ошибок, слава и сор Вселенной.

Мы только отчасти обладаем истиной и благом попеременно с ложью и злом.

Если человек восхваляет себя, я его уничижаю, если уничижает — восхваляю, и противоречу до тех пор, пока он не уразумеет, какое он непостижимое чудовище.

Начни человек с изучения самого себя, он понял бы, что ему не дано выйти за собственные пределы. Мыслимо ли, чтобы часть познала целое?

Нас утешает любой пустяк, потому что любой пустяк приводит нас в уныние.

Непостоянство, скука, беспокойство — вот условия человеческого бытия.

Истинная нравственность не нуждается в науке о нравственности.

Природа человека состоит в том, чтобы все время идти вперед.

Только кончая задуманное сочинение, мы уясняем себе, с чего нам следовало его начинать.

Можно жить сколько угодно, можно повторять и транслировать *чью-то* мудрость, но при появлении *своей* нужно насторожиться: ибо жить остается недолго.

Последними словами Паскаля были: «Да не покинет меня Бог никогда».

ЛИТЕРАТУРА

1. Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3.
2. Пушкин А.С. Соч.: В 3 т. М., 1985. Т. 1.
3. Таранов П.С. Философия сорока пяти поколений. М., 1999.
4. Таранов П.С. Философский биографический словарь, иллюстрированный мыслями. М., 2004.
5. Философия / Под ред. В.Н.Лавриненко, В.П.Ратникова. М., 2001.
6. Философия: Курс лекций / Под общ. ред. Ф.А.Сима. Петропавловск, 1998.
7. Философия: Учебник / Под ред. В.Д.Губина, Т.Ю.Сидориной. М., 2003.
8. Хомутовский Ф.А. Философия Нового времени // Философия: Курс лекций / Под общ. ред. Ф.А.Сима. Петропавловск, 1998.

Б.В.Емельянов*Екатеринбург, Россия***В.А.Комова***Нижевартовск, Россия***B.V.Emeljanov***Ekaterinburg, Russia***V.A.Komova***Nizhnevartovsk, Russia***ФЕНОМЕН ЮРИЯ КРИЖАНИЧА****THE PHENOMENON OF YURI KRIZHANICH**

Аннотация: Статья посвящена феномену Юрия Крижанича — выдающегося философа, писателя и богослова XVII в., который выступал за союз католической и православной церковей и единство славянских народов.

Ключевые слова: Юрий Крижанич, религиозная философия, церковь, объединение, язык, славянские народы, политика, грамматика, наука, закон, судьба, власть.

Abstract: The article is devoted the phenomenon of Yuri Krizhanich — prominent philosopher, writer and theologian of the XVII century, who advocated the association of Catholic and Orthodox Church and unification Slav peoples.

Key words: Yuri Krizhanich, religious philosophy, Church, association, language, Slav peoples, politics, grammar, science, law, destiny, authority.

Сведения об авторах: Емельянов Борис Владимирович¹, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии и философии образования; Комова Валентина Александровна², аспирантка кафедры культурологии, философии и социальных наук.

Место работы: ¹ Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н.Ельцина; ² Нижевартовский государственный университет.

About the authors: Boris Vladimirovich Emeljanov¹, Doctor of Philosophy, Professor of the Department for History of Philosophy; Valentina Aleksandrovna Komova², aspirant of the Department for Cultural Studies, Philosophy and Social Sciences.

Place of employment: ¹Ural Federal University named after the first President of Russia B.N.Yeltsin; ²Nizhnevartovsk State University.

Контактная информация: ¹ 620138, г. Екатеринбург, бульвар Есенина, д. 13, кв. 72, тел.: 89221003862; ² 628615, г. Нижевартовск, ул. Дзержинского, 11, тел.: 437573.
E-mail: ¹ bve36@yandex.ru; ² izdatelstvo@nggu.ru

Русская философия — сложный и многогранный процесс, ее противоречивость объясняет немалые споры и в прошлом, и в настоящее время.

Особую роль в воздействии на русскую философскую культуру оказал хорват Юрий Крижанич (1617—1683), прибывший в Москву в 1659 г. Он разработал систему классификации всех видов знания, восходящую к классической средневековой схеме «семи свободных наук», но усовершенствованную и дополненную новым содержанием. Философия, по Крижаничу, — это не особое искусство или наука в ряду других, а, скорее, «тщательная и обдуманная рассудительность или опытность в суждении о всех вещах». Философия выступает как высшая ступень всех видов познания; познавая суть вещей, каждый разумный человек может постепенно превратиться в философа. Особо выделял Крижанич «политическую мудрость», сформировав целостную и развернутую программу разумного управления державой. Смысл ее сводится к объективному анализу страны, народа, природных ресурсов, традиций и умелому использованию его результатов. Человек (как часть государства) в философских трудах Юрия Крижанича — центральная ось, вокруг которой оформляются и все другие проблемы бытия в мире.

Юрий Крижанич родился в 1618 г. в городе Бихч (современный Бихач) в обнищавшей дворянской семье. Окончил Загребскую католическую семинарию, после чего в 1636—1638 гг. изучал философию в Граце, затем на средства Загребской епископии учился в Венской коллегии, а спустя год — в венгро-хорватской коллегии в Болонье. После окончания ему в 1641 г. удается поступить вольнослушателем в греческий коллегиум св. Афанасия в Риме, окончив который в конце 1641 г. принимает чин священника и сан миссионера. В Граце Крижанич получает степень магистра, а осенью 1642 г. после защиты — степень доктора богословия.

В 1642 г. Крижанич представил префекту Конгрегации пропаганды святой веры записку с подробным обоснованием своей миссии в Московии, которая предусматривала

распространение грамотности, борьбу с клеветой против католической веры, перевод и исправление церковных книг. Идеи Крижанича получили одобрение, но его отправили не в Москву, а в Смоленскую епархию. Лишь в 1647 г. Крижаничу впервые в качестве переводчика польской дипломатической миссии удастся побывать в Москве, встретиться с патриархом Иосифом.

Осуществить свою миссию Юрию Крижаничу смог лишь в 1659 г., когда его приняли в Москву на «вечную» службу. В одной из записок, адресованных царю, он предлагал написать труды по истории «словенской», составить реестр книг царской библиотеки, перевести на русский язык иностранные книги политического содержания, дать обзор сочинений и летописей, в которых определяется место Москвы во всемирной истории, сверить и издать церковные книги, защитить Москву от обвинений польских авторов в «тирании» по отношению к Украине. Работал в трех приказах: Большого двора, Посольском и Лифляндских дел, пользовался уважением у известных деятелей при царском дворе. Более двух лет от провел в Москве, занимаясь в основном переводами и славянским языкознанием.

7 января 1661 г. Крижанича «по государеву указу» отправили в Тобольск официально для продолжения служебной деятельности, а на самом деле — в ссылку без суда и следствия. Причина царской немилости так и не выяснена.

В Тобольске Крижанич провел 15 лет. После смерти царя Алексея Михайловича ему разрешили вернуться в Москву, но на просьбу выехать за границу царь наложил отрицательную резолюцию и приказал «быть в Посольском приказе в переводчиках». Только через два года вместе с датским посольством Крижаничу удалось покинуть Москву. Позже, уже в Вильно, он написал на латинском языке «Историю Сибири», быстро ставшую популярной в европейских странах. Оказавшись в Вене, он добровольно вступил в армию польского короля Яна Собесского, оборонявшуюся от турецких захватчиков, и 2 сентября 1683 г. пал в сражении.

Ю.Крижанич был образованнейшим человеком для своего времени, помимо русского языка владел несколькими европейскими, им были изучены философские и богословские труды древности и нового времени. В своих работах Крижанич цитирует Гомера, Платона, Аристотеля, Цицерона, Макиавелли и других выдающихся философов. Оценивая труды Ю.Крижанича, академик В.И.Пичета пишет: «Это какой-то энциклопедист: он и историк, и философ, богослов и юрист, экономист и политик, теоретик государственного права и практический советчик по вопросам внутренней и внешней политики. Никким образом нельзя считать Крижанича поверхностным дилетантом. Наоборот, все вопросы, которых он касался, обнаруживают большую осведомленность автора, его глубокий критический и в то же время философски-обобщающий ум» [5. С. 13].

Две идеи реализовал Крижанич в своих трудах: идею объединения православной и католической церковей и идею национального возрождения славянства. Этим вопросам в той или иной мере посвящены его работы, большая часть которых была написана в Тобольске. Наиболее интересные из них — «Политика» (1663—1666), «Славянская грамматика» (1664—1665), «О светлом крещении» (1668—1669), «Толкование исторических пророчеств» (1664), «Обличение на Соловецкую челобитную» (1675). В них автор затрагивает широкий круг проблем: вероисповедания, языкознания, философии, экономики, истории и др.

Мировоззренческой основой решения этих проблем была религиозная философия, ориентированная, однако, социально, то есть связанная с жизнью во всем ее многообразии. «Философию разные [люди] определяют различно. Одни говорят, что философия есть познание самых великих и самых выдающихся вещей. Другие говорят, что философия — это размышление о смерти. Каждый по-своему. Я же отдаю предпочтение пониманию тех, которые говорят, что философия — это опытность правильного суждения о вещах. То есть философия не есть какое-нибудь удивительное искусство, относящееся к таинственным (непостижимым) вещам, направленное на достижение какой-либо материальной выгоды.

Философия — это основательное, некое умелое и упорядоченное рассмотрение вещей, на основе которого можно правильно судить о житейских делах. Так вот, я выражаю свою признательность философии за то, что она меня научила более или менее правильно различать причины человеческих дел и на основании этих причин выносить правильное суждение о вещах» [1. С. 173].

Философия — одна из трех важнейших для человечества наук. На первом месте у Крижанича стоит механика, помогающая решать проблемы ремесла, земледелия, торговли; на втором — математика, которая через арифметику, геометрию и астрономию также помогает жизненным потребностям человека; третье, не менее важное, место принадлежит философии, которая имеет в своем составе логику, физику и этику. Каждая из них, в свою очередь, состоит из разных дисциплин. Так, в логику входит грамматика, диалектика, риторика и поэтика; физика отвечает за «врачевание и изучение разных тел: руд, камней, деревьев, трав, животных и всех прочих видимых вещей»; этику составляют идиоэтика (этика личных отношений), экономика и политика.

Крижанич различает мудрость, знание и философию, посвящая им специальный раздел в своей «Политике». В его представлении, «мудростью называется знание наиважнейших и наивысших вещей. А именно: о Боге, о небе, о земле, о человеческих нравах, о законопорядке, и обо всяких великих, господских, премного важных и необходимых вещах» [2. С. 140]. «Знание — это понимание причин вещей, и знать — это [значит] понять причины вещи. А кто не знает причин, не знает и самой вещи» [2. С. 141]. Крижанич считает, что «философию или “мудролюбие” правильно называть “заботой о мудрости” и “желанием мудрости”. В этом смысле философ — это “рачитель мудрости”» [2. С. 141]. Согласно Крижаничу, «философствовать или мудрствовать — [это] не что иное, как думать о причинах всяких вещей и выяснять, отчего, из чего, каким образом и для чего происходит то или иное действие. Всякий разумный муж должен быть философом в тех делах, которыми он занимается, особенно [если он] политик или какой-либо начальник. Если начальник хочет верно судить о вещах, он действительно должен понять причины многих и премногих вещей. Ибо никто не судит верно о какой-либо вещи, если не знает, от какого корня и вершины она происходит, или от чего, из чего, как и для чего она сотворена» [2. С. 143]

Причины делятся на главные, или основополагающие (творец, материя, форма, цель), и второстепенные (орудия, условия). Разбирая их содержательное наполнение, Крижанич поясняет, что «творящая причина» — это та, которая «творит, делает, создает, порождает»; «материальная причина» — это «из чего что-либо состоит»; «формальная причина» — это «вид или то качество, благодаря которому всякая вещь является самою собою и без которой не может существовать»; наконец, «конечная причина» — это та, «ради чего что-либо существует». Свое содержание есть у второстепенных причин: «производящая причина — это всякое орудие, посуда, с помощью которых что-либо производится»; «содействующая причина — та, что облегчает, дает повод или является условием для создания чего-либо» [2. С. 142]. Причина связана со следствием и определяет его, «а [там], где причина будет невидима, человек познает ее через следствие».

Как религиозный мыслитель, Ю.Крижанич во многих своих работах, в том числе в «Толковании пророчеств» и «О промысле Божиим», говорит о последнем как о причине исторических событий, поскольку «промысел Божий есть начало всех вещей, первая и господствующая первопричина, располагающая и управляющая всеми человеческими вещами» [3. С. 62]. Исследовав, «каким образом бог один народ низводит, а другой возвышает, одни государства мира со временем разрушает, а другие учреждает», Крижанич приходит к выводу, что причину этому необходимо искать в деятельности человека. Бог создал человека, выделив его из природы тем, что дал ему разум и руки, которые создали орудия труда, дающие человеку возможность удовлетворять свои потребности. Бог наделил человека также и свободой воли, способностью принимать решения. И в зависимости от того,

насколько деятельность человека добродетельна, награждает его, например, богатством, или наказывает, например, бедностью, болезнями и т.д.

Отталкиваясь от этих общих рассуждений, Крижанич специально исследует судьбу русского народа и его государственный устрой и приходит к выводу, что многие его беды происходят от грехов, присущих русскому народу. Сами грехи он делит на «сознательные», им подвержены как простые люди, так и цари (богохульство, неповиновение, гордость, убийство, тирания и т.п.), и «несознанные» (вера в астрологию и лжепророчество, симония, алчность правителей, церковный раздор и т.п.). После подробного анализа этих грехов мыслитель заключает: «Итак, да слышит сие царь и знает, да слышат и знают иерархи, князья и весь народ русский. Сие глаголет Вам правый разум: “Доколе останутся у вас грехи, сознательные и несознанные, никогда не восстановите доброй славы, никогда не будете свободны от выкупов, которые требуют от вас скифы”. А что будет далее, если не образумитесь, — Господь знает» [4. С. 56]. Главным «несознанным» грехом, по мнению Крижанича, является раздор между католической и православной церковью. Он «шире всех разлит в мире, и длится долее всякой ереси, то есть восемьсот уже лет (и посему совратил людей больше, чем всякая другая ересь)» [4. С. 118]. Этот грех сам по себе исправить не может, поэтому, по его мнению, способствовать унии церковей должен русский царь.

Установление союза католической и православной церковей — дело духовное, не предполагающее подчинения светской власти славян папе или правителям католических европейских государств. Хотя Крижанич и был сторонником единения церковей на основе «исторического» христианства — католицизма, его он не прославлял, на православие не нападал, а если последнее и критиковал, то только затем, чтобы очистить его от недостатков.

Одной из наиболее ярких идей в работах Юрия Крижанича выступила всеславянская идея. Именно он первым искал будущий центр славянской взаимности в России, но вместе с тем не впадал в политические утопии, не мечтал о всеславянском царстве под московским скипетром, не подвигал царя к нелепой мысли о завоевании славян, а напротив, хотел достигнуть этого желанного единства путем сближения духовного. Крижанич хотел, чтобы все славяне признаваемы были за единый народ помимо всяких различий, устанавливаемых церковными и государственными связями. Само собой разумеется, нужна была работа веков, чтобы перевести во всеобщее сознание и приблизить к осуществлению эту великую идею. Она была еще в зародыше, но ее надолго заглушили печальные судьбы славянских народов, подвергнувшихся, после Крижанича, еще большему порабощению от иноплемеников. Его идеи стали основой для панславизма в целом, но были и существенные отличия. Идеи Крижанича основывались больше на культурном, общественном единении славян, а не на единстве во главе какой-либо одной страны и, тем не менее, главная роль отводилась России.

Как славянин, Крижанич ратовал за единение и расцвет славянских народов, укрепление их суверенитета вокруг русского царя. Чтобы помочь этому единению, Крижанич предпринимает попытку создать единый славянский язык. Занимаясь переводческой деятельностью в Москве, он пишет работу «Объяснение выводно о письме словесном», в которой «все без мала объяснено, что к словесному правописанию относится, насколько я мог найти и рассудить... Составление этого письма дается не догматически, или, попросту говоря, по-учительски, но с критикой, с рассуждением, с подробным объяснением. Можно было бы, конечно, и кратко изложить это дело: просто дать правила, требующие с повелением: одно пишете так, а другое — иначе. Но так как грамматика русская никогда от своего возникновения не подвергалась еще рассмотрению (разве только единым Смотрицким), а с течением времени она многими и различными способами изменяется, то и появляется потребность все эти превращения изучить: от кого, как и почему это изменение учинилось...» [6. С. 93]. Свою задачу Крижанич видел в выяснении исторического изменения содержания славянских языков, внешнего влияния на них, особенно со стороны греческого

языка, создании единой грамматики. Такую «Граматику» он написал уже в Tobольске, дополнив ее еще одной работой — «Грамматично изискание об руском еззику» (1665). В основе создаваемого им всеславянского языка три составляющих: церковнославянский язык, разговорный русский и его родной — хорватский. Там, где было необходимо, он дополнил его украинскими, белорусскими и польскими словами. Если каких-то слов не хватало, Крижанич придумывал новообразования, к примеру, складики — компаньоны, самовладство — неограниченное самодержавие, чужебесие — излишнее доверие к иностранцам и др. Лексика нового языка — русская, грамматика в основном хорватская. Это, скорее, особый, созданный им всеславянский язык. Он называет его «русским», потому что Русь есть корень всего славянства. «Всем единоплеменным народам глава — народ русский, и русское имя потому, что все славяне вышли из русской земли, двинулись в державу Римской империи, основали три государства и прозвались: болгары, сербы и хорваты; другие из той же русской земли двинулись на запад и основали государства ляшское и моравское или чешское. Те, которые воевали с греками или римлянами, назывались словинцы, и потому это имя у греков стало известнее, чем имя русское, а от греков и наши летописцы вообразили, будто нашему народу начало идет от словинцев, будто и русские, и ляхи, и чехи произошли от них. Это неправда, русский народ испокон века живет на своей родине, а остальные, вышедшие из Руси, появились, как гости, в странах, где до сих пор пребывают. Поэтому, когда мы хотим называть себя общим именем, то не должны называть себя новым славянским, а стародавним и коренным русским именем. Не русская отрасль плод словенской, а словенская, чешская, ляшская отрасль — отродки русского языка. Наипаче тот язык, которым пишем книги, не может поистине называться словенским, но должен называться русским или древним книжным языком. Этот книжный язык более подобен нынешнему общенародному русскому языку, чем какому-нибудь другому славянскому». Книжный язык западной Руси Крижанич считает страшно испорченным множеством чужих слов и заимствованных оборотов, чуждых духу славянской речи. «Я не могу читать киевских книг,— говорит он,— без омерзения и тошноты. Только в Великой Руси сохранилась речь, пригодная и свойственная нашему языку, какой нет ни у хорватов и ни у кого другого из славян. Это оттого, что на Руси все бумаги государственные, приказные, законодательные и касающиеся народного устройства писались своим домашним языком. Только там, где есть государственное дело и народное законодательство на своем языке, только там язык может быть обильным и день ото дня устраиваться».

К единству ведут разные пути, и отнюдь не безразлично, по какому из них пойдет человечество. Будет ли этот процесс сопровождаться поглощением малых наций большими или же людям удастся сохранить многообразие в единстве? И как обеспечить равноправие всех народов, в частности, равноправие языковое? Над этими вопросами задумывались многие мыслители прошлого.

После создания всеславянского языка Крижанич предполагал написать «всеславянскую историю», многие эпизоды которой он в своих работах воспроизвел. На новом всеславянском языке он написал самую известную свою работу «Политика» («Политичны думы», «Размышления о народе», «Разговоры об владетельству»), состоящую из трех частей: «О благе», «О силе», «О мудрости». Уделив в ней особое внимание «столпам и опорам» русского царства, Крижанич пишет в предисловии: «В этих книгах приведены беседы и наставления некоторых знаменитых писателей, писавших о политических делах (то есть о царских, государственных и народных заботах и промыслах)... Еще и из разных других книг здесь выписано о том, что подобает для соблюдения чести царского имени и величества. Каково мнение других народов об этом славном царстве. Что в своих книгах о нем пишут. Что хвалят, и чего не хвалят, и как нам понимать из обвинения и им отвечать, если выпадет случай, во время посольства или еще где... Потому здесь говорится о торговле, о рукодельных промыслах, о земледелии или о пахоте и обо всяких промыслах, что

служат обогащению государственной казны и благоденствию народа. Об укреплении царства, об умножении сил и обо всяких ратных промыслах. О соблюдении чести и достоинства — то, что непременно надо знать, но, как мне кажется, доселе никогда не говорилось. О законах и обычаях и о законопорядке: как он со временем бывает нарушен. Как хорошие порядки беречь, а дурные искоренять» [2. С. 17—18].

Свое намерение Крижанич выполнил, обратив особое внимание на государственное устройство русского народа и его судьбу. Основных посылов в его размышлении два:

1. «Честь, слава, долг и обязанность короля — сделать свой народ счастливым. Ведь не королевства для королей, а короли для королевств созданы».

2. «Где законы хорошие — там и подданные довольны, и чужеземцы хотят туда прийти. А где законы жестокие — там свои собственные подданные жаждут перемены правления и часто изменяют, если могут, а чужеземцы боятся приходиться» [2. С. 31].

«Помимо хорошего законодательства король обязан заботиться о процветании своего государства: для этого оно должно быть богато и многолюдно. В таком королевстве “король не должен быть бедным”. И если он хочет разбогатеть, он должен сперва позаботиться, чтобы в королевстве было изобилие всякой всячины и дешевизна. А этого король может достичь (насколько это возможно в его державе), если добьется, чтобы люди со всем тщанием и радением стали заниматься земледелием, ремеслом, торговлей и народным хозяйством» [2. С. 32]. Богатство только тогда полезно, когда государство имеет «наилучшее» правление. Крижанич рассматривает несколько форм правления: аристократическое «боярское правление», возвышающее немногих, демократическое «общевладство», ведущее к анархии. Мыслитель приходит к выводу, что лучшей формой является «самовладство», или монархия, «ибо, во-первых, при самовладстве лучше, слышь, соблюдается всеобщая справедливость. Во-вторых, потому что при нем легче и лучше сохраняется покой и согласие в народе. В-третьих, потому что этот способ (правления) лучше оберегает от опасностей. А четвертое, и самое главное, потому что самовладство подобно власти Божией. Ведь Бог — первый и подлинный самовладелец всего света. А всякий истинный (или полновластный) король является в своем королевстве вторым после Бога самовладцем и Божьим наместником» [2. С. 268]. Чтобы «самовладство» полностью реализовалось и не превратилось в тиранию, необходимо поддерживать его «твердыни». Их шесть:

1. «Православная вера и строгий запрет, и недопущение всяких ересей, и строгое соблюдение благочестивых законов и обрядов».

2. «Покорное повиновение подданных своим королям».

3. «Неделимость королевства и обережение от чужевладства».

4. «Закрытие рубежей».

5. «Занятость людей всех сословий и запрещение праздности и безделья».

6. «Все деяния каждого короля, то есть законослужения, пожалования и изъятия вотчин или поместий, после его смерти должны быть рассмотрены сеймом, и сейм должен просить нового короля исправить те законы, которые оказались бы противоречащими народному благу. И это надо сделать прежде, чем король принесет присягу. А после королевской присяги должен будет присягнуть народ» [2. С. 363, 366].

Одним из условий благополучия России является ее сословное деление. В специальном разделе «О различных сословиях людей» Крижанич пишет: «Сословия и разряды людей различны и складываются в соответствии с различными обязанностями людей. Ведь никто не живет для себя, как говорит апостол, то есть никто не рожден для того, чтобы жить только для себя и заботиться только о своих удовольствиях. Но каждый человек должен делать какое-нибудь дело, которое будет полезным также и для всех людей, и зарабатывать себе на хлеб. А дело, которое кто-либо делает для общего блага и с помощью которого зарабатывает или заслуживает свой хлеб, называется “обязанностью”» [2. С. 278].

Сообразно с обязанностями существуют три сословия, каждое из которых имеет три разряда:

— церковники (епископы, священники, монахи), их обязанность — служить Богу и заботиться о спасении душ;

— благородное сословие (князья, должностные лица, военачальники), их обязанность — объяснять волю царя остальным сословиям и вершить правление;

— простой народ, имеющий четыре разряда (люди на жаловании, торговцы, ремесленники и земледельцы), их обязанности: выполнять трудную работу и прислуживать. Среди них есть «рабы, или несвободные люди», которые могут быть приравнены к дворовым людям и земледельцам, но на практике они ниже земледельца. Это «за деньги купленные рабы». Свой голос против крепостного права Крижанич не поднимает, связывая его с добровольной самопродажей и свободной волей людей, полученной от Бога.

В определении курса внешней политики Крижанич придерживается традиционной для русской политической мысли ориентации. Он настаивает на необходимости установления добрососедских отношений с окружающими странами. Крижанич не исключает возможности ведения справедливых войн в целях защиты независимости страны, поэтому он считает, что в государстве должно быть большое и сильное войско с мощным оружием. Войны служат за плату и обеспечиваются государством всем необходимым, а в военачальники назначаются люди, сведущие в военном деле и начитанные в военной истории. При формировании армии следует оказывать предпочтение национальному, а не наёмному войску.

Без сомнения, Юрий Крижанич представляет собой выходящее из ряда явление. В его сочинениях встречаются суждения, которые опередили понятия того времени.

Особо ценна его политическая программа преобразований, выполнение которой могло бы возвысить Россию, обогатить ее, сделать «соравной» или выше и сильнее европейских государств. По мнению С.М.Соловьева, «Всякому легко может показаться, что Петр Великий в своей преобразовательной деятельности находился под влиянием этой программы. Мы далеки от мысли предполагать здесь непосредственное влияние; но сравнение программы Крижанича с деятельностью Петра очень важно: оно ясно показывает, что пути преобразования, избранные Петром, не были следствием его личного произвола, его личных взглядов, а были следствием общих взглядов тогдашних лучших людей, тогдашних авторитетов» [7. С. 381].

Осмысление идей Юрия Крижанича, несомненно, могло бы помочь нам сегодня консолидироваться. Объединение хотя бы части славянских народов помогло бы защитить их нынешние интересы, а это особенно важно в условиях глобализации мирового сообщества. Его идеи важны для всех славянских стран, но прежде всего для России. Они помогли бы русской государственности в целом, поскольку Крижанич принимает во внимание её историческое положение. И это только часть пользы, которую можно было бы извлечь, а полное осмысление его идей ещё впереди. И нынешнему, и будущим поколениям важно не только прислушаться, но и оценить идеи мыслителя в разных ракурсах, акцентируя внимание на исторических факторах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Крижанич Ю. Беседа о клевете, о злословии, лести, пустой славе // Исторический архив. 1958. № 1.
2. Крижанич Ю. Политика. М., 1997.
3. Мордухович Л.М. Философские и социологические воззрения Юрия Крижанича // Из истории межславянских связей. М., 1963.
4. О промысле. Сочинение того же автора, как и Русское государство в половине XVII в. Сведения об открытой рукописи П.А.Бессонова. М., 1860.
5. Пичета В.И. Юрий Крижанич. Экономические и политические его взгляды. СПб., 1912.
6. Пушкарев Л.М. Юрий Крижанич. Очерк жизни и творчества. М., 1964.
7. Соловьев С.М. Чтения и рассказы по истории России. М., 1989.

**ПОЭТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
КОСМИЗМА В РАБОТАХ
М.В.ЛОМОНОСОВА И А.Л.ЧИЖЕВСКОГО**

**POETICAL PHILOSOPHY OF
COSMISM IN THE WORKS OF
M.V.LOMONOSOV AND A.L.CHIZHEVSKIY**

Аннотация: В работе производится исследование и компаративный анализ поэтических аспектов русской философии космизма на материале работ М.В.Ломоносова и А.Л.Чижевского.

Ключевые слова: русская философия, философия космизма, поэтические аспекты, компаративный анализ, М.В.Ломоносов, А.Л.Чижевский.

Сведения об авторах: Емельянов Борис Владимирович¹, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии и философии образования; Ионайтис Ольга Борисовна², доктор философских наук, профессор кафедры истории философии и философии образования.

Место работы: Уральский федеральный университет им. Первого президента России Б.Н.Ельцина, г.Екатеринбург.

Abstract. This article gives an exploration and comparative analysis of poetical aspects in Russian philosophy of cosmism in the works of Mikhail Lomonosov and Alexander Chizhevskiy.

Key words: Russian philosophy, philosophy of cosmism, poetical aspects, comparative analysis, M.V.Lomonosov, A.L.Chizhevskiy.

About the authors: Boris Vladimirovich Emelyanov¹, Doctor of Philosophy, Professor of Chair of History of Philosophy and Philosophy of Education; Olga Borisovna Ionaitis², Doctor of Philosophy, Professor of Chair of History of Philosophy and Philosophy of Education.

Place of employment: Urals Federal University in the name of the First President of Russia B.N.Yeltzin.

Контактная информация: 620083, г. Екатеринбург, пр. Ленина, д. 51.
E-mail: ¹ be35@yandex.ru; ² Ionaitis@yandex.ru

В XVIII в. современные достижения западноевропейского естествознания в области астрономии, космологии, механики становятся известными в России, в том числе открытия Галилея, Коперника, Ньютона, теория света Декарта, опыты по измерению света Рёмера и др., начинает издаваться научная литература. Например, по повелению Петра I издается трактат Х.Гюйгенса «Книга о мирозрении или мнение о небесно-земных глобусах и их украшениях». Русские ученые, естествоиспытатели, поэты и философы увлекаются новыми научными идеями, вдохновляются перспективами познавательной деятельности и возможностями преобразовательной силы человека. Век Просвещения — век нового представления о мире и человеке. Как писал Александр Николаевич Радищев в своем знаменитом стихотворении «Ос്മнадцатый век», это было:

...столетье безумно и мудро,
...Мрачные тени создади, впереди их солнце;
Блеск лучезарный его твердой скалой отражен.
Там многотысячнолетны растаяли льды заблужденья,
Но зри, стоит еще там ледяной хребет, теремьясь...
О, незабвенно столетие! радостным смертным даруешь
Истину, вольность и свет, ясно созвездье вовек; —
Мудрости смертных столпы разрушив, ты их паки создало;
Царства погibli тобой, как раздробленный корабль:
Царства ты зиждешь; они расцветут и низринутся паки;...
Смело счастливой рукою завесу творенья возвеяв,
Скрыту природу сглядев в дальном таилище дел,
Из океана возникли новы народы и земли,...
Ты исчисляешь светила, как пастырь играющих Агнцов;
Нитью вождения вспять ты призываешь комет;
Луч рассечен тобой света... [6. С. 491]

Для России символом этого стремительного столетия, века великих открытий стал *Михаил Васильевич Ломоносов* — ученый, философ, поэт. Сила его таланта поражает — нет науки, которой бы он не занимался: физика, химия, риторика, история, филология, философия, математика, астрономия. И во всех науках, которым уделял свое внимание, он достиг высот. Знания, истины, открытые им, Ломоносов часто высказывал в поэтической форме. К примеру, в знаменитом стихотворении «Утреннее размышление о Божием Величестве» Ломоносов, вдохновленный размышлениями о красоте и величии созданного Богом мира, пишет:

Уже прекрасное светило
Простерло блеск свой по земли
И Божия дела открыло.
Мой дух, с веселием внемли,
Чудяся ясным толь лучам,
Представь, каков Зиждитель сам! [5. С. 46]

Далее идет текст, который часто ученые определяют как научную трактовку физических процессов, происходящих на Солнце. Действительно, естественнонаучные основания поэтического образа в данном случае очевидны:

Когда бы смертным толь высоко
Возможно было взлететь,
Чтоб к солнцу брэнно наше око
Могло, приближившись, воззреть,
Тогда б со всех открылся стран
Горящий вечно Океан.

Там огненны валы стремятся
И не находя берегов,
Там вихри пламенны крутятся,
Борющись множество веков;
Там камни, как вода, кипят,
Горящи там дожди шумят.

Сия ужасная громада —
Как искра пред тобой одна... [5. С. 46]

Но считать, что «Утреннее размышление...» является поэтическим трактатом по физике Солнца — неверно. Описание солнечной активности как бы «растворено» в эмоциях поэта. В данном случае точнее будет сказать, что мы наблюдаем не традиционное научное изложение, а лирическое переживание истины. Для Ломоносова важно не только знать, как устроен мир, но и научиться использовать это знание во благо для всего человечества:

О коль пресветлая лампада
Тобою, Боже, возжжена
Для наших повседневных дел,
Что ты творить нам повелел!..

Творец! Покрытому мне тьмою
Простри премудрости лучи
И что угодно пред Тобою
Всегда творити научи
И, на твою взирая тварь,
Хвалить Тебя, бессмертный Царь [5. С. 46—47].

Для М.В.Ломоносова просвещенный человек — человек современной эпохи — должен быть в центре научных дискуссий, не принимать на веру отжившие свой век истины, а проверять феномены природы научным познанием. В стихотворении «Вечернее размышление о Божием Величестве при случае великого северного сияния» Ломоносов рассуждает о научной проблеме, о которой много дискутировали в его время, — о физической природе северных сияний, эмоциональное впечатление от которых он описывает следующим образом:

Открылась бездна звезд полна;
Звездам числа нет, бездне дна.

Песчинка как в морских волнах,
Как мала искра в вечном льде,
Как в сильном вихре тонкий прах,
В свирепом как перо огне,
Так я, в сей бездне углублен,
Теряюсь, мыслями утомлен! [5. С. 48]

При этом, отталкиваясь от заявленной темы, Ломоносов переходит к вопросу о загадках «натуры», которые, как он думает, должны быть рассмотрены исходя из исследования сущности природного явления, изученного точной наукой:

Но где ж, натура, твой закон?..
Что зыблет ясный ночью луч?
Что тонкий пламень в твердь разит?
Как молния без грозных туч
Стремится от земли в зенит?
Как может быть, чтоб мерзлый пар
Среди зимы рождал пожар? [5. С. 48—49]

М.В.Ломоносов задается вопросом: если в малом всегда отражается общий вечный закон природы, то как быть с явлениями, которые в эту схему не вписываются? Он обращается к мудрецам:

Уста премудрых нам гласят:
«Там разных множество светов,
Несчетны солнца там горят,
Народы там и круг веков;
Для общей славы Божества
Там равна сила естества»...

О вы, которых быстрый зрак
Пронзает в книгу вечных прав,
Который малый вещи знак
Являет естества устав,
Вам путь известен всех планет;
Скажите, что нас так мятет? [5. С. 48—49]

Да, человечеству многое уже известно, утверждает М.В.Ломоносов, но многое еще ждет своего часа, многое еще не подвластно разуму человека и требует времени и сил в исследованиях. При этом объектом познания для человека должен быть весь мир, весь космос.

Есть у Ломоносова стихотворные сочинения, специально посвященные проблемам астрономии и новым открытиям в этой области. Некоторые из них, что было свойственно Ломоносову, написаны в шуточной форме. Например, в стихотворении «Случились вместе два Астронома в пиру...» он пишет:

Случились вместе два Астронома в пиру
И спорили весьма между собой в жару.
Один твердил: «Земля, вертясь, круг Солнца ходит»;
Другой, что Солнце все с собой планет водит.
Один Коперник был, другой слыл Птоломей.
Тут повар спор решил усмешкою своей.
Хозяин спрашивал: «Ты звезд течение знаешь?»
Скажи, как ты о сем сомненье рассуждаешь?»
Он дал такой ответ: «Что в том Коперник прав,
Я правду докажу, на Солнце не бывав.
Кто видел простака из поваров такова,
Который бы вертел очаг кругом жаркова?» [5. С. 174]

Текст стихотворения М.В.Ломоносова перекликается с идеями популярного в конце XVII в. сочинения Сирано де Бержерака «Иной свет, или Государства и империи Луны». Говоря о Солнце, он пишет: «Было бы одинаково смешно думать, что это великое светило станет вращаться вокруг точки, до которой ему нет никакого дела, как было бы смешно предположить при виде жаренного жаворонка, что вокруг него вертелась печь» [7. С. 137].

Стихотворение «Случились вместе два Астронома в пиру...» впервые было опубликовано в отдельном издании работы Ломоносова «Явление Венеры на Солнце, наблюденное в Санктпетербургской Академии наук мая 26 дня 1761 года». В ней Ломоносов страстно отстаивает право естествоиспытателей на популяризацию истин, которые открываются в научных опытах. Открытие атмосферы на Венере, как думал Ломоносов, может многих настроить против него и дать шанс «недоброхотам наук российских» вновь ополчиться на отечественных ученых из-за того, что они подрывают авторитеты.

Для утверждения собственных идей М.В.Ломоносов пытался изложить свою позицию не только в строго научной форме, но и в поэтической. К примеру, в стихотворении «Письмо о пользе стекла» ученый явно отдает приоритет гелиоцентрическому учению:

Астроном весь свой век в бесплодном был труде,
Запутан циклами, пока восстал Коперник,
Презритель зависти и варварству соперник.
В середине всех Планет он солнце положил,
Сугубое земли движение открыл:
Одним круг центра путь вседневный совершает,
Другим круг солнца год теченьем составляет.
Он циклы истинной Системой растерзал
И правду точною явлений доказал.
Потом Гугении, Кеплеры и Невтоны,
Преломленных лучей в Стекле познав законы,
Разумный подлинно уверили весь свет,
Коперник что учил, сомнения в том нет [5. С. 140].

Открытия в современной науке, развитие оптики предоставляют новые возможности познания мироздания:

Во зрительных трубах Стекло являет нам,
Колико дал Творец пространство небесам.
Толь много Солнцев в них пылающих сияет,
Недвижных сколько звезд нам ясна ночь являет.
Круг солнца нашего, среди других планет,
Земля с ходящею круг ней луной течет,
Которую хотя весьма пространну знаем,
Но в свету применив, как точку представляем [5. С. 141].

Исследуя природу, космос, законы мироздания, Ломоносов задается вопросом о главном законе, управляющем миром. В его рассуждениях сказывается время, в котором он жил, личные устремления сочетать христианские ценности и научные знания. Так, в стихотворении «Я долго размышлял и долго был в сомненье...» он пишет:

Я долго размышлял и долго был в сомненье,
Что есть ли на землю от высоты смотренье;
Или по слепоте без ряду все течет,
И промыслу с небес во всей вселенной нет.
Однако, посмотрев светил небесных стройность,
Земли, морей и рек доброту и пристойность,
Премену дней, ночей, явления луны,
Признал, что божеской мы силой созданы [5. С. 175].

Подобное же понимание Создателя, Творца Вселенной, мира и человека мы можем видеть в оде Гавриила Романовича Державина «Бог»:

Как искры сыплются, стремятся,
Так солнцы от Тебя рождаются;
Как в мразный, ясный день зимой
Пылинки инея сверкают,
Вратятся, зыблются, сияют,
Так звезды в безднах под Тобой.

Светил возженных миллионы
В неизмеримости текут,
Твои они творят законы,
Лучи животворящи льют.
Но огненны сии лампы,
Иль рдяных кристалей громады,
Иль волн златых кипящий сонм,
Или горящие эфиры,
Иль вкупе все светящи миры —
Перед Тобой — как ночь пред днем.

Как капля в море опущена,
Вся твердь перед Тобой сия.
Но что мной зримая вселена?
И что перед Тобою я?
В воздушном океане оном,
Миры умножа миллионом
Стократ других миров, — и то,
Когда дерзну сравнить с Тобою,
Лишь будет точкою одною... [4. С. 45]

Вчитываясь в строки русских поэтов XVIII столетия, мы можем согласиться с мнением, что «...космическое видение поэтов проявляется не только в попутном вплетении философских категорий в ткань стихотворного или прозаического текста. Космизм — это прежде всего осознание целостности объективного мира во всех его проявлениях, включая единство Вселенной и человека» [3. С. 71]. Как бы в подтверждение этой мысли звучат слова Г.Р.Державина:

Частица целой я вселенной,
Поставлен, мнится мне, в почтенной
Средине естества я той,
Где кончил тварей Ты телесных,
Где начал Ты духов небесных
И цепь существ связал всех мной.

Я связь миров, повсюду сущих,
Я крайняя степень вещества;
Я средоточие живущих,
Черта начальна божества... [4. С. 46]

Показательно то, что и XIX, и XX столетия продолжили традиции изложения космологических представлений в поэтической форме. При этом бывает трудно разделить в одном авторе поэта, философа и ученого-естествоиспытателя. Пример тому — творчество *Александра Леонидовича Чижевского*.

А.Л.Чижевский — представитель яркого и оригинального явления в русской философской, научной мысли и истории культуры — космизма. Космизм — концепция постижения Мира и Человека в дискурсе целостного понимания Вселенной. «Космизм — это не просто знания — донаучные или научные, а прежде всего отношение к Космосу, особое прочувствование Вселенной — научно-осмысленное, эмоционально-личностное или философско-эвристическое», — писал известный исследователь русского космизма В.И.Демин [2. С. 3]. К данному направлению принадлежали ученые, философы, художники, музыканты, поэты. И это не случайно: «Космизм обусловлен самой природой человека как планетного, солярного и космического существа. Ощущение нераздельности с бесконечной и неисчерпаемой природой было присуще людям всегда» [2. С. 3]. В свое время один из ярчайших представителей космизма В.И.Вернадский ввел понятие вселенскость, которое должно было отражать эту вписанность человека в Космос. Вселенскость — это не только рациональное понятие. Освоение мироздания осуществляется человеком на различных уровнях, в том числе и на эстетическом, этическом и т.д. Поэтому многие ученые-космисты занимались искусством. Примером тому являются поэтические опыты А.Л.Чижевского.

Значение А.Л.Чижевского в отечественной науке было высоко оценено. К нему применяли эпитеты — Леонардо да Винчи, Солнцепоклонник, Гражданин Мира, Пионер мировой науки, Российский Нострадамус, Звезда первой величины на научном небосклоне XX века. Писать стихи А.Л.Чижевский начал еще в молодые годы. В 1915 г. вышла первая книга его стихотворений, затем в 1919 г. он публикует «Тетрадь стихотворений. 1914—1918». В 1917 г. он защищает две магистерских диссертации: в Археологическом институте — «Русская поэзия XVIII века», в Московском университете на историко-филологическом факультете — «Эволюция физико-математических наук в древнем мире». Представляет интерес его трактат «Академия поэзии» (Калуга, 1918), в котором он много говорит о необходимости организации специального высшего учебного заведения по изучению поэзии. Показателен сборник стихотворений «В науке я прослыл поэтом» (Калуга, 1996).

Тема космоса занимает в поэтическом творчестве Чижевского центральное место. Пример тому стихотворение «Космос»:

Всевластен лик, глядящий с вышины!
Настанет ночь — и взор летит из бездны,
И наши сны, взлелеянные сны
Пронизывают знанием надзвездным.

Следи за ним средь тьмы и тишины,
Когда тот взор, бесстрастный и бесслезный,
Миры, как дар, принять в себя должны
И слиться с ним в гармонии железной.

И лик глядит, о тварях не скорбя.
Под ним бегут в громах века и воды...
Под черствым равнодушием природы
Невыносимо осознать себя!

Лишь на листе, где численные тайны,
Пылает смысл огнем необычайным [9. С. 207].

В 1924 г. Чижевский опубликовал работу «Физические факторы исторического процесса», в которой развивал идеи, впоследствии ставшие главной темой его научных разработок, а именно — тотального влияния солнечной системы, сформулированные в виде закономерности: «...подавляющее большинство физико-химических процессов, разыгрывающихся на Земле, представляют собой результат воздействия космических сил» [8. С. 27]. Таким образом, поэтические строки, приведенные нами выше, по сути своей предугадывают логику научного поиска ученого-поэта.

Изначально в поэтическом творчестве Чижевского мы видим отражение устремлений научного поиска философа и естествоиспытателя. Так, в стихотворении 1915 г. «Гиппократу» юный автор пишет:

Для нас едино — все: и в малом и в большом.
Кровь общая течет по жилам всей вселенной...
Мы дети Космоса. И наш родимый дом
Так спаян общностью и неразрывно прочен,
Что чувствуем себя мы слитыми в одном,
Что в каждой точке мира — весь мир сосредоточен... [1. С. 67]

Эти строки явно перекликаются с теорией гелиотараксии, которую разрабатывал Чижевский. Базовый тезис этой теории следующий: «Люди и все твари земные поистине “Дети Солнца”, они создание мирового процесса, имеющего свою историю, в которой наше Солнце занимает не случайное, а закономерное место наряду с другими генераторами космических сил» [8. С. 28]. Исторические процессы, идущие на Земле, во многом определяются космическими энергиями. Конечно, «...Солнце не решает ни общественных, ни экономических вопросов, но в биологическую жизнь планеты оно, безусловно, вмешивается, и очень активно», а уже через указанные процессы оказывает влияние на людей и историю [10. С. 48].

Мы можем сказать, что многие поэтические сочинения А.Л.Чижевского, особенно входящие в «Космические сонеты», по праву занимают почетное место в ряду самых значительных произведений русской философской поэзии. Научное и поэтическое творчество

Чижевского в их синтезе показывают нам, что русский космизм «...ориентирует науку на понимание Мира в субстанциальном единстве и целостности, выраженных в объективно-монистическом Всеединстве... В самой же науке, как и в других сферах духовной жизни, все зависит от Человека, от Микрокосма, его конкретных потенциалов, заложенных Природой, и в конечном счете обусловленных Космосом... Весь безграничный Космос замыкается на Человеке как средоточии Вселенной, пронизывая его неисчерпаемой и по большей части нерасшифрованной информацией, накопленной за бесконечное время существования объективного мира... Микрокосм существует для того, чтобы в нем пробуждался Макрокосм. Макрокосм существует для того, чтобы реализоваться в Микрокосме. Они неразсторжимы, и это единство вечно» [2. С. 18].

В целом мы можем сказать, что в русской культуре XVIII—XX вв., в творчестве поэтов и ученых ярко обозначилась тема поэтического космоса. В ней нашли отражение мировоззренческие представления о мире и человеке, интенции русского космизма. Термин «русский космизм» получил широкое распространение в 80-х гг. прошлого века. Этому способствовали успехи в освоении космоса и внимание к общеметодологическим работам «основателя космонавтики» К.Э.Циолковского, к работам его последователей, учителей и предшественников. Русский космизм реализовал себя как сосуществование и дополнение естественнонаучных, научно-философских, религиозных и поэтических представлений. Начало последних зафиксировано в Голубиной книге и ряде апокрифических произведений, а продолжение получило в стихах философа и поэта XVII в. Симеона Полоцкого и выдающегося русского ученого XVIII в. Михаила Васильевича Ломоносова. Несомненен космический характер поэзии выдающихся русских поэтов и ученых не только XVIII в. (М.В.Ломоносов, А.П.Сумароков), но и XX в. (особенно А.Л.Чижевского и Н.А.Заболоцкого), чьи традиции поэтического воплощения связи человека, человечества и космоса привлекают внимание гимном возможностей человека в познании и преобразовании мира, его окружающего, — Вселенной.

ЛИТЕРАТУРА

1. Емельянов Б.В. Русский космизм: основные направления. Екатеринбург, 2006.
2. Демин В.Н. Русский космизм: от истоков — к взлету // Вестник Московского университета. Сер. 7 «Философия». 1996. № 6.
3. Демин В.Н., Селезнев В.П. К звездам быстрее света. Русский космизм вчера, сегодня, завтра. М., 1993.
4. Державин Г.Р. Стихотворения. Л., 1981.
5. Ломоносов М.В. Сочинения. М., 1987.
6. Радищев А.Н. Избранные философские сочинения. М., 1952.
7. Сирано де Бержерак. Иной свет, или Государства и империи Луны. М.; Л., 1931.
8. Чижевский А.Л. Земное эхо солнечных бурь. М., 1974.
9. Чижевский А. Поэзия живописи. Калуга, 2000.
10. Чижевский А.Л. Солнце и мы. М., 1963.

ЧЕЛОВЕК КАК СОБСТВЕННОСТЬ

THE MAN AS PROPERTY

Аннотация: Статья посвящена осмыслению феномена объективации личности в условиях современных социокультурных процессов; автор принимает его на основе идей ряда известных мыслителей современности, а также на фоне принципиальной философской интроспекции.

Ключевые слова: феномен объективации, личность, свобода, собственность, мыслители современности, философская интроспекция.

Сведения об авторе: Исаев Александр Александрович, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии.

Место работы: Сургутский государственный университет.

Abstract: the article is dedicated to elaboration of personality objectivation in contemporary social and cultural processes; the analysis is based on some eminent modern-day thinkers' ideas and on the background of principal philosophical introspection.

Key words: objectivation phenomena, personality, liberty, property, modern thinkers, philosophical introspection.

About the author: Alexander Alexandrovich Isaev, Doctor of Philosophy, Professor of the Chair of Philosophy.

Place of employment: Surgut State University.

Контактная информация: 628400, г. Сургут, пр. Ленина, д. 1.

E-mail: ecce-isaev@rambler.ru

Творчество — это, конечно, история личного спасения. Но некоторым интеллектуалам в силу их публичности удается получить и некоторый «грант»: власть над умами. К такого рода влиятельным особам без сомнения можно отнести и экзистенциалистов XX в. Однако, при всем уважении, Ж.-П.Сартр и иже с ним были весьма самонадеянны в некоторых отношениях и, в частности, в этом: человек — это его свобода. И реальность, и действительность, и всё, что возможно помимо них, свидетельствует об обратном: человеку не принадлежит даже такая эфемерная вещь, как его собственные надежды. Учитывая же наблюдательность А.П.Чехова («...на одной веревке висит разное белье») и пестроту человеческих характеров, можно, по-видимому, утверждать, что человек, как, например, и всякая логическая форма, есть создание внутренне пустое, инвариантно любым содержаниям, наполняющим его душу. Кроме спорадических вывихов сознания и наследующего им самопожертвования, человек демонстрирует редкие способность к апологии самого себя, приспособляемость к любым условиям существования, пренебрежение всеми ценностями и табу. Эта «неразборчивость», толкающая человека на самоуничужение, сродни кантовским «априорным формам...»: он не может ни поступать иначе, ни быть иным; не может ни располагать собой по собственному усмотрению, ни служить собственностью самого себя. Человек такой, какой есть, и «не судите, да не судимы...».

Экономический порядок обычно определяет отношения собственности как совокупность неотъемлемых прав владения, распоряжения и пользования. Человек как общественное существо собой, понятное дело, не владеет: кто только (также, впрочем, будучи несвободным) не распоряжается им и не использует его в собственных целях. Можно, конечно, говорить о большей или меньшей несвободе или, иными словами, об иерархии несвободы, но это не отменяет тотальной (пусть, порой, и взаимной: пресловутый «казус исполнителя», столь понятный в «современной» «России» или, на европейский лад, — кто играет короля...) зависимости и рабства. Здесь одна из самых, пожалуй, «легитимных» форм: человек как собственность общества (помните: «жить в обществе и быть свободным от него...»). Подобная форма зависимости реализуется посредством «механизма» обобществления.

Применительно к человеку, термин «обобществление» употребляет, в частности, Х.Ортега-и-Гассет в своей небольшой работе 1930 г., которая так и называлась «Обобществление человека» [4. С. 164—166]. Упоминание известного испанского гражданина важно

потому, что именно он, по-видимому, в своем знаменитом эссе «Восстание масс» [3], впервые представил миру человека массовой культуры как «человека без особых достоинств». Первые фрагменты «Восстания...» начали публиковаться в испанских газетах с 1926 г., но полностью оно было издано также в 1930 г. Содержательная и хронологическая преемственность данных работ дает возможность рассматривать «массовую культуру» как процесс «обобществления человека».

Х.Ортега-и-Гассет отмечает, что завоевание человека начинается с середины XIX в. Именно тогда индивид был лишен очевидной ценности — права на тишину. Постепенно это привело к тому, что человек уже физически не мог «остаться наедине с собой» [4. С. 165]. Все прежние объекты пиетета подвергаются суду навязчивой публичности. Так, к минимуму сведена жизнь семьи, особенно в благополучных европейских странах, где заурядный общепит вытесняет то, что ранее пафосно именовалось «семейный очаг» и было таковым на самом деле. С начала XX в. богом семьи становится не очаг — хранитель духа предков, а прислуга; только она оказывается способной сохранить кухонный быт. Последнее обстоятельство настолько очевидно, что служит почвой для своеобразного закона: «В каждой стране домашняя жизнь уцелела в той мере, в какой сохранились домашние работники». Например, в США, где «кухарку завести куда трудней, чем жирафу», от семейной жизни осталось одно название, а человек оказывается «выброшен из домашнего угла в общество» [4. С. 165].

Между тем семья — это место, где человек «утверждается в собственной судьбе». Медленное время семьи во все времена ее существования способствовало кристаллизации самобытности, осуществляемой самым естественным образом. Надежное одиночество домашнего очага служило и огранке классической мужественной души. Еще совсем недавно отъединенность была влиятельным знаком европейской повседневности, где ощущение «жить — это чувствовать себя единственным» оценивалось как «априорная истина человеческой личности». «Великая или жалкая, жизнь человека — это жизнь в одиночку...» — настаивает Х.Ортега-и-Гассет. — Не бывает жизни напополам. Каждый должен сам прожить свою жизнь... Пройти жизнь можно вдвоем, но прожить ее надо самому, и в этом деле не бывает соучастников» [4. С. 165—166].

По отношению к этим простым истинам, начало XX в. отмечено движением вспять. Экзистенциальные ориентиры и наличные преимущества европейской культурной истории были попросту отброшены. Европейец стал испытывать желание раствориться в коллективном, слиться с массой и, тем самым, обобществиться. Всегдашняя альтернатива истории заключена между стремлениями выделиться и стать незаметным; публичностью и уединенностью. И в очередной раз выбор склоняется в сторону публичности. Это означает, что «амплуа» Сократа вновь стало смертельно. Как и в классическую эпоху, желание иметь личного демона и право на индивидуальное вдохновение стало расцениваться как преступление против общества, ведь право «иметь» всегда было прерогативой социальности. Отныне власть принуждает человека отдавать большую часть своего существования обществу. А поскольку судьба есть личный удел, то, будучи доверенным лицом массы, власть притязает и на ограничение полномочий самой судьбы человека. Теперь (как и в эпоху первобытности) любой независимый поступок оказывается вызовом социуму. «Сегодня многие, видимо, вновь затосковали по стаду...» — с горечью замечает философ, — не в том ли источник и сегодняшней ненависти к либерализму? Ведь либерализм — не столько политика, сколько взгляд на жизнь. Это убежденная вера, что у каждого — своя кровная, без права передачи, судьба, и каждый волен сделать ее достойной» [4. С. 166].

Основываясь на принципах философской социологии, Х.Ортега-и-Гассет одним из первых рассматривает массовое сознание как доминирующий фактор современной культурной истории. Конец первой трети XX в. обусловлен подлинным нашествием масс, полностью захвативших общественную власть. Между тем власть, даже при ее негативном и принудительном характере, остается единственным эффективным инструментом управления государством

и обществом, при условии, что она сосредоточена в руках официальных политиков. При переходе же власти в распоряжение неуправляемой толпы, она из средства управления становится инструментом насилия. Утрата власти легитимными субъектами есть свидетельство кризиса, причем не столько политического, сколько социально-культурного. Показателем властных амбиций толпы служит стадность социального поведения и переполненность тех общественных пространств, которые ранее, будучи предназначенными для немногих, всегда пустовали. «Становится вечной проблемой то, что прежде не составляло труда — найти место» [3. С. 44], — не без грусти замечает философ. Ныне во власть толпы перешло все то, что прежде создавалось длительными (а порой и предельными) усилиями целых поколений. В настоящее время присутствие массы ощущается во всех закоулках цивилизации, оно превращается в некую норму, но оттого не становится более приемлемым.

Появление и проявления толпы — не спонтанный процесс. Толпа не возникла из ничего. Сообщества людей существовали и ранее, но они, при этом, не были толпой, занимая собственное место в социальной жизни. Однако по мере зрелости XX столетия в распоряжении толпы оказываются места, дотоле бывшие в распоряжении благородного меньшинства. Можно согласиться с тем, что общество всегда было внутренне подвижным единством меньшинства и массы, где меньшинство понимается как сообщество индивидов, наделенных и выделяемых своими особыми качествами, способных предъявлять к себе требования, даже если они оказываются предельными. Масса, напротив, есть некое единение (во всех смыслах) «средних» людей. Здесь количественный феномен «множества» становится качественным феноменом «массы». Именно ее качественность и приводит к тому, что для репрезентации «массовости» или «стадности» достаточно и одного человека. По сути, «единичность» репрезентанта обуславливает и «механизм» межэтнической диссимилиации, безусловно имеющей собственную онтологию, не сдерживаемую никакими условными рефлексами (к которым, в частности, относятся и законы) культуры, социума или государства.

Внутренняя дифференциация общества на массы и меньшинства не совпадает со структурой социальной иерархии и делением на классы. Так, соблазн стадности трудно преодолеть даже представителям элиты. «Сегодня мы видим торжество гипердемократии, при которой масса действует непосредственно, вне всякого закона, и с помощью грубого давления навязывает свои желания и вкусы... Сомневаюсь, — замечает автор “Восстания масс”, — что когда-либо в истории большинству удавалось править так непосредственно, напрямую» [3. С. 47]. Влияние такого рода «демократии» сказывается во всех сферах жизни общества — от развлечений до интеллектуальной деятельности. «Масса — это посредственность» [3. С. 48], но беда даже не в этом ее свойстве (масса его прекрасно сознает), а в стремлении навязывать стадный образ жизни окружающим меньшинствам, что полностью нивелирует их индивидуальность. Так, американцы с присущей им легкостью свели императив стадности, определяющий личный успех и сферу повседневности, к требованию «отличаться — неприлично». Это почти то же самое, что и максима стоиков: «проживи незаметно». Но, в данном случае, «почти», как заметил А.М.Пятигорский, — «это то легкое изменение интонации, которое сделало бы меня безразличным к звуку моего собственного голоса [5. С. 5].

При всем стремлении массы к заурядности, ее власть отличает стремление к гигантомании. По-видимому, новый человек ищет оправдания собственной безличности в несоизмеримости себя самого и, например, окружающих его зданий. Данная интенция не связана со стремлением выделиться, пусть и неким косвенным образом. Аристократизм, как выделенность, присущ только гражданскому обществу. «Человеческое общество всегда, хочет оно того или нет, аристократично по самой своей сути» [3. С. 49], — замечает философ. Но масса не есть общество. Выйдя из повиновения, она, по сути, замещает общество. Масса не состоит из индивидов и воспринимает себя как некий Сверх-организм. Она формирует окружающую среду по своему образу и подобию, создавая объекты, соразмерные ее собственной гомогенной (и потому «бесконечной») сущности.

Возможность бунта массы против морали predetermined Просвещением, точнее, той работой, которую оно произвело в умах и душах средних людей. Всеобщие права человека и гражданина ныне узурпированы деперсонифицированным адептом массы, что дает ему возможность игнорировать правовое содержание своих, вновь открывшихся возможностей. Ныне приоритеты личности стали правом толпы, а поскольку правовое сознание в массе отсутствует, то оно и не может быть локализовано. Следовательно, правовые идеалы Просвещения редуцируются здесь до психологической установки абсолютного и однородного большинства. Но разве не к этому стремились поборники частных свобод? Вопрос «Хотелось, чтобы рядовой человек стал господином?» в данной ситуации является риторическим. Ответ напрашивается сам собой. Если же действительно хотелось, то нечего удивляться тому, что рядовой человек «...живет для себя и в свое удовольствие, что он твердо навязывает свою волю, что он не терпит подчинения и не подчиняется никому, что он поглощен собой и своим досугом, что он кичится своей экипировкой» [З. С. 51]. Например, для Америки подобное положение среднего человека изначально и естественно. Там он не шел к высокому уровню жизни длинной дорогой самосовершенствования и борьбы с обстоятельствами. Впрочем, нашествие масс не связано с подражанием Америке. Европа была подготовлена к нему кипучей деятельностью собственных прогрессистов и просветителей. К тому уравниванию всех и всего, которое столь характерно для Америки, Европа пришла сама. Это совпадение ощущений европейца и американца — следствие внутренней европейской эволюции. В этом смысле предупреждение философа «Америка — это будущее» [З. С. 53] можно рассматривать не иначе, как самоопределение европейского человека и его современной участи.

Не последнюю роль в ощущениях человека массы играет и самосознание эпохи, иными словами, «высота времен». У жизни бывают разные высотные отметки, бывают они и в жизни общества. Современная эпоха получила завершённую форму к концу первой трети XX в. В эту пору была реализована давняя потребность в довольстве и успехе. Поэтому самосознание эпохи не связано с упадком и утратой жизненной активности. Напротив, налицо сознание полного превосходства: «Ту жизнь, которая не завидует никакой другой и, следовательно, из всех, когда-либо бывших, предпочитает себя, никоим образом нельзя всерьез называть упадочной» [З. С. 58], — замечает философ. В этом смысле агрессивность эпохи массового человека вполне созвучна глубинной реальности истории, которая всегда имеет место, несмотря на то, что исследователи склонны ее не замечать. И эта реальность истории, по мнению Х.Ортега-и-Гассета, сродни биологической, почти космической мощи, которая, среди прочего, способна зажигать и звезды. Почувствовать подобное можно лишь окунувшись в реальную жизнь. Здесь, не менее чем оценка наблюдателя, важно то, что «думает» о себе сама эпоха, в пределах которой, как уж случилось, торжествуют массы.

Современный человек, при всем его отвратительном «массовидном» облике, доволен собой и способен к жизни. Он ощущает в себе больше жизни, чем люди прежних веков. Более того, для современного массового человека мало и всего прошлого — там ему тесно. Он уже не хочет оглядываться в прошлое и воплощать его идеалы. Но это отвлечение к прошедшему и полное, почти патологическое отсутствие благодарности перед взрастившей его чередой веков говорит о чем угодно, только не об упадке жизненных сил. Впрочем, подобная «избыточность» витального тонуса эпохи не может скрыть смятения, вызванного разрывом настоящего с прошлым. Он имеет место в душах людей, еще способных не отождествлять собственную жизнь с существованием социального тела. Этот разрыв проявляется и в самооценке эпохи: «Она выше любой другой и ниже самой себя» [З. С. 60]. Философ уверен — и восстание масс, и «высота времен» есть лишь следствия одной-единственной причины — расширения мира и жизни. Они настолько раздвинули свои пределы, что даже жизнь рядового человека вмещает в себя все многообразие цивилизации. Мир изменился и во времени — историческое пространство расширилось как никогда ранее. Но более существенно другое: в мире — всего, абсолютно всего стало несоизмеримо больше. Отсюда

появилась небывалая ранее возможность выбора, что, впрочем, соответствует и сути самой нашей жизни — «это всегда и, прежде всего, уяснение возможного» [3. С. 61]. По сути дела, это и объясняет увеличение количества витальной энергии. Жизнь есть выбор и вне его она перестает быть собой. Не случайно жизнь-в-мире выступает своеобразным пространством возможностей. В предельном смысле и сама жизнь есть лишь возможность. Однако поражает напор, с которым человек массы стремится воспользоваться этой возможностью, порой не наметив даже конкретной цели. Отсутствие подобной цели — единственное, что способно поколебать самоуверенность человека массы. В остальном для него нет ничего невозможного, но именно это, как ни странно, и делает его уязвимым. Для человека массы все возможно, и это состояние безграничных возможностей отменяет грань между способностью к жизни, с одной стороны, и ее невозможностью, срывом в упадок и небытие, с другой.

Однако с уверенностью говорить об упадке и кризисе можно только в отношении двух побочных феноменов истории — культуры и наций. Непосредственная же ее жизнеспособность, заключенная в бытии исторического субъекта, как никогда устойчива и высока. Правда, сам субъект порой об этом не ведает. Исторический индивид осужден на свободу, его удел — вечный выбор и поиск решений в мире, который уже сложился. Выбор — это ситуация, которая требует всего существа человека. Момент выбора предполагает необходимость взять в союзники весь мир как он есть. Но человек массы не способен к самостоятельным и свободным решениям. Несмотря на самодостаточность и отсутствие связей с традиционной культурой и прошлым (которое, как замечает философ, если и не надумит, что нужно делать, то, по крайней мере, может подсказать, чего необходимо избегать), он лишен жизненной программы. Человек массы не имеет экзистенциальных ориентиров и, как следствие, не способен к созиданию.

Отсюда вырисовывается психологический тип избалованного недоросля, не приученного считаться ни с кем, кроме себя. Его натура определяется двумя преобладающими чертами — это, во-первых, «беспрепятственный рост жизненных запросов и, как следствие, безудержная экспансия собственной натуры»; во-вторых, «врожденная неблагодарность ко всему, что сумело облегчить ему жизнь» [3. С. 73]. По мнению Х.Ортега-и-Гассета, ответственность за появление на арене истории этого дезориентированного, плывущего по течению существа, несет XIX век. Это он, благодаря либеральной демократии и техническому прогрессу, утроил население Европы и выплеснул на ее перекрестки несметные полчища посредственных людей — людей без особых достоинств. Их отличие состоит в том, что они не видят перед собой никаких социальных барьеров. Человек массы воспринимает равное едва ли не как природную данность. Собственно, таким же образом он воспринимает и основания современной цивилизации (либеральную демократию, экспериментальную науку и промышленность). Даже очевидная разделенность по имущественному цензу для него перестала быть актуальной: «Какая разница, кто кого богаче, если богат мир и не скупится на автострады, магистрали, телеграфы, отели, личную безопасность и аспирин?» [3. С. 72]. Все эти блага придумал не XIX век, но его историческая роль состоит в том, что он сделал их общедоступными и внедрил в повседневную жизнь самого обыкновенного человека.

Парадокс ситуации заключается в том, что губительно как настоящее положение дел, так и возвращение к более ранним формам социального существования и мотивации. Получается, что человечеству не остается ничего иного, кроме движения вперед, основывающегося на достижениях аристократичного меньшинства. Усилия меньшинства незаместимы, без них все достижения цивилизации могут исчезнуть с такой же легкостью, как не однажды исчезали секреты мастерства. В доказательство этого тезиса Х.Ортега-и-Гассет приводит мнение соратника А.Эйнштейна — Г.Вейля, который в частной беседе как-то сказал: «Если бы определенные люди, десять или двенадцать человек, внезапно умерли, чудо современной физики оказалось бы навеки утраченным для человечества» [цит. по: 3. С. 69]. Это имело бы разрушительные последствия для всей цивилизации, поскольку ее бог — техника — зависит

от результатов физических исследований. В этом смысле непредсказуемость последствий восстания масс связана, прежде всего, с их неспособностью к творчеству, а также постоянной склонностью третировать творческое меньшинство. Это и дало основание В.Ратенау назвать данный процесс «вертикальным вторжением варваров» — оно происходит вопреки не только законам истории, но и законам социальной физики. Если изначально европейские привилегии не присваивались, а завоевывались, то в настоящее время массы расценивают свое господствующее положение как вполне естественное. На взгляд адептов массовой психологии подобный социальный приоритет не требует завоевания и специальных усилий — тех самых усилий, которыми держится все в этой жизни, культуре, истории. Усилие влечет за собой необходимость полагаться на то, что есть здесь и сейчас, а не на то, что было. Однако человек массы не способен принимать в расчет даже то, что было. Он лишен благородства, а оно, как известно, не передается по наследству и возникает только в испытании собственной способности к бытию. Человек массы не располагает собой — им владеет масса, его же отличает герметизм существования и сознания, иными словами, инертность и ограниченность души; и все это — при полной уверенности в собственном «совершенстве».

Но и само определение «массовая культура», применительно к выведенному Х.Ортегой-и-Гассетом господствующему человеческому типу, выглядит довольно противоречиво. Так, философ отмечает, что массовый человек не обзавелся культурой, поскольку всякую культуру отличает четкость установлений и наличие системы всеобщих правил существования, тогда как массовый человек, напротив, исповедует идеологию «прямого действия». Не желая доказывать ни собственную правоту, ни признавать чужую, он стремится только к одному — навязывать свою волю. Массу и ее адептов отличает ненависть к любому сосуществованию и, как следствие, к культуре.

Философ задается вопросом: «Грани, нормы, этикет, законы писанные и неписанные, право, справедливость! Откуда они, зачем такая усложненность?». И отвечает на него следующим образом: «Все это сфокусировано в слове “цивилизация”, корень которого — *civis*, гражданин, т.е. горожанин, — указывает на происхождение смысла. И смысл всего этого — сделать возможным город, общество, сосуществование... Если взглянуть в перечисленные... средства цивилизации, суть окажется одна. Все они в итоге предполагают глубокое и сознательное желание каждого считаться с остальными. Цивилизация — это прежде всего воля к сосуществованию» [3. С. 84—85].

Однако человек массы равнодушен, нечувствителен к основам цивилизованной жизни. Это дикарь (*Naturmensch*). Он верит «доводам» желудка, а не разума. Но подобная его нечувствительность отнюдь не делает массу индифферентной, напротив, она активно изживает иное существование (непримиримость, в этом смысле, — ее инвариантное свойство). В этом изживании масса идет на подлинное преступление против действительности и самой жизни, которые, по природе своей, предполагают возможность выбора и, как следствие, возможность иного существования. По мысли философа, индивидуальная, социальная и историческая жизнь складывается из множества мгновений, независимых и непредреженных. Каждый миг реальности, выбирая ту или иную возможность последующего своего осуществления, колеблется и мерцает. Именно таким образом и конституируется метафизический ритм всего живого, нерасторжимый с опасностью [3. С. 86].

Цивилизация не есть некая данность. Как и человек, она искусственна и потому избыточна в порядке природного бытия. Будучи неприродным началом жизни, цивилизация нуждается в поддержке неослабевающего человеческого усилия и требует искусства и мастерства. Однако человек массы не может согласовать разумное и стихийное, поскольку одно это требует предельного усилия, он же вообще не способен к какому бы то ни было преодолению. По мнению Х. Ортега-и-Гассета, предпосылки для цивилизованного сосуществования массовый человек попросту не различает. Наибольшее опасение вызывает усиливающийся разрыв между уровнем современных проблем и уровнем мышления. Если ранее цивилизации

погибали от несовершенства своих основ, то ныне фиаско терпит сам человек. Это происходит, в частности, и потому, что он не успевает выравнять дисбаланс между научным и культурным уровнями эпохи. Для заурядного человека массы все, что обладает индивидуальностью, непостижимо. Это приводит к тому, что в мире, усложняющемся со стремительной быстротой, не действуют даже стереотипы исторического опыта. Что уж тут говорить о том, что человек массы не способен удержаться «на высоте своего времени».

Процессы специализации, имеющие место в сфере техники и одновременно представляющие социальное явление, служат выражением стремления к замещению стереотипов исторического опыта. Вероятно, массовый человек и присущий ему способ существования не могут обходиться без некой меры предсказуемости среды обитания. Ощущение подобной предсказуемости и, как следствие, абсолютной уверенности достигается, не в последнюю очередь, посредством многократного повторения одних и тех же действий и алгоритмов. Специализация как социально-технический феномен воплощает потребности и возможности посредственного человека, не способного владеть представлением о целом. Не он владеет техникой и технологиями, а они, будучи органически целостными образованиями, владеют массовым человеком. В процессе специализации даже ученые утратили представление о целом. Если техника, будучи конституирующим фактором современной цивилизации, произошла, как полагает философ, из соития экспериментальной науки и капитализма, то именно люди науки и выступают прототипом массового человека. В этом смысле человека массы можно считать еще одним изобретением экспериментальной науки. По-видимому, посредством «механизмов» специализации актуализируются те потенции социального клонирования, которые породили и самого человека массы.

В то же время, как считает Х.Ортега-и-Гассет, в начале XX в. наивысшую опасность представляет отнюдь не специализация человеческой деятельности и даже не само по себе нашествие масс. Угроза исходит из другого источника — государства. В обществе, имеющем традиции и отлаженную структуру, масса не действует сама по себе. Как правило, ее действия направляет избранное меньшинство, чья деятельность и составляет основу существования человечества. Но в настоящее время масса ищет пути к самостоятельному действию, она восстала против необходимости «быть ведомой меньшинством» и сама диктует свою волю. Когда масса торжествует, торжествуют и принципы, присущие ее существованию, в частности, насилие. Философ замечает: насилие становится бытом. Естественные для природы человека проявления насилия не сдерживаются и современным государством, которое и само испытывает не меньшую потребность в насилии.

Государство — такой же продукт цивилизации, как и человек массы. Отсюда проистекает известное единение массы и государства. Массовый человек, сознавая себя безликим, узнает в анонимности государства родственные ему проявления. В этом родстве он находит гарантии собственного существования и даже повод для гордости. В огосударствлении жизни, безликости и безымянности человека массы, его полном слиянии с государством философ видит наибольшую опасность для современной цивилизации. Хотя изначально государство и создавалось не в интересах заурядности, но ныне оно выражает именно ее интересы и ценности. Общество создает государство для облегчения жизни, которое в итоге порабощает собственного творца. Государство служит инструментом массы. Так, в частности, неуклонно наращивается полицейский «механизм». Вскоре он становится самодостаточным и устанавливает порядок вещей, удобный самому полицейскому аппарату, но отнюдь не законопослушному гражданину. Однако полиция — это лишь один из инструментов перераспределения власти между массой и обществом; государством и обществом. Более глубоким его следствием служит изменение самой гражданской почвы. Понятно, что изначально государство возникло не ради осуществления идеи насилия. «Государство начинается с того, — говорит Х.Ортега-и-Гассет, — что принуждает сосуществовать группы, природно разобщенные. И принуждение — это не голое насилие, но... прежде всего — план работ и программа сотрудничества. Оно собирает людей для совместного дела» [3. С. 143].

Основа государства состоит, во-первых, в преодолении всякого предшествующего единства, будь то единство языка или крови, территории или уклада жизни; во-вторых, в установлении духовного единства, опирающегося на общность интересов, связанных с организацией нового типа общественной жизни. Такого рода сотрудничество и есть сущность государства. Но, будучи всеобщим императивом государственной жизни, сотрудничество складывается как актуально данное и оно не рассчитано на немедленный его результат. По сути, и сам человек устроен как государство. Он, в основном, также живет будущим. «Буквально все обретает для человека смысл только как функция будущего», — замечает философ [3. С. 151]. Именно общие надежды (а не патриотизм) и создают нации. Не случайно Ж.Э.Ренан определял феномен нации как «повседневный плебисцит» и «общее согласие в настоящем» [цит. по: 3. С. 151]. Нации существуют только в режиме динамичных упований на будущее (которое, впрочем, в настоящее время кажется весьма отдаленным), где, как можно думать, не будет места человеку массы. И дело даже не в том, что он напрочь лишен каких бы то ни было достоинств, но более всего в том, что у него не развита способность к *Диалогу* и, как следствие, *со-существованию*, в котором и воплощена сущность культуры.

Однако пафос ожиданий вряд ли является достаточным основанием для будущего. Если «массовидность» — это манифестация сущности современного человека, а мера его инертности по отношению к внешним воздействиям — выражение законов социальной физики, то для изгнания массового человека из культуры одного лишь ожидания явно не достаточно. Многие из сказанного Х.Ортегой-и-Гассетом в отношении XX века с его социальными пандемиями не только современно, но и своевременно, например, для нашего «отечества» рубежа XX—XXI вв. В постсоветский период для нас сбылись худшие ожидания испанского мыслителя. Едва ли когда-нибудь еще персональность была угнетена настолько, а личность столь последовательно лишена мотивации к самосовершенствованию. Но, как это ни странно, данные последствия не могут быть дезавуированы посредством социально-политических или социально-экономических категорий. Они, по-видимому, вообще не могут быть изобличены вербальными средствами.

На протяжении почти всего XX в. происходившее в нашем отечестве (во многом и происходящее) находится за гранью возможностей языка. Наши «сограждане», вполне понимая это, занимаются «накоплением», выживанием, не обращая никакого внимания на слова, из которых они, еще совсем недавно, пытались создать социальную реальность. Очевидно, что никто не может выдержать столь радикальных перемен, имевших место на памяти одного поколения. И дело здесь не в том, что риторика политэкономии (с ее формулами «эпоха первоначального накопления», «неразвитый капитализм» и т.п.) не способна описать состояние души, которая, не меняя тела, вдруг оказалась не нужной; дело в том, что душа не стала залогом человеческого и, по сути своей, избыточного внеприродного начала. «Необходимое» победило, дав возможность пресловутой человеческой непосредственности, выраженной в потребностях, вновь показать, что она способна быть двигателем жизни в любых условиях.

Времена, когда социальный статус определяется мерой пренебрежения окружающими, не имеют права на существование. Они доказывают, что «выделиться» можно, лишь пренебрегая всем и всеми. Это странные времена, когда каждый пренебрегает даже породившей его массой. Это времена «клонов», каждый из которых озабочен поддержанием только собственного «оборонного» сознания. Здесь господствует принцип ««я» — против всех». Но, в такое время, «я» как имя личности мутирует в свою полную противоположность. На деле, это время существ, чья природа неопределима. Общество перестает быть таковым и превращается в коллекцию «стадных особей». Это — «ОНЫ». В их «имени» сосредоточена природа, чуждая «Я». ОНЫ изначально настроены и против породившей их социальности. Так же, как и «человек массы», ОНЫ не испытывают благодарности и обязательств перед собственной протоматерией. Отличие ОН от человека массы состоит лишь в том, что у него нет прототипа и, в этом смысле, ОН — первичен. Однако не стоит

особо уповать на силу родного языка, удваивая уже существующие определения. Вряд ли подбор местоимений поможет выразить первичную неопределенность современного социального клона точнее, чем это в свое время сделал М.Хайдеггер, в чьем языке «ОНЫ» уже нашли свое признание под именем «das Man».

Равнодушие ОНа к окружающей действительности предпосылочно по отношению к любым его проявлениям, но вряд ли по этим проявлениям можно судить о собственных качествах ОНа, тем более, что подобное суждение невозможно вне языка. Язык основывается на эмпирических коннотациях и даже самые абстрактные его понятия имплицитно содержат опытный элемент. ОНЫ встречаются сплошь и рядом, однако в силу внутренней неопределенности их природы «узнать» ОНа на тротуаре практически невозможно. Язык бессилен и перед тем абсолютным равнодушием ОНов к судьбам этого мира, которое может быть свойственно разве что отношению Бога. Здесь даже само понятие генезиса кажется противоречием в определении. Пожалуй, несотворенность — это то, что и отличает существование ОНа и бытие Бога. По-видимому, ОН есть некое промежуточное существование, посредничающее между природой и Богом; оно не столько образует возможность человеческого, сколько представляет своеобразный остаток проточеловеческой материи. «Сделать» из нее уже ничего невозможно, она, как крайняя плоть, так и будет вечно «в остатке». Пожалуй, метафоры — единственно уместный «язык», на котором еще можно говорить о столь неопределенном.

Подтверждением существования и реальности «ОНов» являются попытки различных мыслителей XX в. говорить о природе массового человека, ее проявлениях и, в частности, претензиях на власть. Помимо «Восстания масс» Х.Ортега-и-Гассета, опытом осмысления феномена массы служит книга Э.Канетти «Масса и власть», где автор стремится говорить о тайне, осуществленной в таких социальных феноменах, как масса, власть, смерть. Это действительно существенная интуиция: смерть, объективированная как страх, социальна по своей природе. Хотя каждый человек умирает индивидуально, но он при этом не получает никакого опыта. Здесь опыт — это апория, точнее, воплощение апории. Такой опыт в принципе не может быть передан, хотя и может быть осуществлен. Но несмотря на отсутствие потенциалов к ретрансляции, опыт смерти социален. Он всегда способен стать назиданием окружающим, более того, его предназначение в том и состоит, чтобы служить неким уроком. Таким образом, уже сама сущность опыта смерти и его предназначение социальны. Получается, что функция «быть переданным» (несмотря на принципиальную и неустраняемую непередаваемость) — важнейшая для опыта смерти и, при этом, она более значима, нежели характер его источника.

Сочинения Х.Ортега-и-Гассета пронизаны повторами, которые, если и не стали назидательными, то лишь вследствие присущей им самоиронии. В отличие от испанского мыслителя, Э.Канетти не претендовал на роль учителя, чему, по-видимому, способствовала и его личная «скромность». Свою книгу «Masse und Macht» он оценил достаточно просто: «Я говорю себе, что мне это удалось: схватить наше столетие за горло» [2. С. 11]. Автор признается, что в опыте работы над ней им распорядилась сила, которой ему никогда не понять. Это действительно был «вечный двигатель»: он шел к этой книге всю жизнь и писал ее тридцать четыре года. Она увидела свет в 1959 г. Подобный опыт еще раз подтверждает справедливость догадки: собрать себя человек может и в одной-единственной мысли. Как, например, писатель смог собрать предощущение вечности в одной-единственной фразе своего романа: «Навсегда! Это надо осмыслить...» [1. С. 730].

Сложные и взаимосвязанные мотивы теории культуры и политической антропологии, имеющие место в работе Э.Канетти, могут быть сведены к единому основанию, порождающему феномен массы, — *страху прикосновения* (где-то втуне это еще и страх превращения в чужую собственность, в чужую вещь и принадлежность другого): «Человеку страшнее всего прикосновение неизвестного. Он должен видеть, что его коснулось, знать или, по

крайней мере, представлять, что это такое. Он везде старается избегать чужого прикосновения... Все барьеры, которые люди вокруг себя возводят, порождены именно страхом прикосновения» [2. С. 18]. С тех пор, как человек уяснил границы собственной личности, он испытывал этот глубинный страх. «Только в массе, — считает Э.Канетти, — человек может освободиться от страха перед прикосновением. Это единственная ситуация, где этот страх переходит в свою противоположность. Для этого нужна плотная масса, где тело прижато к телу; масса, плотная также и в своей душевной конституции, где человеку безразлично, кто на него “давит”. Кто отдал себя на волю массы, не боится ее прикосновений. В идеальном случае в ней все равны. Различия не считаются, даже половые. Кто бы на тебя ни напирал, он такой же, как и ты сам. Его ощущаешь как самого себя. Вдруг всё оказывается происходящим как будто бы внутри одного тела. Вероятно, этим объясняется, почему масса всегда старается стать как можно плотнее: она хочет максимально подавить свойственный индивидууму страх перед прикосновением. Чем сильнее люди сжаты, тем более они чувствуют, что не боятся друг друга. Массе, следовательно, присуще обращение страха прикосновения» [2. С. 19].

В этих строках, для описания антропологического открытия немногих, но для цитаты, конечно, избыточных, соединены основополагающие идеи «Массы и власти». Здесь сознание того, что «нами движет страх» и есть истина, хотя человек не склонен сознаваться в этом даже самому себе. Данную истину несколько «скрашивает» необычность взгляда — страх перед прикосновением, но ее невыносимость вновь возвращается, как только, примеряя на себя открытие Э.Канетти, мы признаем очевидное — клановость нашей социальной жизни, преодолевая страх прикосновения, создает сообщества, чья «плотность» обесмысливает любые индивидуальные усилия. Например, не является секретом, что клановость жизни в российской провинции сводит на нет ученичество или, напротив, учительство. И этим примерам несть числа. Клан как сверхплотная группа, по отсутствию структуры близкая организму, каким бы немощным или пожилым он ни был (по сути, выступающая как Сверх-организм или «коллективный имярек»), сообщает существованию его члена такое качество, к которому он не может прийти «простым продолжением приложения своих собственных сил». Тем самым, клан избавляет человека от предельных усилий, без которых жизнь индивида просто перестает быть таковой, т.е. собственно жизнью. Понятие «клана» описывает те социальные образования, которые Э.Канетти называл «массовыми кристаллами» [2. С. 22]. Клан — это современная нам мутация социальности. Она способна не только преодолевать страх прикосновения, но и обращать его в новое качество существования, где человек уже не может думать категориями индивидуальной жизни. В некотором роде это та же первобытность («новая первобытность»), т.е. состоявшееся на наших глазах возвращение к родовым (племенным) началам жизни. Данные начала характеризуют существование не только инстинктивных обществ периода архаики, но и современных сообществ, где инстинкт заменен расчетом, а управляемость поддерживается не столько фетишами, сколько техникой манипуляции, полностью элиминирующей свободу воли.

Описывая свойства массы, Э.Канетти выделяет четыре характеристики [2. С. 34—36]. Во-первых, масса всегда стремится расти и ее рост не ограничен. Дело в том, что инструментов, гарантирующих прекращение ее роста, попросту не существует, а попытки создания искусственных границ посредством институционализации бытия массы зачастую приводят к ее извержению. Во-вторых, внутри массы господствует равенство и оно абсолютно (помимо всего прочего, подобное «равенство» дает еще и замечательную иллюзию свободы — нахождения вне прямых отношений собственности). Масса никогда не подвергает рефлексии эту сторону своего существования. Более того, равенство, имманентное массе, играет конститутивную роль, поскольку сам феномен массы может быть определен через состояние абсолютного равенства. Собственно, во имя такого равенства люди и превращаются в массу. В-третьих, масса любит плотность. Ее основная примета состоит в том, что между входящими в нее людьми нет промежутков. Это делает возможной их самоидентификацию

посредством сравнения с массой как объективацией целого. Наибольшей плотности масса достигает в момент «разрядки», «когда все, кто принадлежит к массе, освобождаются от различий и чувствуют себя равными» [2. С. 21—23]. В-четвертых, масса требует направления. В этом смысле масса «интенциональна», т.е. всегда находится в направленном движении. При этом общее направление усиливает ощущение равенства, а единая цель элиминирует частные цели, существование которых сделало бы феномен массы невозможным, иными словами, «масса существует, пока есть недостижимая цель» [2. С. 35].

Комбинация этих свойств используется Э. Канетти в функции критерия типологии состояний и форм массы (так, он выделяет «открытую» и «закрытую» массы; «ритмическую» и «замершую»; «медленную» и «быструю» [2. С. 19—21; 35—36]). Однако при всех различиях в состоянии массы, ее характерные черты сохраняются. Главной среди них является четвертая, последняя черта, выражающая внутреннюю телеологию массы. Она не только дает представление о цели, но и исключает возможность частных интересов (единственного, что реально угрожает самому факту существования массы). Масса, таким образом, стремится только к одному — стать безраздельным собственником и хозяином человека. Ни тираны, ни разного толка властители дум, ни тем более господа или начальники не смогут составить конкуренцию массе. Они это знают и они это чувствуют. И потому лучший кусок будет всегда у того, кто может создать проблемы их собственному существованию, иначе, кто организован по типу массы. Масса вне их власти. Масса — сама себе власть. Масса — собственность самой себя. Она — единственное, что никому не принадлежит, единственное, что вполне свободно.

Масса — абсолютный собственник и хозяин человека. Исключение частных интересов и способность действовать с заведомым полаганием цели служат необходимым и достаточным условием существования массы. Таким образом, если и было бы возможно изгнание массового, лишённого персональности человека из пространства современной культуры, то его необходимо было бы изолировать от массы, дав ему возможность уединения и, тем самым, возможность мысли, а саму массу лишить целей, придающих смысл ее существованию. Но мыслящий человек, способный располагать собой по собственному усмотрению, не являющийся чьей-то собственностью, опасен для власти не меньше, если не больше, чем масса.

Не давая родиться толпе или, напротив, герою, власть легко идет на компромиссы, поощряя к существованию разного рода промежуточные сообщества, будь то секты, кланы, диаспоры, олигархат, «естественные» и неестественные монополии или что-то иное, не знающее прецедентов. Во имя своего самосохранения власть способна отказаться не только от гражданина, общества, закона, но и сбора налогов, и даже самого государства. Теряя собственность, власть постоянно вынуждена балансировать в состоянии неустойчивого равновесия между двумя этими полюсами — с одной стороны, массой, абсолютно самовластной, не считающейся ни с чьими установлениями, но трудно достигающей необходимого уровня («критической массы») и недолговечной и, с другой стороны, личностью, никому не принадлежащей, готовой к подвигу, способной на мгновение подавить даже инстинкт самосохранения, но не способной пронести это патетическое настроение через рутину повседневности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков М.А. Мастер и Маргарита // Булгаков М.А. Романы. М., 1988.
2. Канетти Э. Масса и Власть. М., 1997.
3. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. Избр. труды / Под ред. А.М.Руткевича. М., 2000.
4. Ортега-и-Гассет Х. Обобществление человека // Ортега-и-Гассет Х. Избр. труды / Под ред. А.М.Руткевича. М., 2000.
5. Пятигорский А.М. Философия одного переулка. М., 1992.

УДК 316.6

С.В.Омарбекова
Нижневартовск, Россия

S.V.Omarbekova
Nizhnevartovsk, Russia

МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ

CROSS-ETHNICAL INTERACTIONS IN MODERN RUSSIAN SOCIETY

Аннотация: В статье проводится исследование факторов возникновения межэтнической напряженности в современном российском обществе.

Ключевые слова: молодежь, экстремизм, толерантность, интолерантность, межэтнические взаимодействия, социализация.

Сведения об авторе: Суваржат Владимировна Омарбекова, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры культурологии, философии и социальных наук.

Место работы: Нижневартовский государственный университет.

Abstract: The author analyses the matters and factors of cross-ethnic tensions in modern-day Russian society.

Key words: youth, extremism, tolerance, intolerance, cross-ethnic interaction, socialization.

About author: Suvarzhat Vladimirovna Omarbekova, Candidate of Philosophy, Senior Tutor, the Chair of Cultural Studies, Philosophy and Social Sciences.

Place of employment: Nizhnevartovsk State University.

Контактная информация: 628605, г. Нижневартовск, ул. Ленина, д. 56.

E-mail: suwarsha@intramail.ru

Важным фактором культурных и социальных изменений является влияние на общество иной культуры. Межкультурные контакты издревле были важнейшим двигателем культурного изменения и культурного творчества. Межкультурные контакты приводят не только к распространению отдельных элементов культуры за ее пределы (так называемая диффузия), но и к обмену идеями и представлениями, способному породить новый культурный синтез, что и наблюдается с глубокой древности. Фактически все крупные цивилизации древности представляют собой результат взаимодействия культурных традиций нескольких племен. Цивилизации древности имели постоянные контакты — от торгового обмена до военного противостояния.

Примером культурного явления, имевшего огромное историческое значение и возникшего в результате синтеза нескольких культурных традиций, является христианство. Христианство объединило в себе культурное наследие ближневосточной мифологии, иранской и иудейской эсхатологии с достижениями философской мысли поздней античности. При этом данный синтез стал возможен потому, что все эти культурные элементы оказались сведены воедино в одном «политическом теле», а именно в Римской империи. Римское владычество было исторической почвой, отталкиваясь и отрекаясь от которой возникла новая мировая религия.

Если мы обратимся к истории отечественной культуры, то обнаружим, что взаимодействие с другими культурными мирами всегда было неотъемлемой частью ее существования. Политическое и религиозное наследие Византийской империи, амбивалентное, но несомненное культурное воздействие тюркских племен, европейское влияние, ставшее определяющим с эпохи Петра Великого, внесли огромный вклад в формирование российской культуры. Наконец, само «внутреннее» пространство России поликультурно: на территории российского государства всегда проживало много народов, находившихся в постоянном взаимодействии. Россия исторически сформировалась как многонациональная держава, в которую в свое время вошли сотни народов, составивших ее этническую мозаику,

созидавших ее общий социально-духовный потенциал. Полиэтничность и многоконфессиональность России — ее богатство, огромное историческое достояние, которым важно разумно распорядиться. Поэтому как для этносов, так и для отдельных граждан многонациональной России существенное значение имеет состояние этнических отношений в стране. Развал Советского Союза, потеря идентичности и самоназвания «советский народ», глубочайший кризис экономики, идеологии, политики, государственного строительства, упадок жизненных сил общества взорвали национальное самосознание народов. Накал недовольства экономическим и политическим состоянием страны в переходный период стал переводиться в русло межнациональных обид и противостояний. В общественном сознании чаще возбуждаются негативные моменты исторической памяти, а ценности дружбы, единства, взаимопонимания, позитивного сотрудничества, толерантности народов сдвинуты на второй план.

Социально-экономическая ситуация в России актуализировала проблемы межэтнической толерантности, проблемы трансформации установок толерантного сознания. Этнические установки фиксируют отношение к явлению (например, традициям), объекту (языку, литературе и т.д.) или к виду общения (деловому, семейному, дружескому, соседскому). Но если нужно выяснить тип отношения к контактам в целом или народу в целом, т.е. к его культуре, истории, людям и т.д., то предметом изучения становится система установок или ориентация. Поэтому различают ориентации на этнонациональную культуру того или иного народа и ориентации на общение (в целом).

И теории личности, и теория социальных установок помогают понять механизмы действия факторов, влияющих на межэтнические отношения. Совершенно очевидно, что формирование личности, ее установок и ориентации происходит в процессе социализации, начиная с детского воспитания в семье и затем под влиянием самого широко спектра обстоятельств — этнической и социальной среды, политической системы, этнической политики государства, мезосреды, т.е. обстановки в городах и селах, в территориальных локальностях и, наконец, микросреды трудовых коллективов и неформального общения.

Современный анализ межэтнических отношений, причин и следствий межэтнических конфликтов показывает, что толерантность — многогранный и далеко не однозначный феномен, имеющий помимо позитивных также и негативные стороны. В связи с этим появилась потребность по-новому осмыслить тему межэтнической толерантности. Так, например, А.Г.Асмолов выражает свое мнение: толерантность означает признание мнения других и является универсальной нормой сосуществования, кооперации, социального взаимодействия [1. С. 3—12]. Как следствие, толерантность является решающим фактором, снижающим ситуации проявления насилия, дискриминации, нарушения прав человека.

Межэтническая толерантность зависит от содержания правовых отношений, правосознания людей в обществе. Правовая незащищенность, бесправное положение граждан иной этнической и конфессиональной принадлежности провоцируют распространение идей нетерпимости, побуждают этнические группы бороться за свои права.

Проблема толерантности связана с глобальными изменениями, происходящими в мире и затрагивающими этническую сферу. На арену в качестве полноправных субъектов взаимодействия выходят народы с потребностью и обоснованными притязаниями на активное участие в решении многих широкомасштабных проблем наравне с другими, активно функционирующими этносами. Набирающее обороты явление глобализации, с одной стороны, содействует интеграционным процессам в этнической сфере, с другой — способствует обострению старых и зарождению новых проблем, ведет к отстаиванию этнических прав и свобод, к росту самосознания как отдельных народов, так и представителей различных этносов. Все это способствует обострению межэтнических противоречий и нередко приводит к вооруженным столкновениям.

Современная ситуация активизирует процессы этнического взаимодействия, что делает все менее возможным сохранение этнической замкнутости. Очевидно и то обстоятельство, что взаимодействие происходит не столько между целыми этносами, сколько между этническими диаспорами, группами мигрантов, этническими меньшинствами, представителями этнических групп, в большей степени чем когда-либо рассредоточенных в пространстве. Следствием этого является усложнение уровней, форм, технологий межэтнических отношений.

Обострение межэтнических отношений, проявившееся и в ходе национальных движений, межнациональных конфликтов и напряжений на постсоветском пространстве и в Югославии, и в странах развитой демократии (в Великобритании, Канаде, Бельгии), повысило научный и общественный интерес к объяснительным моделям характера межнациональных отношений. Разворачивающиеся в настоящее время межэтнические события в России, в странах постсоветского пространства и других государствах в такой степени раскрывают и обнажают социальные противоречия, в какой они не проявлялись на протяжении длительного времени.

Процессы, происходящие в современном мире, направлены на превращение некогда дифференцированного общества в целостный глобальный социум. Межличностные, межгрупповые, международные связи обуславливают иную меру оценки «своих» и «чужих». Сегодня каждый отдельно взятый субъект осознает свою национальную самобытность. Поэтому проблема общения различных национальностей приобретает особое значение. Действительно, в настоящее время все сильнее и сильнее проявляются националистические тенденции, объясняющиеся стремлением этносов возродить, сохранять и развивать свои культурные традиции и язык, утверждать современную культуру на личном и групповом уровнях посредством национальных форм и символов. Но эти идеи, по своей сути прогрессивные, воспринимаются крайне односторонне, вне контекста единого культурного пространства, вне принципа диалогичности воспитания.

А диалог, культура межэтнического общения в полиэтнической культурной среде возможны лишь тогда, когда каждый из ее субъектов, осознавая свою самоценность и самодостаточность, видит, понимает и принимает ценности другого партнера в общении. Если же этого не происходит, то возникают явления либо этноцентризма и культурного национализма, либо культурного тоталитаризма, когда государство, отстаивая свои интересы, противится развитию национальных культур. И то и другое одинаково отрицательно влияет как на развитие традиционных культур, так и на культуру межэтнического общения. Так, например, Г. Малетцке разграничивает две главные особенности в сущности этноцентризма. С одной стороны, родная культура характеризуется «само собой разумеющимися явлениями/нормальностями», с другой — этноцентризм связан чаще всего с чувством превосходства по отношению к другим народам, нациям, культурам. Как правило, люди не осознают, что их образ жизни, поведение, ценностные ориентации и взгляды обусловлены собственной культурой и не являются универсалиями, нормальными и само собой разумеющимися в других культурах [2. С. 32]. Таким образом, эта сторона проявления этноцентризма свидетельствует о существовании наивной уверенности многих в том, что их жизненная система координат, мировоззрение абсолютны, а не относительны. Следует отметить также, что привычная обыденная повседневность своей культурной среды содержит в себе важную для человека «разгрузочную» функцию — функцию «освобождения»: существующие, устоявшиеся традиции и ценности родной этнической группы освобождают её членов от решения многих стандартных, стереотипных проблем, избавляют от необходимости вербальной или невербальной атрибуции (интерпретации) очевидных для данной культуры вещей. Однако названная функция теряет свою действенность, когда «прописные», казалось бы, истины собственного окружения не имеют той же силы и смысла в другом культурном окружении.

«Надменная» сторона этноцентризма предполагает завышенную оценку своей группы. С точки зрения превосходства над другими, любое отклонение от культурных ценностей, обычаев, привычек, от «нормального» поведения этой группы воспринимается ее представителями как неправильное, неполноценное, спорное. Каждая культура видит себя в центре Вселенной и оценивает жизненные явления «сквозь призму традиций и ценностей собственной этнической группы...» [2. С. 33].

Таким образом, следует подчеркнуть, что этноцентризм как одна из основных антропологических констант неизменно оказывает влияние на поведение людей в их отношении к чужим культурам. В связи с этим среди межкультурных экспертов этноцентризм по праву считается крупнейшей проблемой межкультурной коммуникации, а в его преодолении многие интеркультуралисты видят основную задачу межкультурного обучения.

Формирование толерантности в обществе, ослабленном межэтническими конфликтами и нетерпимостью, непростой процесс. Для того чтобы толерантность стала осознанной потребностью межэтнического поведения, необходимо решить ряд задач в тех сферах общества, которые были признаны наиболее значимыми, но в то же время и наиболее проблемными в плане толерантных отношений. Эти сферы были обозначены еще в 1995 г. в процессе принятия на заседании ЮНЕСКО Декларации принципов толерантности. Имелись в виду государственная, коммуникационная, социальная сферы и образование.

Необходимость толерантных отношений стала осознаваться в лоне европейской культуры, принципы толерантности были основаны на западных ценностях, стремившихся стать общечеловеческими. Западное общество полагало и считает до сих пор, что их цивилизация универсальна, а культура может служить образцом для всех народов.

В области политики это проявляется в виде навязывания Западом другим государствам и народам несвойственных их историческим традициям моделей политического устройства, насаждение и поддержка режимов, ориентированных не на национальные интересы своих стран, а на интересы «мирового» (т.е. западного) сообщества.

В культурном плане — это способствование отказу «незападных» народов от своей национально-культурной самобытности, насильственное навязывание «общечеловеческих» — западных — духовных ценностей и образа жизни (понятия свободы, понимаемой как господство индивидуальной морали над общественной, культ потребления; нравственный нигилизм и т.д.), проведение унификации (в том числе и насильственной) культур, подгонка их под западные стандарты. Но западные представления и идеи фундаментально отличаются от тех, которые присущи другим цивилизациям. В исламской, конфуцианской, японской, индуистской, буддистской и православной культурах почти не находят отклика такие западные идеи, как индивидуализм, либерализм, права человека, равенство, свобода, верховенство закона, демократия, свободный рынок, отделение церкви от государства.

Необходимость толерантности возникает из попыток мирными средствами разрешить культурные, межконфессиональные, этнические и другие конфликты и противоречия. Особенно это касается периода радикальных трансформаций, периода неустоявшихся социальных отношений в условиях отсутствия надежного правового и морального регулирования. В связи с этим необходимым становится изучение толерантности, ее проявления в общественном сознании, анализ с точки зрения моральной значимости и приемлемости, помогающий констатировать моменты спекуляции идеями толерантности.

Мораль — форма общественного сознания, отражающая отношения людей в категориях справедливости и несправедливости, добра и зла, чести и бесчестия и других, закрепляющая их в нравственных принципах и нормах поведения. Любое общество имеет свои нравственные установки, нравственное сознание, элементами которого являются ценности, чувства, настроения, идеалы. Мораль «характеризует личность с точки зрения способности жить в человеческом общежитии, строить гармоничные отношения с другими людьми, представляет собой уровень личностного развития и совокупность добродетелей,

выражающих совершенство человека как общественного существа». В отличие от права, которое тоже имеет свои нормы долженствования, мораль выступает не как что-то заданное извне, а как «внутренняя убежденность», «внутренняя регуляция», «внутреннее побуждение», осознание человеком ценности должного.

Путь к взаимопониманию проходит не только через знания, представления, но и через чувства, умение видеть в каждом человеке, будь то русский, чеченец или татарин, мусульманин или христианин, носителя общечеловеческих ценностей: добра, любви к ближнему, высокой духовности и морали, так как толерантность — одна из нравственных ценностей общества, которая определяется в этом плане как моральное качество, выражающее отношение к убеждениям, верованиям, поведению других людей. А это понимание есть результат культуры межэтнического общения.

Характеризуя моральные принципы современного общества, можно сделать вывод о том, что оно постепенно теряет свою нравственность. Смещаются моральные координаты, размывается грань между добром и злом, нередко нравственные ориентиры диктуют определенные социальные слои. Расшатывание морального стержня подтверждают такие распространённые (особенно в последнее время) явления, как алкоголизация, наркомания, проституция, «однополые» браки, преступность, коррупция и во многом толерантное отношение к ним. Состояние современного общества можно охарактеризовать как состояние аномии, т.е. такое состояние индивидуального и общественного сознания, которое характеризуется разложением системы ценностей, атрофией моральных качеств, дестабилизацией общественных устоев.

В результате и ценностная значимость толерантности нивелируется. В общественном сознании формируется толерантность, непохожая на подлинную, т.е. глубоко внутреннюю, направляющую личность на позитивное взаимодействие, способствующую главному — преодолению разобщённости и напряжённости между непохожими друг на друга людьми, народами, конфессиями.

Одним из способов снижения межэтнической напряжённости, разрешения и предотвращения конфликтов социокультурного характера выступает развитие и формирование толерантности в процессе воспитания, овладения собственной национальной культурой, так как каждая национальная культура представляет собой закономерную ступень в развитии мировой культуры, внося вклад в общечеловеческую цивилизацию. Культура межэтнического общения зависит от уровня общего развития общества, умения соблюдать общечеловеческие нормы нравственности и поведения, взаимной готовности правильно воспринимать инонациональные ценности, стремления обогащать себя знанием этих ценностей. К сожалению, многие молодые люди в современном обществе имеют очень слабую этнографическую грамотность. Более или менее зная культуру своего народа, о других они имеют слабое представление. Поэтому так важно вооружить население многонационального государства минимумом знаний по основам межэтнических и международных отношений, дать им представление о культуре, традициях народов, населяющих страну, республику, регион. Необходимо так построить содержание образования, чтобы оно обеспечивало школьников и студентов знаниями о народах, с представителями которых они учатся, об их культурах, традициях, этике, быте. Именно культура, язык, обычаи и традиции народа хранят в себе национально-особенное, присущее именно этой нации и этнической группе.

В качестве инструмента решения проблем, связанных с формированием установок толерантности через средства массовой информации, может быть признан только активно ведущийся социальный диалог. Он должен создать траекторию общественной дискуссии от разногласий через обсуждение к сближению позиций и единому решению. Дух диалога в рамках формирования толерантного сознания выражается в конструктивном поиске решения в ходе дискуссии, полемики, сопоставления подходов и аргументов, идей и решений.

Таким образом, можно обозначить ряд задач по формированию толерантности в российском обществе:

1. Создание благоприятных условий для повышения коммуникативной толерантности средств массовой информации путем выработки журналистским сообществом профессиональных стандартов и этических норм, основанных на ценностях толерантности.

2. Внедрение в средствах массовой информации норм корректного публичного языка, пропаганда его профессионального употребления.

3. Вовлечение представителей средств массовой информации в освещение и развитие толерантного поведения, использование мирового опыта взаимодействия власти и медиа-сообщества в этой сфере.

4. Воспитание средствами массовой информации и средствами социальной рекламы установок на взаимопонимание и взаимоуважение в российском сообществе.

Механизмы реализации направления:

1. Продвижение идей толерантности в Интернет-пространстве посредством официальных информационных ресурсов, что достигается совершенствованием дизайна сайта, его технической оснащенности, использованием современных форм подачи информации.

2. Производство и размещение в эфире радиостанций и телевизионных каналов, цикла программ и сюжетов, способствующих формированию позитивных толерантных установок у слушателей (зрителей), продвижению установок на взаимоуважение, диалог культур.

3. Производство и публикация в печатных СМИ, определенных конкурсной процедурой, серии статей, информационно-аналитических материалов, направленных на воспитание культуры толерантности у читателей.

4. Ведение мониторинга публикаций, трансляций, выступлений в общероссийских и общегородских СМИ, характеризующих межнациональные процессы.

5. Производство и размещение на различных рекламных конструкциях серии плакатов, пропагандирующих идеи толерантности, противостояние идеям расизма, ксенофобии и шовинизма. Размещение рекламы на улицах города и в общественном транспорте с целью максимального охвата населения.

Таким образом, формирование культуры межэтнического взаимоотношения в полиэтнической среде возможно лишь тогда, когда каждый из ее субъектов, осознавая свою самоценность и самодостаточность, видит, понимает и принимает ценности партнера в общении. Если же этого не происходит, то возникают явления либо этноцентризма и культурного национализма, либо культурного тоталитаризма, когда государство, отстаивая свои интересы, противится развитию национальных культур. И то и другое одинаково отрицательно влияет как на развитие традиционных культур, так и на культуру межэтнического общения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Асмолов А.Г. Практическая психология и проектирование вариативного образования в России: от парадигмы конфликта — к парадигме толерантности // Вопросы психологии. 2003. № 4.
2. Куликова Л.В. Межкультурная коммуникация: теоретические и прикладные аспекты. На материале русской и немецкой лингвокультур: Монография. Красноярск, 2004.
3. Рябова Е.Л., Терновая Л.О. Межкультурное взаимодействие в современном мире. М., 2011.

Уважаемые коллеги!

Издательство Нижневартковского государственного университета приглашает ученых, преподавателей, сотрудников научно-исследовательских институтов и лабораторий, аспирантов, соискателей опубликовать результаты своих исследований в области гуманитарных, естественных и технических наук.

«Вестник Нижневартковского государственного университета» — периодическое научное издание. Журнал выходит ежеквартально.

Тематические выпуски издания:

- «Исторические науки»
- «Филологические науки»
- «Естественные науки и науки о Земле»
- «Культурология. Философия. Социология»
- «Психологические и педагогические науки»
- «Физико-математические и технические науки»

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору за соблюдением законодательства в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия; свидетельство о регистрации № ФС77-55479 от 25.09.2013 г.

«Вестник Нижневартковского государственного университета» зарегистрирован в ISSN реестре: ISSN 2311-1402 (печатная версия журнала); ISSN 2311-4444 (электронная версия журнала).

Журнал включен в Каталог российской прессы «Почта России» (подписной индекс: 24943) и в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ).

Публикация в журнале бесплатная.

Как опубликовать статью?

Вы отправляете нам статью и сведения об авторе по адресу e-mail: uni@nggu.ru.

Оформление статьи: формат листа — А4, поля вокруг текста — 2 см, гарнитура шрифта — Times New Roman, размер шрифта — 12 пт, межстрочный интервал — одинарный, абзацный отступ — 1 см, список литературы — по ГОСТ 7.0.5.2008. Статья помимо основного текста должна содержать аннотацию и ключевые слова (на русском и английском языках), код УДК. Сведения об авторе: Ф.И.О. полностью, ученая степень, ученое звание; аспиранты, соискатели — указать вуз и кафедру; место работы (город, организация, подразделение), должность; корреспондентский почтовый адрес; контактный телефон; контактный e-mail.

Аспиранты и соискатели дополнительно предоставляют отзыв научного руководителя на статью.

Статья направляется на рецензирование (7—14 рабочих дней). При положительной рецензии работа публикуется в ближайшем выпуске, соответствующем тематике Вашей статьи; один экземпляр издания направляется Вам.

В случае отказа в публикации автору направляется мотивированный отказ.

Контактная информация

Адрес: 628600, Россия, г. Нижневартовск, ул. Ленина, д. 56, Нижневартковский государственный университет, управление научных исследований (каб. 219).

Телефон: (3466) 451820

E-mail: uni@nggu.ru

Web: www.nggu.ru или nggu.pф

Куратор: Овечкина Елена Сергеевна, начальник управления научных исследований